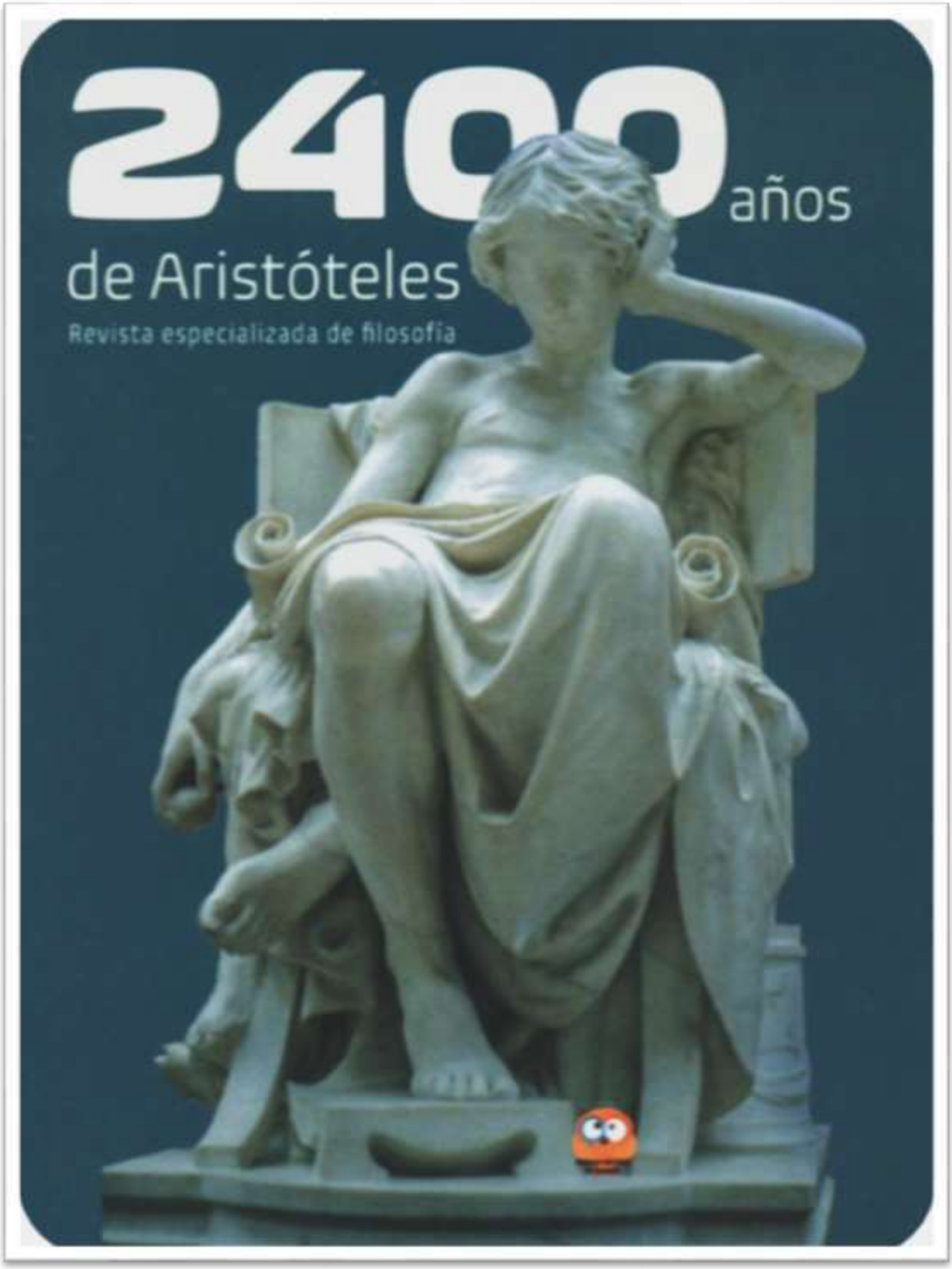
2400 años
de Aristóteles
Revista especializada de filosofía

2400 Años de Aristóteles

2400 Años de Aristóteles

Sociedad Científica de Filosofía

2400 AÑOS DE ARISTÓTELES

Autor

© Sociedad Científica de Filosofía

Instituto Internacional de Integración Convenio Andrés Bello

Lic Modesto Castañon Clavijo

Director Ejecutivo

Depósito legal:

ISBN:

Impresión:

Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello

Av. Sánchez Lima Nº 2146

Casilla 7796/Fax (591) 2411741/Tel (591) (2) 2410401 - (591) (2) 2411041

La Paz, Bolivia

Su reproducción con fines educativos requiere citar fuente y el nombre del autor

Índice

Prólogo.....9

La tradición medieval prearistotélica y la formación de la teoría política a partir de 1265
Francisco Bertelloni..... 13

Filis en la vida y el sistema filosófico de Aristóteles
Blithz Lozada Pereira, Ph.D 39

Breve acercamiento al pensamiento aristotélico
H. C. F. Mansilla 79

El Mesón aristotélico. Dialéctica, mito e interdisciplinariedad en la filosofía de Aristóteles
Josef Mehringer..... 95

Aristipo y Aristóteles. Dos estrategias en torno al placer
Rudy Santiváñez B. 117

De la dicha de haber nacido infeliz
Franz Aguilar..... 131

Consecuencias, dimensiones y derivadas: el concepto de salud en Aristóteles
Dr. Univ. Gonzalo H. Amador Rivera 143

¿De dónde viene el movimiento? De ninguna parte… Un estudio sobre el reproche de Aristóteles a los atomistas Leucipo y Demócrito por la no-explicación del movimiento
Mauricio Montealegre..... 151

La cura del estagirita: por un cuidado de la naturaleza
Lic. Andrés Adán Rioja F..... 165

Filis en la vida y el sistema filosófico de Aristóteles

Blithz Lozada Pereira, Ph.D[1]

> La elección es más parecida a la voluntad racional, pero: 1) podemos querer lo imposible, pero no elegirlo; 2) podemos querer alguna cosa que no depende de nuestra acción, pero no podemos elegirla; 3) la voluntad tiene por objeto un fin; la elección es de los medios. Aristóteles sugiere, finalmente la hipótesis de que el objeto de la elección es lo que ha sido decidido por la deliberación.
>
> William David Ross
> Aristóteles

Resumen

El ensayo tiene como objeto de estudio una anécdota atribuida a Aristóteles: su relación con Filis, la cortesana de Alejandro Magno. El propósito del texto no es establecer históricamente si el filósofo fue montado desnudo por Filis como muestra cierta iconografía renacentista o si solo se trata de una fábula. El ensayo analiza cómo sería posible que Aristóteles viejo y con

1 Miembro de número de la Academia Boliviana de la Lengua y miembro correspondiente de la Real Academia Española. Docente emérito de la Carrera de Historia y de la Carrera de Ciencia Política y Gestión Pública de la Universidad Mayor de San Andrés; docente e investigador titular en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Ha publicado 23 libros y escrito 86 artículos para revistas especializadas incluidos textos periodísticos en formato físico y electrónico. Licenciado en filosofía con estudios de economía. Tiene maestría en gestión de la investigación científica y tecnológica, y maestría en Filosofía y ciencia política. Es doctor en Gestión del desarrollo y políticas públicas. Diplomado en educación superior y ciencias sociales. Obtuvo varios premios y fue miembro del Comité Ejecutivo de la Confederación Universitaria Boliviana y de la Central Obrera Boliviana.

un sistema filosófico terminado, tuviese tratativas carnales con una hetaira al grado de ponerlo en una situación humillante. Siguiendo sus ideas sobre el orden natural de las cosas, tanto a nivel cósmico como social y político, es impensable que por una pizca de consecuencia con sus propias ideas, su visión estamental de las clases, su concepción de la esclavitud y el conjunto de imperativos morales e intelectuales que sostiene; Aristóteles sea protagonista de tal alegoría. Es posible que según el hiperbólico prurito de justificación filosófica de toda acción, lógicamente se refiera la conveniencia y validez moral de tener transacciones con hetairas, pero que se den al precio de una humillación como la referida en el relato, es increíble. Sin embargo, el texto dice que en el ámbito soberano de las decisiones personales, en contra de toda probabilidad, es remotamente posible que Aristóteles subvierta sus propias concepciones morales y políticas y tal vez lúdicamente, se haya prestado a la fanfarria; en tal caso, se trataría de una acción senil rebosante de irracionalidad que solo le habría dado el placer de la transgresión extrema, en primer lugar, a sus propias concepciones y pensamientos, con el agravante de que sea inevitable el más alto costo social en cuanto a la vergüenza y el ridículo: algo impensable para el filósofo augur de la medianía y para quien justifica el poder patriarcal filosóficamente sin ambajes.

Palabras clave: Filis y Aristóteles // Las mujeres en el sistema aristotélico // Ética y filosofía política // Vida filosófica y patriarcado // Esclavitud y poder // Moral esclavista y señorial

* *

Gracias a distintas fuentes, existe un número grande de anécdotas concernientes a los filósofos griegos, en especial a los presocráticos. Respecto de Aristóteles, la fábula más conocida, sin duda es la referida a Filis, la cortesana. Es poco probable que Aristóteles haya adoptado una posición moralista frente a Alejandro, y menos cuando su antiguo estudiante se hubiese constituido en emperador de gran parte del mundo conocido. Por mucha autoridad que Aristóteles hubiese tenido sobre el vencedor de los persas y conquistador de la India, pretender reprimir la conducta del guerrero y genio militar ante las cortesanas furtivas del momento, mostraría una actitud moralizadora e hipócrita, extraña a los gestos de dandy que caracterizaron al estagirita. Y es que tanto en la filosofía como en la vida cotidiana, la tónica del pensamiento y la personalidad del filósofo estuvo siempre marcada por la impronta realista del justo medio.

Según la fábula de Filis, la joven y voluptuosa cortesana sedujo a Aristóteles para avengonzarlo frente a Alejandro, hijo de Filipo II de Macedonia, quien hastiado de que constantemente su maestro le amoneste reprimiendo sus excesos sexuales, urdió el plan que Filis puso a la práctica. Pese a su avanzada edad, Aristóteles habría caído en los ardides de Filis dándose una seducción necia. Que Aristóteles pretenda gozar de los favores de una cortesana joven es posible, incluso siendo viejo; pero que para esto se humille al grado de dejar que Filis lo cabalgue como si fuese un caballo, y según algunas versiones, desnudo en el jardín de palacio, resulta inverosímil. Peor aun, es improbable que el estagirita permita ser ensillado, que Filis le ajuste una brida y que deba responder como un animal a sus órdenes. Que aparezca como objeto de semejante ultraje es impensable. Tal cuadro, con el protagonismo del fundador de la lógica y la biología en el centro disfórico, es imposible de concebir, ni siquiera asumiendo que el filósofo haya estado envuelto en las ubérrimas fuerzas de la pasión y el deseo.

Que Aristóteles sea el fundador de la lógica es incontrovertible por el desarrollo casi completo de la lógica deductiva que efectuó en los seis libros publicados con el título de *Órganon* –es decir, "instrumento" (Όργανον)-. El aserto de que Aristóteles sea también fundador de la biología se basa en los textos que publicó con diferentes títulos y que estuvieron dedicados al estudio de la vida de los animales y las plantas, incluyendo observaciones, clasificaciones y analogías, también en lo concerniente al medio ambiente, en entorno ecológico y el clima.

En los grandes imperios orientales abundaban las cortesanas dispuestas siempre a servir a sus señores e invitados en pequeños o grandes palacios. Inclusive ciudades pequeñas dedicadas a los deleites sensuales ostentaban a las hetairas para el privilegiado gozo de los huéspedes de gobernantes y anfitriones ricos. Se trataba, en Éfeso por ejemplo, y la región limítrofe de Grecia con el cercano oriente, de damiselas consagradas a Afrodita que bailaban y entretenían a los asistentes vestidas con túnicas transparentes y telas de lino hilado.

Que Alejandro Magno haya suministrado especímenes y productos de gran parte del mundo conocido a su maestro, enviándole hasta el Liceo animales, especies vegetales y objetos de la cultura material de los pueblos conquistados, es congruente con la figura de quien imbricó creativa y sistemáticamente el método deductivo con el enfoque inductivo. El sinnúmero de productos que hicieron del Liceo en Atenas, el museo de mayor diversidad y cantidad de bienes culturales de objetos vivos e inanimados procedentes de África, Asia y Europa; da lugar a pensar que Aristóteles tuvo un espíritu del coleccionista imbuido por el propósito de entender el mundo y la mentalidad de ordenar todas las cosas. Fue el inquisitor que pretendía colocar cada objeto

en su lugar, incluidas las mujeres, las cortesanas, y en especial, las exóticas bellezas orientales que su estudiante había rendido a sus pies. Pero, no se trata de colocarlas en el lugar real donde ya están según la red de relaciones tendida con las demás *cosas* del mundo; sino, se trata de ubicarlas en el lugar teórico que les corresponda en el sistema aristotélico.

Para el maestro del rey del mundo, permitir la coacción de una cortesana cuando todo denotaba que las cosas ocupaban su lugar natural, señalado gracias a las victorias de Alejandro Magno; simplemente no tendría sentido. A Aristóteles le gustaba exhibir su riqueza y buen gusto, vestía con estilo y elegancia, quería aparentar menor edad de la que tenía y pese a que creía que cada quien debía estar donde su naturaleza lo designase, no le faltaba el ánimo ni el humor para ser parte de relaciones lúdicas y burlescas; más, si en medio se presentase eventualmente algún desliz heterosexual. Pero que tal flexibilidad dé lugar a que se someta a la voluntad veleidosa de una cortesana, es sencillamente muy dudoso.

1. Eros y logos, sistema y realidad

Además de que Aristóteles es ampliamente reconocido como el fundador de la *lógica*, en justicia debe ser considerado el primer sustentador realista del progreso del conocimiento filosófico y científico. Respecto del término *logos* (λόγος), cabe interpretarlo como una palabra ambigua. No obstante, un significado destacado por Aristóteles es "palabra". *Lego* (λέγω) refiere "hablar", por lo que es privativo de los seres humanos la construcción teórica de las ciencias y los tratados, asumiéndose que una proposición es inteligible si expresa un lenguaje comprensible, y si y solamente si pondría de manifiesto pensamiento racional con orden expositivo claro, una secuencia palmaria de ideas y una evidente articulación de contenidos y argumentos.

Tal es la exposición *lógica* del sistema aristotélico que explica todo. Sin embargo, existe un amplio universo semántico de λόγος, dando cabida a múltiples sentidos análogos. El término refiere también lo siguiente: afirmación, apreciación, argumento, buen sentido, ciencia, concepto, condición máxima, conversación, correspondencia, criterio, cuenta, declaración, definición, discusión, ejemplo, expresión, explicación, fábula, fama, fundamento, hecho, idea, libro, inteligencia, juicio, justificación, mandato, materia de conversación, materia de discusión, mención, motivo, narración, narración histórica, novela, obra, oración literaria, oráculo, palabra, parecer, pretexto, promesa, proporción, proposición, prosa, prueba, razón, razón de las cosas, razón divina, razón justa, razón recta, refrán, relación, resolución, revelación divina, tratado y vaticinio[2].

2 Véase el libro de Rubén Carrasco de la Vega *Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar*.

La visión sistemática del mundo formulado de modo explícito por Aristóteles, ha contrapuesto *logos* a *Eros*. Ἔρως representa en la mitología griega, al dios del amor. Desde la época alejandrina apareció como un niño alado con antorcha y flechas con las que inflamaba el corazón, imagen que eventualmente podría aplicársele a Aristóteles seducido por Filis. Además de que Eros sería inocente y participaría en juegos infantiles, también tendría el poder de que las personas *caigan* en el amor; es decir, sus saetas ocasionarían graves heridas al corazón produciendo enfermedades al alma difíciles de curar. Es propósito de este ensayo sugerir una respuesta posible a si el estagirita sucumbió a lo que vio y oyó de Filis, la cortesana de Alejandro Magno.

Aristóteles estaba consciente de que en el imaginario de la cultura griega popular, Eros aparece vinculado al amor con el poder de motivar cualquier extremo contra la razón. Posteriormente, consumado el imperio macedónico, Eros como dios del amor, se popularizó en la versión romana de Cupido, ulterior y subsidiaria. En este caso se trata de la reminiscencia de pensamientos fulgurantes que buscan la gratificación de los instintos y conciben la cultura como una realización erótica: se trata del símbolo por excelencia de la voluntad de placer y de gozo.

Herbert Marcuse respecto de Eros dice: "De acuerdo con Aristóteles, la realidad perfecta, el dios, atrae el mundo interior ώς ἐρώμευου; él es la causa final de todo ser. Logos y Eros son en sí mismos la unidad de lo positivo y lo negativo, la creación y la destrucción"[3]. Se trata de la filosofía que concibe la unidad de la civilización y la realización humana en la carencia de necesidades y el libre desenvolvimiento de las facultades humanas; la que busca superar el *principio de realidad* y rechaza los *instintos de dominio*, supera las restricciones de la sociedad represiva y los confinamientos ideológicos que aplastan al pensamiento.

Prevalecería un sentido filosófico profundo que hace de Eros un dios primordial convirtiéndolo en una fuerza insatisfecha que medra gracias a la mediación entre hombres y dioses[4]. Se trata de una fuerza fundamental en el mundo, el principio de lo creado y el garante de la continuidad de las especies y el orden cósmico. Si Filis diese lugar a la posesión de Eros sobre Aristóteles se justificaría que inclusive el más importante filósofo del imperio macedónico, sucumbiese ante la influencia femínea, quedando postrado ante el dios arcano. La posesión sería mística y evocaría, junto a los dioses primitivos, otras posesiones también divinas, puesto que Eros emergió del Caos acompañado de la Tierra y

Tomo I, pp. 87-8.

3 *El hombre unidimensional*, p. 155.

4 Véanse las obras *Diccionario de la mitología clásica*, Tomo I, pp. 224-5 y *Diccionario mitológico* de Carlos Gatán, pp. 74-5.

el Tártaro. Su multivocidad se confirma en que habría nacido del huevo original engendrado por la Noche, en que sería hijo de Latona y Zeus, como también de Hermes y Afrodita, de Iris y Céfiro, de Poro y Penía, o asimismo, solo de Polimnia.

Aparte de ser el fundador de la lógica, Aristóteles dedicó su vida entera al cultivo de la filosofía y el conocimiento científico, construyendo un cúmulo de contenidos incontestables e imperecederos, logrados gracias a actividades teóricas, cognitivas, reflexivas, literarias y estéticas consteladas en riguroso orden, según una estructura sistemática de disposición disciplinaria del sistema. Aristóteles no solo estableció la estructura bivalente del lenguaje científico, no solo sentó las bases de la deducción válida e inconcusa, haciendo consideraciones modales al lado de las leyes silogísticas y las normas de inferencia. Además, el estagirita aplicó convenientes métodos inductivos basados en procedimientos observacionales, de comparación, relación causal, generalización y comprobación. Esta dimensión de su labor fue generalmente encubierta para simplificarlo y descalificarlo.

Sobre los fundamentos lógicos de alcance universal, el sistema de Aristóteles se fortaleció, creció, se corrigió y enriqueció su cuerpo constituido por tres grandes miembros: el conocimiento teórico, el práctico y el creativo -*poiesis* (ποιησις)-. Así, el sistema constela un conjunto de contenidos que el estagirita sistematizó y dio unidad teórica. En el conocimiento *teórico* aparecen 1) la teología (incluyente de la metafísica y la lógica); 2) la matemática, y 3) la ciencia natural (incluyente de la psicología, la física, la meteorología, la botánica y la zoología). En lo que respecta al conocimiento *práctico*, están la política y la ética; y finalmente, el conocimiento de carácter poético o creativo, lo conforman la retórica y el arte.

Es sorprendente cómo los mismos principios rigen tanto para la lógica como para la psicología, para la ontología y la metafísica, para la ética y la política, la poética y la retórica; para la epistemología en general y el conjunto de contenidos positivos de la física, la biología, la geología, la meteorología y otras disciplinas diversas. La obra *lógica* de Aristóteles explicita los principios del pensamiento, los contenidos fundamentales para la construcción de enunciados, las bases de la inferencia deductiva y las nociones básicas sobre la verdad de las proposiciones; es decir, fija las pautas para todo conocimiento filosófico o científico posible. Recíprocamente, la obra conocida como *Metafísica*, trata sobre los primeros principios y las últimas causas que dan razón a la existencia y modo de ser de las cosas y los objetos de realidad; constituyéndolos, sistematizándolos en una estructura holista y ensamblando las relaciones que los circunvalan.

La *ontología* y la *lógica* se dan en una unidad de sentido consumando la identidad del ser con el pensar. Refieren las pautas de consistencia que permiten hablar de las cosas de manera tal y como ellas son; se trata de las bases que avalan la construcción de discursos coherentes estructurados según el orden de constitución de la realidad -vista con la claridad de sentido del discurso filosófico y científico-. El sistema aristotélico refiere el mundo como es, denota la complejidad inagotable de la realidad y visualiza la disposición organizada de las cosas que condiciona el saber aristotélico que, además, tiene la posibilidad de ser transmitido y comprendido por cualquier usuario de la razón.

Para Aristóteles, la lógica evoca la verdad de la ciencia y la filosofía; el λόγος es el instrumento para conocer teóricamente la realidad, armando al ser humano con el arsenal lingüístico que le permita paralizar las cosas en cuanto las detecte en la infinita *casa del ser*, dándoles nombre y haciendo inteligible su esencia. Recién a mediados del siglo XIV, Nicolás de Autrecourt, además de rechazar la cosmología del filósofo griego, abogó por solamente aceptar el principio lógico supremo de *no contradicción* para el desarrollo de la ciencia. Con todo, todavía hoy, la imbricación del *ser* con el *pensar*, de la *realidad* con el *lenguaje* es el fundamento último de la objetividad del mundo.

2. La teoría de los lugares naturales en el mundo

Philip Frank piensa que en la Grecia clásica y particularmente en el sistema de Aristóteles, una sólida y extensa cadena se deslizó envolviendo a la ciencia con la filosofía. El conocimiento se concebía, primero, como la explicitación de las esencias de las cosas en determinadas esferas de la realidad; y, segundo, como la formulación de principios lógicos y ontológicos que permitan la analogía del ser y el pensar, de la realidad en su más amplio sentido y el conjunto universal de conocimientos, de lo objetivo y el sujeto cognoscente. Tanto en lo referido a las esencias como respecto de los principios, se desplegaron tentáculos que unieron la ciencia con la filosofía. Su conexión se extendió como ocupaciones continuas e integradas. No habría contradicción entre el razonamiento filosófico y la ciencia; los métodos de ambas ocupaciones habrían sido similares y complementarios, y su oposición se daría solamente respecto del saber vulgar.

Aristóteles manifestó una suposición recurrente filosófica y científica como parte de su sistema. Creía que existen *lugares naturales* para las cosas del mundo y que la realización plena de cada una se daría al alcanzar la perfección inherente a ella misma; esto es, cuando sea plenamente y esté en el lugar que corresponda a su naturaleza. La influencia del pensamiento naturalista y

cosmológico presocrático, motivó al estagirita a ordenar los cinco elementos de la reflexión profunda desde Tales de Mileto hasta Empédocles. Dispuso un orden regular y jerárquico. Partió de la *tierra*, el elemento más pesado y denso del mundo, continuó con el *agua,* siguió con el *aire* y concluyó con el cuarto elemento de existencia sublunar: el *fuego*. Cada uno aparecía como superior al anterior en cuanto a su naturaleza, el movimiento que desplegaba y la posibilidad de asirlo. El siguiente elemento es la quintaesencia del mundo: el *éter*. Se trata del elemento supra-lunar que constelaba, según el filósofo, el escenario para que aconteciesen los movimientos admirables, la naturaleza más ligera y las formas regulares, perfectas y plenas.

Todo objeto del mundo tendría, según los supuestos aristotélicos, componentes de los cuatro elementos el mundo con presencia sub-lunar en proporciones diferentes. Algunas cosas, por ejemplo, tendrían más componente terroso que acuoso en su amalgama natural, mientras que otras, más nobles, incorporarían ingente aire y fuego en detrimento de la tierra o el agua. La diversidad de cosas del mundo indicaría las variantes de composición de los cuatro elementos.

Aristóteles creía que en el *centro* del mundo estaba la Tierra porque el componente terroso predominaba sobre los demás elementos. Solo existiría *un mundo*, finito en el espacio e infinito en el tiempo, con la Tierra como su centro. Explicaba la atracción gravitacional señalando que ciertos objetos caían porque tenderían a *ocupar* el lugar natural que les corresponde; en particular, dado su diseño terroso predominante, debían estar en el centro del mundo. Este sería el lugar menos noble de la jerarquía aristotélica. El Sol ocuparía su lugar porque el fuego predominaría en su contextura, apareciendo como principio rector *-arjé* (αρχή)- más noble que la tierra, el agua y el aire. Cuando se produciría fuego en la Tierra, tendería a ocupar su *lugar natural* en el orden del mundo: se dirigiría a lo superior, iría hacia lo alto, cerca del éter en la esfera de los cielos. Lo propio sucedería con el aire, desplazándose siempre hacia *arriba*. Recién en el contexto del Renacimiento, autores como Giordano Bruno y Guillermo de Occam discreparon con convicción con la vieja idea aristotélica del universo como una totalidad finita.

El movimiento en la esfera supra-lunar, allende la Luna según Aristóteles, sería absoluto y perfecto porque radicaría en las esferas de los cielos y el éter. Desde la esfera lunar hacia arriba, se constataría el movimiento admirable de los planetas realizado gracias a la preeminencia del quinto elemento, el éter; siendo posible predecirlo con precisión como es el caso del anuncio de la posición de los planetas en los eclipses. En oposición, todo movimiento y cambio en la Tierra,

sería casual, arbitrario e imperfecto, sin que sea dable anticiparlo y sin que exista la posibilidad de explicitar conocimiento científico alguno al respecto.

El modelo de Aristóteles se inspiró en las ideas de Eudoxo de Cnido y en los pitagóricos que establecieron la forma esférica de los planetas como disposición perfecta. La disposición del sistema del mundo incluía elementos cosmológicos que dieron sentido a la teoría aristotélica. Habría ocho cielos alrededor de la Tierra, todo se movería por el impulso original del *primum mobile* y el universo mismo tendría forma esférica con lo periférico arriba (lo superior absoluto), y con el interior de la Tierra abajo (lo inferior absoluto). Dentro de la esfera mayor, habría otras esferas impulsadas también por el primer movimiento, concéntricas y etéreas. Cada una tendría realidad material quedando insertos los planetas en su superficie, de modo que el conjunto del sistema se movería alrededor de la Tierra. El modelo, por su elegancia y disposición, tuvo una influencia milenaria de largo alcance, evidenciándose profundas consecuencias, por ejemplo, a inicios del siglo XIV, Dante Alighieri distribuyó las partes del mundo cristiano en ensamblaje perfecto con la cosmología aristotélica.

Por lo demás, recién a principios del siglo XIV, filósofos y teólogos como Juan Buridán y Nicolás de Oresme cuestionaron el modelo de unicidad y quietud de la Tierra, dando lugar a una influencia profunda sobre Galileo Galilei y Nicolás Copérnico. Buridán explicitó con claro contenido anti-aristotélico, la teoría del *impetus* que constituyó la antesala intelectual de la ley de la inercia de Galileo. Para el filósofo francés, el movimiento de un objeto se explicaría por el impulso de una fuerza externa que se agotaría gradualmente haciendo posible algo impensable para Aristóteles: que una flecha por ejemplo, atraviese el vacío. El *impetus* también anticipó la revolución copernicana. Por su parte, Nicolás de Oresme, además de creer en la existencia de otros mundos, defendió la rotación de la Tierra y aplicó el *impetus* a los fenómenos celestes.

El modelo de Aristóteles es un sistema *filosófico* construido con prejuicios metafísicos, y destinado a dar cuenta de contenidos de especulación ontológica. Sin embargo, en la mente del estagirita, pese al llamado de su cuerpo; siguiendo la teoría de los lugares naturales que deberían ocupar las cosas y ateniéndose a las diferencias entre los cinco elementos del mundo, el mismo Aristóteles no encontraría nada *perfecto* en los eventuales movimientos caprichosos de Filis. Ningún movimiento sobre el filósofo evidenciaría el carácter supra-lunar, y menos los zarandeos de Filis cabalgándolo como a un solípedo y, para colmo, sin aporte alguno de placer sexual. En comparación al elemento eminentemente etéreo de la inteligencia aristotélica, tendiente a desplegar movimientos perfectos y bucles de reconocimiento volando entre

las esencias tal y como soñaba su maestro, Platón, la masa corporal de Filis aparecería ante el estagirita como demasiado terrosa, tendiente siempre hacia abajo y con la única posibilidad de ofrecer placer si se revolcaba entre la materia inmoderadamente cósica de lo que concierne al mundo ínfimo.

Aristóteles construyó un sistema siguiendo relaciones críticas entre las observaciones empíricas, las generalizaciones inductivas, la aplicación de proposiciones universales y la contrastación con la experiencia. Dijo que la Tierra estaría inmóvil en el centro del sistema y que a su alrededor giraban los cinco planetas conocidos en la antigüedad, además del Sol y la Luna. Su experiencia indirecta y sus observaciones personales le mostraron que la Tierra estaba quieta, que por tal disposición era posible que las aves volasen y que los astros, siempre esféricos como dijeron los pitagóricos; girasen a su alrededor.

Tales apreciaciones coincidentes con el sentido común, según enfatiza Thomas Khun, serían frecuentes en las visiones recurrentes de los pueblos *primitivos* y entre los niños, dándose la subsistencia inclusive hoy día, de nociones ampliamente extendidas coincidentes con el paradigma aristotélico. En efecto, en muchas culturas *primitivas*, el Sol y el fuego tienen carácter sobrenatural, divino y perfecto; lo propio sucede con los planetas que barrerían órbitas sagradas. Por su parte, los niños espontáneamente creen que existirían movimientos naturales e invariables en el mundo; por ejemplo, las cosas caen para ocupar el lugar que les corresponde, en tanto que el fuego y el aire se levantan siempre hacia el cielo porque quieren y deben hacerlo.

El itinerario intelectual del modelo geocéntrico consubstanciado filosóficamente por Aristóteles y sustentado matemáticamente por Ptolomeo seis siglos después con útiles y precisas predicciones, incluye varios astrónomos, filósofos y teólogos hasta llegar a Nicolás Copérnico. Ptolomeo mantuvo los contenidos sustantivos del sistema del mundo diseñado por Aristóteles. La Tierra seguía siendo el centro inmóvil del sistema y alrededor de ella girarían los planetas, aunque excluyéndose la idea peregrina de Eudoxo de Cnido y del estagirita, concerniente a las esferas. Para responder el problema de la retrogradación de los planetas, esto es el barrido de bucle de las órbitas planetarias, Ptolomeo ideó la teoría de los *epiciclos* y *deferentes*: el movimiento orbital de los planetas alrededor de la Tierra tendría dos círculos, uno mayor que marca el movimiento de traslación, y otro menor dentro del anterior. La combinación de ambos daría lugar al movimiento irregular de bucle percibido desde la Tierra.

Nicolás Copérnico publicó en 1543 su libro *De revolutionibus orbium cælestium*. La obra terminó socavando las bases aristotélicas referidas a las

órbitas esféricas, el geocentrismo y la disposición estructural de los cinco elementos. Inclusive, pese al valor eminentemente matemático del sistema ptolomeico, también fue excluido del conocimiento científico válido y moderno. Por lo demás, resultó curioso que en su empeño por dar validez a las teorías aristotélicas, desde fines del siglo XII hasta el siglo XVI inclusive, los filósofos y pensadores medievales carcomieron las ideas del estagirita, anunciando o insinuando descubrimientos que darían lugar a la revolución científica paradigmática más importante de la historia de la humanidad. Aparte de Buridán y de Oresme, brillan en la lista autores que fueron defensores y enterradores de Aristóteles: Robert Grosseteste, Roger Bacon, Juan Duns Escoto, Guillermo de Occam y Nicolás de Autrecourt.

Por ejemplo, el obispo Robert Grosseteste tradujo a Aristóteles y por su empeño de defender el método del estagirita, terminó valorando la tautología *modus tollens* como principal estructura de investigación (si la hipótesis es verdadera, entonces la consecuencia debe producirse; no dándose esta, aquella es falsa). Ante el enfoque deductivo de la lógica formal comenzó a sobrevalorarse la inducción falsatoria; así, Roger Bacon pretendió unificar la ciencia dentro de un sistema teológico, pero terminó defendiendo el enfoque empírico; en tanto que Juan Duns Escoto, asumiendo que las verdades inductivas serían contingentes y expresarían generalizaciones observacionales, fijó los fundamentos de un método inductivo constitutivo de la base de la inducción que John Stuart Mill explicitaría en el siglo XVIII.

3. Aristóteles y la evolución de la democracia ateniense

A inicios del siglo VI antes de nuestra era, Solón –uno de los siete sabios de Grecia- creó un sistema político anti-oligárquico anulando los suntuosos privilegios de linaje y reconociendo los derechos básicos de pequeños agricultores y artesanos sin tierra. La *timocracia* de Solón estimulaba la participación popular según la clase económica de cada individuo. Los hombres elegían funcionarios de gobierno y, si tenían recursos, podían ser elegidos como magistrados. Al parecer, la influencia de Esparta como modelo timocrático por excelencia, fue decisiva; en tanto que *timé* (τιμή) significaba evaluación, estima, valor y precio; pero también honor, consideración, dignidad, magistratura y autoridad[5].

Solón creó la Asamblea Popular ateniense, la *Ekklesía* (έκκλησία), como instancia que fue el origen de la democracia aunque con ciertas restricciones. Los ciudadanos de alguna de las cuatro clases sociales de la ciudad, elegían

5 *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I, p. 532.

a los arcontes y dilucidaban con sus pares, temas de política interior y exterior, políticas de gobierno, legislación y ejercicio jurídico. Pero, para que tales deliberaciones fuesen válidas, se requería la sanción del Consejo de los Cuatrocientos, creado también por Solón, y la conformidad del Areópago, que era el poder oligárquico de los eupátridas, restringido ulteriormente en sus atribuciones por el legislador. Solón implementó reformas sociales para favorecer a los pobres, limitar el embargo de las tierras e impedir la esclavización por deudas. Estableció condiciones explícitas que regularon el matrimonio, la sexualidad y las obligaciones concernientes a la paternidad. Sus decisiones fueron elocuentemente elogiadas en la obra ética de Aristóteles.

A principios del siglo VI antes de nuestra era, Clístenes reestableció la composición, atribuciones y funcionamiento de la *Ekklesía* (ἐκκλησία). Su revolución dio lugar a lo que se ha conceptuado como la primera concreción política efectiva de la democracia *directa*. Fueron los ciudadanos de Atenas quienes forjaron el gobierno popular constituyendo a la *polis* (πόλις) como la unidad estatal del régimen democracia. En Atenas se crearon formas políticas de largo y fuerte impacto, a pesar de la exclusión pública de las mujeres, los esclavos y los extranjeros; y a pesar de la negación de los derechos de ciudadanía de las personas menores de 18 años. Con todo, a mediados del siglo V hubo alrededor de treinta mil ciudadanos adultos, varones, nacidos en Atenas, libres y de padres atenienses que protagonizaron la primera gran aventura democrática en la historia política de Occidente.

En la revolución popular de Atenas el año 508 antes de nuestra era, Clístenes instituyó el concepto de *isonomía* (ισονομία) de manera que cualquier ciudadano pudiese acceder a las funciones políticas y al ejercicio de sus derechos como asistir a la Asamblea Popular. Además, forjó un cambio revolucionario con una nueva distribución de las tribus y los *demos*. La isonomía concibió la igualdad ante la ley y la equivalencia de prerrogativas civiles y políticas; contraviniendo la discrecionalidad que mostrarían algunos gobernantes autócratas. Un siglo antes de Clístenes, Solón fijó los principios democráticos; sin embargo no tuvieron continuidad y fueron abruptamente diluidos por gobernantes oligárquicos y tiranos. Aristóteles criticó como formas depravadas de gobierno, la oligarquía y la tiranía, pensando un sistema mixto como el mejor con la democracia como su eje central.

La concepción aristotélica referida a que la razón es el tribunal universal que dicta cuáles son los contenidos teóricos verdaderos y cuáles son las acciones moralmente buenas radicadas en el justo medio; tiene relación con la

idea política de Solón de elegir por sorteo proporcionalmente según su clase social, a los ciudadanos de la *Ekklesía* (έκκλησία) para que fuesen miembros del Consejo de los Cuatrocientos. La idea de que todo ser humano, por ser tal, gozaría de la capacidad deliberativa para decidir dialógicamente en uso pleno de la razón; justifica el sorteo como medio para elegir tanto a los miembros del Consejo de los Cuatrocientos como a los miembros del Areópago, superando en este caso, su viejo contenido elitista y preservando, no obstante, una representación inclusiva de las cuatro clases sociales tradicionales de la ciudad.

Hubo cuatro tribus que constituyeron la vieja aristocracia ateniense. La tribu fue denotada con la palabra *phylé* (φυλή)[6] que indica una porción de pueblo, tropa, batallón, clase, género o especie. Fueron las tribus griegas de los aqueos, dorios, jonios, eolios, arcadios y pelasgos las que hablaban variantes del griego antiguo; de modo que la tribu se componía de fratrias con lazos de sangre compartiendo variantes dialectales. En Atenas, para ser ciudadano había que ser parte de una fratria que tenía sus propios magistrados (encabezados por el fatriarca), dándose en su interior, ritos religiosos y actividades sociales como banquetes y cultos cívicos.

En suma, como proclamó Aristóteles, todo ciudadano ostentaría la aptitud deliberativa fundada en la razón, en tanto que el Consejo -*Boulé* (βουλή)- evocaba significados universales de deliberación, voluntad, determinación, parecer y plan. La confianza en la razón de cualquier ciudadano se extendió también al tribunal llamado *Heliea* (ήλιαία, traducido como "reunión"), que como instancia jurídica, agregó a seis mil griegos para que juzgasen todo tipo de casos de mínima cuantía, contando con el apoyo de la reserva de mil ciudadanos llamados heliastas[7].

4. Las principales ideas políticas de aristóteles

Para Aristóteles, la ciudad-Estado constituía la comunidad perfecta, la unidad que cristalizaba la finalidad -*telos* (τέλος)- que da sentido y explica su existencia. La *polis* (πόλις) era en acto, el fin de un proceso de plasmación de sus potencialidades latentes: unidad *autónoma* y *autárquica* dentro de la que el hombre y el gobierno realizarían su naturaleza plenamente. La ciencia de la ciudad dirigiría todo filosóficamente, de modo que las cosas humanas lograsen la perfección[8]. La dominación no solo sería necesaria; sino *buena*, ejerciéndola

6 *Diccionario griego-español ilustrado,* Vol. I, p. 575.
7 *Diccionario griego-español ilustrado*, Vol. I, pp. 105, 160, 238.
8 *Ética a Nicómaco*. I, 2. 1094a, 18-28. Las referencias son de ediciones príncipe mencionadas por Julián Marías.

sobre los seres inferiores por naturaleza, de modo que el gobierno legal fuese compatible con la dignidad del súbdito. Según el estagirita, gobernar implicaría relacionar dos sujetos: el que rige y el que es regido, para lograr una obra común según el destino y la jerarquía de cada miembro.

La finalidad de la *polis* radicaría en la autonomía del gobierno y la autarquía de su estructura[9]. La autonomía refiere la posibilidad de establecer racionalmente, el conjunto de su normativa; mientras que la autarquía es la determinación por derecho propio según decisión soberana del régimen, de tomar decisiones económicas, políticas y morales que permitan realizar la autosuficiencia y la estabilidad de la comunidad, en procura de una vida buena y digna para la mayoría de la ciudadanía. En este caso, la división de las leyes como "naturales" *-physis* (φυσις)- y "convencionales" *-nomos* (νόμοι)- se diluiría, al abandonar Aristóteles el supuesto platónico de hipostasiar el ideal del mundo de las esencias como modelo que constituya toda realidad de existencia contingente.

El gobierno en cualquiera de sus expresiones es *justo*, si en quien lo ejerce prevalece la virtud y el cumplimiento de los derechos cívicos. Por eso la máxima injusticia es la del tirano, reprimiendo, persiguiendo o eliminando a los hombres que descuellan[10]. El gobierno justo ejercido por un rey y varios patriarcas, tanto sobre los esclavos y mujeres como sobre los hombres libres, cumpliría los designios de la naturaleza para cada *cosa*[11]. En la relación heril y en la relación de dominio del varón sobre las mujeres, la virtud se realizaría en la "natural" aptitud patriarcal para *dirigir* las cosas y a las personas, predisposición ratificada en el logro masculino de la riqueza. Se trataría de reinar sobre los seres vivientes, sobre el cuerpo del señor y su apetito, de modo que las relaciones conyugales en su casa le provean descendencia y autarquía, subordinando a su mujer y sometiendo a sus esclavos para beneficio y felicidad de todos. En tal contexto, cualquier desliz sexual que se produjese con alguna hetaira, no tendría sino el pintoresco carácter de la narración de una anécdota señorial para presumir frente a otros patriarcas.

Si bien el buen gobierno heril preserva la propiedad y consolida los intereses políticos de la ciudad, no se compara al gobierno ejercido entre hombres libres. Paralelamente, existe una analogía respecto del mandato que ejerce el

9 *La política,* III, 1. 1275b. La numeración corresponde a la edición de las obras de Aristóteles realizada por la Academia de Berlín a dos columnas (a y b) y cinco volúmenes, entre 1831 y 1870. El número romano corresponde al libro, después está el párrafo y, finalmente, la columna en la página respectiva. La edición mencionada es referida por Julián Marías en su traducción directa del griego en la edición bilingüe citada en la bibliografía.

10 *La política*, III, 17. 1287b.

11 *La política,* III, 13. 1284a.

señor frente al esclavo y su comportamiento frente a una prostituta; en tanto existiría otra analogía en el comportamiento frente a los ciudadanos libres y la conducta ante la esposa principal y las concubinas dedicadas a ofrecer bienestar y placer al amo. El señor que realiza la virtud –*areté* (αρετή)- desplegaría conductas diferentes según quiénes sean los demás, gracias al conocimiento que dispondría y porque sería capaz de modular el arte del mando, dirigiendo convenientemente a los conciudadanos, a la esposa, a sus mujeres, hetairas y esclavos. En cada caso, realizaría la virtud propicia según el destinatario para beneficio mutuo y en procura de la subordinación de quien corresponda[12].

Aristóteles concibe que se debe reservar las magistraturas más egregias no solo a las personas de mayor virtud –*areté*- sino a quienes evidencien la capacidad más alta para acrecentar su riqueza[13]. La virtud del gobernante sería diferente a la del ciudadano corriente, sea amo o no, y consistiría en mandar a sus iguales porque ha aprendido a obedecer a los gobernantes: nadie podría mandar bien si antes no hubiese aprendido a obedecer[14].

Como toda Constitución Política del Estado supone una ingeniería, se trate de una monarquía, una aristocracia o una democracia, Aristóteles las concibe como construcciones legales, en general, bien articuladas y legítimas para definir las características de la vida política. Por lo tanto, es recomendable aceptarlas espontáneamente, renunciando sin embargo, a la pulsión de tónica idealista de cambiar cualquier orden constituicional ejemplar –no depravado- en aras de un modelo teórico perfecto. Basta que una Constitución promueva la estabilidad, la regularidad y la permanencia, para que sea valiosa. Por lo demás, aparte de los tres regímenes "normales" (la monarquía, la aristocracia y la democracia) y las formas decadentes respectivas (la tiranía, la oligarquía y la demagogia) cabe destacar lo siguiente sobre el ejercicio de gobierno:

1. *El ideal monárquico, absoluto y perfecto.* Lamentablemente solo existe en teoría o en la ficción, porque para realizarse, un dios tendría que gobernar a los hombres. No existe ni existirá la virtud perfecta de un monarca infalible ni de una comunidad universalmente feliz. Aun los esfuerzos de Aristóteles por educar a Alejandro Magno fueron infructuosos por la conducta de su tutorado ante la conquista de grandes tesoros, poder inmenso y mujeres inacabables.
2. *El régimen republicano deseable por sí mismo.* Se trata de lo que se ha denominado "democracia" -*politeia* (πολιτεια)-. Implica el equilibrio

12 *La política*, III, 4. 1276b-1277a.
13 *La política,* II, 11. 1275a.
14 *La política*, III, 4. 1277a-b.

alcanzado y mantenido especialmente por las clases medias, de manera que frenen y restrinjan las tendencias de los grupos oligárquicos, además de los excesos motivados por los intereses de las facciones populares.

3. *El mejor régimen combinado*. Se trata de cualquier mezcla de elementos monárquicos, aristocráticos y republicanos. Son regímenes estables que vale la pena precautelar y mantener porque están equilibrados, gozando de una apropiada dirección política con la posibilidad de evitar toda forma de sedición -*stases* (στάσης)- incluyendo la rebelión, la convulsión y cualesquier transformaciones políticas intempestivas.

Cabe, finalmente, referirse a la noción aristotélica de crematística como actividad *antinatural***.** El dinero serviría con pertinencia, según el estagirita, para que los objetos se intercambien por valores ampliamente aceptados y usados. Sin embargo, esto sería adecuado y natural solamente en tanto refiriese la economía doméstica, el consumo y el cambio en pequeña escala. Los efesios y persas inventaron el dinero para usar las cosas según su finalidad e intercambiarlas con un mediador de consenso, incluyendo la participación natural y moral de esclavos y mujeres.

La crematística, al contrario, se opondría a lo natural porque expresaría las tendencias de lucro; se trata de una forma extraña de riqueza deletérea y no productiva que generaría paradojas como morir de hambre pese a tener ingentes cantidades de metálico. Es decir, su objeto es el dinero por sí mismo y su más radical concreción, la usura, no tendría límites. Para Aristóteles, aun el trabajo asalariado constituiría una variación crematística porque al cumplirse ciertos oficios mecánicos o desarrollarse algunas faenas corporales remuneradas, no se actualizaría la *natural* disposición para hacerlo, sino se consumaría la tendencia a acumular dinero, distorsionando la comprensión y el ejercicio de cada actividad laboral. Por ejemplo, que una hetaira acumule dinero por la explotación de su cuerpo implicaría una actividad contra natura, atrapada en las redes de la ambición inmoral, avara y deleznable de acumular metálico sin sentido ni mesura.

5. Contexto de la filosofía de la esclavitud

Aristóteles ofrece con perfecta coherencia, una explicación consistente sobre el sentido, alcance, fundamento y necesidad de las relaciones heriles establecidas entre el amo y el esclavo. En particular, lo hace en el primer libro de *La política*. La Grecia antigua en el tiempo clásico de la filosofía fue un mundo servil con al menos setenta mil esclavos en Atenas. En sus orígenes, la relación heril apenas se distinguía; en la época de *La Odisea* –siglo VIII antes de nuestra era-

el término *drester* (δρεστερ) denotaba "alguien que trabaja o sirve", sin que el hombre libre se diferencie taxativamente del que no lo era. El término *doulos* (δούλος) prevaleció en el siglo IV antes de nuestra era, traduciéndose como "esclavo"; aunque hubo otras palabras similares. El término *ilota* (ειλώτας) en Esparta denotaba un esclavo con familia, dedicado a la agricultura, con la posibilidad de liberarse en conjunto y que refería la categoría de *siervo;* similar situación se dio en Tesalia donde la palabra *penestai* (πενέστες) fue la más usada y en Asia Menor tuvo preeminencia el término *laoi* (λαώι).

Aristóteles asume la existencia original de una desigualdad antropológica estructural: se trata de la naturaleza del esclavo. En teoría, el esclavo es *por naturaleza*, no por convención. La naturaleza -*physis* (φυσις)- de un ente se da según su finalidad. Ser de cierto modo implica mantener un movimiento constante hacia una meta, puesto que todo es *siendo*. Tal movimiento patentiza y hace real lo posible, según los límites cronológicamente establecidos dirigiendo el estatuto categorial de los objetos hacia la finalidad -*telos* (τέλος)- que les corresponde. Los objetos adquieren la plenitud de "ser así" y son lo que "deben ser" cuando existen *perfectamente* dirigiéndose a la perpetuación de su valor y sentido: así realizan su "naturaleza".

Que Aristóteles haya pensado la naturaleza del esclavo como inferior a la del amo, y el sentido de su existencia se realice como "ser para otro"; se explica porque en Atenas -desde el siglo VI antes de nuestra era- hubo un notorio incremento de la demanda de esclavos, dada por la privatización de la propiedad de la tierra, el fomento de la producción mercantil y la falta de fuerza de trabajo. Porque Atenas atrajo una ingente población, con alta demanda de ingresos líquidos de las élites, tal contexto económico y político explica cómo los esclavos fueron piezas imprescindibles para el buen gobierno político y para la vida moral de la colectividad.

"La *naturaleza* es lo que cada cosa es, una vez acabada su generación"[15]. El esclavo perfecto es el que cumple la finalidad hacia la cual su naturaleza le impele a *ser así*, el que consiente que exista la esclavitud, y que obra y actúa según lo que realiza *siendo*. Para el estagirita, los esclavos deberían practicar su destino de obedecer y actualizar la perfección de su mismidad. viviendo placenteramente su ser, puesto que "a cada uno le produce placer aquello que está adecuado a su naturaleza"[16]. Sin embargo, lo particular del esclavo es "vivir como no quiere"[17]; puesto que está ubicado en relación con los demás,

15 *La política*, I, 2, 1252b. 30-34.
16 *La política*, V, 7. 1342a.
17 *La política*, VIII, 2. 1317b.

por debajo de los hombres libres y por encima de las bestias. Es en tanto y en cuanto cumple lo que el buen gobierno de la relación heril establece unilateral y absolutamente: hacer lo que su amo quiera y ordene.

En el Ática, los esclavos no podían formar una familia y la relación heril era personal y fundada en una eficaz coerción extraeconómica. Había esclavos en diversas actividades; desde los que trabajaban en las minas descansando solamente cinco días al año, a gran profundidad de la tierra en angostas y bajas galerías con aire enrarecido y luz tenue; hasta los esclavos que se hacían pasar por hombres libres con consentimiento de sus amos y efectuaban encargos administrando capitales monetarios de alta cuantía, por ejemplo, compraban y vendían mercancías en misiones ultramarinas. Por lo demás, hombres y mujeres servían como domésticos en la casa principal como "propiedad animada" de los amos. Satisfacían los deseos sexuales de sus señores y señoras, que los disponían para diversión y servicio de los invitados y amigos en relaciones hetero y homosexuales y en diversas perversiones, incluidos los castigos corporales para su cruel solaz. Las esclavas jóvenes eran alquiladas en casas de diversión rentables, dándose también el alquiler de la fuerza de trabajo de los esclavos fuertes; en tales casos, los señores cobraban el salario de los esclavos como si se tratase de personas libres.

Tener esclavos no era privativo de los grandes latifundistas, productores y comerciantes; aunque solo ellos podían contarlos en cantidades considerables. También los pequeños mercaderes, los campesinos con escasas tierras y los artesanos de mínimos recursos, adquirían uno o varios esclavos para colmar sus expectativas de beneficio *legítimo* dada su *superior* naturaleza de amos. Muchos esclavistas griegos creían que el esclavo no merecía un nombre, un apodo bastaba y mejor si tenía relación con el lugar de procedencia. Tampoco se permitía creer en el testimonio de un esclavo y si en un proceso era imprescindible su palabra, se la tomaba en cuenta solo si se la obtuvo bajo tortura.

Los esclavos-agentes administraban los negocios del dueño, usualmente dirigiendo a otros esclavos. Tenían prerrogativas para formar una familia y pretendían la manumisión a largo plazo, para lo que hacían lo que su iniciativa y voluntad les permitía y aconsejaba. Servir con solicitud al patrón para que algún día les otorgue la libertad, era el principal incentivo para obedecerle y complacerlo con buen talante. Los esclavos con familia vivían desvinculados de sus compradores, tenían actividades artesanales o mercantiles y debían entregar una suma determinada de dinero a sus patrones.

En los *ergasterios* o talleres de producción metalúrgica, armamentista y de curtido, se obtenía los mayores beneficios del trabajo de los esclavos. La

construcción, la producción artesanal y artística aun en pequeña escala, generaba pingües beneficios si se realizaba empleando esclavos. Los escitas en Atenas mantenían la estabilidad ciudadana como arqueros del orden, inclusive montando a caballo. Cumplían funciones como carceleros, torturadores y verdugos de otros esclavos. Entre las funciones administrativas más importantes se contaba ser heraldo, escriba, secretario de archivo público o contador. Que existieron múltiples formas económicas de la esclavitud; que se diferenciara el servicio público de la servidumbre doméstica; que la esclavitud se realice en contexto urbano en los ergasterios, que haya existido infinidad de oficios y funciones de los esclavos como dulos u oicetas por ejemplo, muestra que se dieron relaciones diversas entre amos y esclavos, con amplia difusión y variedad social.

Artistóteles expresa de manera taxativa lo que socialmente se asumía implícitamente: el esclavo era una propiedad, carente absolutamente de gobierno sobre sí mismo y postrado en un indefinido y radical desarraigo. Sería una realidad inmediata necesaria, y su presencia cotidiana se toleraría solamente por el requerimiento del trabajo que desplegaba beneficiando a la *polis* (πόλις), e inmediatamente, a quien debía su vida: al amo.

Gestionar la vida del *otro* -del esclavo- incluía organizar las actividades, labores, habilidades y sometimiento apreciado por los patrones, al grado que hubo amos atenienses que fueron castigados con el destierro temporal por golpear a sus esclavos hasta matarlos. Que en tal contexto económico y jurídico se explicite la filosofía de Aristóteles, corrobora la idea hegeliana de que el pensamiento se despliega indefectiblemente *post festum*.

Pese a tener conciencia de su valor económico y a pesar del juramento hipocrático, los médicos podían negarse a atender a los esclavos. Usualmente, si no los atendía otro esclavo, se los dejaba morir. Era parte de la "norma de la casa" –la *economía*- elogiada por Aristóteles aunque con reparos, que los esclavos cumpliesen funciones de nodrizas, institutrices y ocasionalmente de maestros y médicos. La cotidianeidad doméstica femenina incluía lavar, coser, limpiar y moler y, con suerte, hilar y tejer; por su parte, los varones araban, guardaban el ganado, construían y todos acompañaban al amo llevando sus armas en tiempo de guerra; también formaban el séquito de prestigio en los paseos del señor por la ciudad en tiempo de paz. Si al amo se lo condenaba al castigo, podía entregar a su esclavo para que a él se ejerza la tortura; si se constataba la inocencia del demandado y el esclavo moría, al amo se le daba una compensación económica. Además, hubo esclavos remeros y marinos y solo si se resolvía su manumisión en bloque, podían posteriormente cumplir tareas en los rangos inferiores del ejército.

Los ilotas de Esparta eran siervos obligados a entregar el producto de su trabajo agrícola a sus señores, tenían derecho a poseer casa, enseres y ropa, alimentos, aperos, ganado e instrumentos de producción. Vivían con autonomía y vínculos de comunidad, por lo que les fue más fácil organizarse para protagonizar revueltas e incendios. Una importante fue del año 465 antes de nuestra era. En el ámbito de influencia de Atenas, la Liga de Delos, se cuentan sublevaciones de los pobres en Corinto (392) que mataron y se repartieron los bienes de los ricos, y en Argos (370) donde los azotaron en un contexto de indigencia generalizada. La caída de Esparta dio lugar a la mercantilización, el lujo desmedido y la concentración de la tenencia de la tierra.

El término usado para referirse a los cuadrúpedos -*tetrápodo* (τετράποδο)- generó otro para denotar a los esclavos: *andrápoda* -ser con pies de hombre (ανδράποδο)-. A los esclavos que habían tratado de escapar, se los marcaba con un hierro candente en la frente, remarcando su proximidad con el ganado. Hubo varios castigos habituales: se los privaba de alimento, se les obligaba a realizar trabajos forzados en las minas, se los extendía en bloques de madera y frecuentemente por petición del amo, otro esclavo verdugo arrojaba a la víctima a un calabozo donde no podía acostarse, sentarse ni enderezarse durante días. Siendo los ilotas de Esparta un patrimonio de la *polis* (πόλις) y no una propiedad privada, se declaraba un día cada cierto tiempo, como el momento legal para asesinarlos. Los jóvenes nobles los tenían como objetos móviles de tiro al blanco. En Atenas, se limitaron los excesos contra los esclavos. Inclusive, podían apelar a las autoridades y ser protegidos en la sacralidad del templo de Teseo; después eran revendidos aplicándose una sanción al amo si hubiese cometido tratos despiadados.

El esclavo apenas era ligeramente superior a un animal, aunque participaba en el gran comercio ultramarino u ofrecía entretenimiento en los prostíbulos. Se trate de guardianes del orden, de ilotas o andrápodas, mineros clavados en la explotación extrema o substitutos de sus amos para la tortura; su plus-trabajo fue imprescindible para la sociedad antigua, lo mismo que sus actividades artísticas y administrativas. El inventario de las actividades de los esclavos atenienses incluía desde las más rudas con desgaste abusivo del cuerpo; hasta las más técnicas con notorio conocimiento productivo. Sin embargo, en todas prevalecía el servilismo. Que Aristóteles lo justifique abogando que la ocasión daría al esclavo la perfección de su naturaleza en el despliegue de trabajo, evidencia el imaginario colectivo prevaleciente en la época. Es el prejuicio de que los esclavos eran producto de la naturaleza, partes necesarias de un orden mayor, de un mundo donde su naturaleza inferior moral y políticamente -también debajo de los extranjeros- definía su esencia, deleznable pero necesaria.

La forma usual de esclavización era por importación de colonias de reclutamiento como Iliria, Tracia y Libia. En las ciudades conquistadas, solo se reducía a la esclavitud a las mujeres y a los niños, aunque la guerra otorgaba derechos sobre los hombres. No fue frecuente la esclavitud de nacimiento, aunque para que un esclavo fuera manumiso era necesario que haya tenido hijos. A quienes se casaban en contra de la ley, faltaban al pago de impuestos, siendo metecos o libertos, se los vendía como esclavos aunque fueran griegos. Desde Solón sin embargo, la esclavización por deudas fue anulada para los ciudadanos atenienses.

En las relaciones de convivencia social concurren tanto la naturaleza de los actores -*physis* (φυσις)- como la fortuna -*tyké* (τύχη)- y el tiempo -*krónos* (χρόνος)-. Dado el azar, en el transcurso del tiempo, es posible que un esclavo sea manumiso por decisión del amo; inclusive se dio el caso de Hermias, amigo y protector de Aristóteles, que de ser esclavo y eunuco llegó al poder supremo por su valía y gracias a la buena fortuna. Tales contingencias *históricas* son concreciones temporales que pueden o no coincidir con la natural disposición a efectuar labores serviles. Si lo que es en acto coincide con las naturalezas del amo y del esclavo, se realiza a plenitud la justicia y la necesidad; es decir, los actores y las cosas logran la finalidad -*telos* (τέλος)- de su esencia. Cruzando las variables *contingencia histórica* y *naturaleza* es posible leer en el discurso aristotélico la combinación de las siguientes posibilidades:

1. *La esclavitud perfecta*. Es justa, conveniente y satisfactoria para los intereses colectivos. En la formación social aparece como legal y legítima en la historia. Son esclavos en los hechos, quienes tienen la naturaleza constitutiva de *ser para otro*; siendo amos quienes ostentan la predisposición nativa para el mando y el gobierno.
2. *La esclavitud aberrante*. Cuando se esclaviza a quienes no tienen una naturaleza de esclavo, no existe provecho común. Falta la *phylía* (Φίλια) es decir, la tendencia a la perfección a la que toda naturaleza es espontáneamente proclive. Resulta aberrante también la relación heril en la que el amo no tiene una natural tendencia a la superioridad y potestad.
3. *La esclavitud potencial*. Es una reserva histórica para el desarrollo de las potencialidades humanas de los ciudadanos libres que haya esclavos por naturaleza todavía no sometidos a la servidumbre. De manera espontánea el orden de las cosas prevé el futuro desarrollo cultural de quienes descollarían por su supremacía.
4. *La esclavitud bloqueada*. Que no se esclavice a quienes carecen de naturaleza de esclavos, supone relaciones libres sin esclavos. Recíprocamente, según

Aristóteles, las sociedades que carezcan de señores que ostenten carácter y naturaleza de amos, condenan a la colectividad a un movimiento cultural y político carente de valor civilizatorio.

Que pese a la naturaleza del esclavo, remoce en él su condición de *ser para otro*, explayando la pasión o la ausencia de hábito heril, genera anomalías históricas. Tales son, por ejemplo, que un hombre apasionado con cuerpo de esclavo se niegue a ser regido por un amo, dados sus deseos, temores, rebeldía, odio, celos, orgullo, arrogancia y brío. También es posible que las costumbres previas sin servidumbre explícita, influyan para que una persona con alma de esclavo se niegue a cumplir las tareas para las que existe. En tales casos, dado el caso de una guerra que lo esclavizó, según Aristóteles, el amo debería ejercer en el esclavo una coerción justa, necesaria y sabia para que el orden real cobre sentido y plenitud, ocupando cada actor el *lugar natural* que le es propio como ser en el mundo. El mismo criterio se aplica a las hetairas como Filis, dada su naturaleza de meretrices, su existencia cobra sentido cuando cumplen su trabajo a cabalidad y satisfactoriamente, sin rebosar en lo mínimo los límites de su naturaleza de cortesanas.

Las anomalías de los amos conciernen especialmente a la falta del carácter que deberían cultivar los ciudadanos libres. No ostentan un alma forjada para el mando ni para la dirección de sí misma ni de los demás, en especial de los esclavos y las mujeres. Son amos incapaces para tomar decisiones políticas con voluntad y convicción, inhábiles para la vida política agonística y carentes de iniciativa para la acción asertiva, ocasionando graves consecuencias al bien común. En el ámbito doméstico, su casa y familia carecen de autoridad y señorío; y no pueden desplegar una adecuada predisposición psíquica para el ocio que es la condición de la vida contemplativa, la práctica de la virtud y el esplendor de la personalidad. Para Aristóteles, el cuerpo que no exprese una mesurada alimentación, ejercicio dosificado y saludable, y la carencia tanto de esfuerzo físico extenuante como de trabajo corporal coaccionado, carece de la proporcionalidad, belleza y gallardía que son propias del cuerpo del amo.

6. La esclavitud como epítome del dominio patriarcal

Para Aristóteles, solamente quienes practican el ocio están en condiciones materiales de realizar la virtud –*areté* (αρετή)-, la vida contemplativa y la acción política. El ocio posibilita el buen gobierno y el bien común para la consecución de la plenitud individual y colectiva[18]. Solo los ciudadanoes

18 *La política*, IV, 10, 1330a.

que dispongan de propiedades, incluidos los esclavos por supuesto, están en condiciones de dedicar tiempo de su vida al ocio. En este sentido, la deleznable ocupación con los *negocios* (negación del ocio) solo se justifica si sirviese para acumular riqueza suficiente que permita ulteriormente dedicarse al ocio. La virtud –*areté*- de la ciudad discrimina a los esclavos[19] y a quienes realizan trabajos asalariados –incluidas las hetairas- imposibilitándoles del ocio[20]. Por lo tanto, es errado para el ciudadano libre suponer que los trabajos extenuantes consolidarían su naturaleza superior[21], debiendo afirmarse taxativamente que varias actividades degradan, siendo propias de naturalezas ínfimas. Además, según el estagirita, el cultivo de las artes y las ciencias es recomendable para los amos de la ciudad, solo con mesura racional.

El ocio hace posible la vida superior y teorética dedicada a la contemplación de la verdad. El placer que procura es privilegiado ante cualquier gozo producido por zarandear a alguna hetaira. Se trata de acciones felices, estables y seguras, cultivando la virtud y el bien en sus más excelsas manifestaciones. El ocio hace posible la vida política, permitiendo al ciudadano libre alcanzar la plenitud de ser humano y animal social, apto para la vida moral individual y colectiva. Por el contrario, privar al hombre libre del ocio, sea permanente o temporalmente, lo degrada, condenándolo filosóficamente a estar al lado de esclavos, trabajadores y prostitutas.

Según Aristóteles, el cambio puede ser substancial, cualitativo, cuantitativo o espacial. El cambio sustancial consiste en *llegar a ser* y *dejar de existir*; por ejemplo, que nazca un hombre o una estatua se haga añicos. El cambio cualitativo refiere la alteración, por ejemplo, de una planta frente a la luz o de una vela en un medio caliente o frío. El cambio cuantitativo refiere la transformación relacionada con el crecimiento y la disminución. El cambio de lugar entendido como movimiento, se consuma como mutación del espacio ocupado.

Los cambios también afectan al alma y la naturaleza de las personas. Aristóteles es enfático, por ejemplo, en restringir el nocivo contacto de los niños con esclavos que los instruyan, atiendan o acompañen. El alma servil del esclavo puede desplazarse al alma en formación del niño y sucitar en él una transformación substancial mediante la cual la educación se convertiría en un eficaz medio de deprabación del educando, transmitiéndole una forma servil de ser, inclinándolo a lo impropio y prohibido. Para el estagirita, los

19 *La política*, IV, 15. 1334a.
20 *La política*, V, 2. 1337b.
21 *La política*, V, 3. 1338b.

niños de hogares limpios, pudientes y libres, para consolidar sus almas de señores, deberían alejarse de los esclavos[22].

Como objetos sexuales para otro, los esclavos confiesan también cuál es el lugar social análogo de las hetairas. Nada de lo que ellas hiciesen tendría valor educativo ni se constituiría en un modelo para las niñas que las observasen. Si Aristóteles tuviese alguna relación sexual con Filis, tendría que hacerlo evidenciando taxativamente el señorío del amo frente a la prostituta, de modo que sea ejemplo para forjar el carácter masculino y patriarcal de sus hijos como futuros señores. Respecto de las niñas que fuesen hijas de ciudadanos libres, ver o suponer que sus padres mantengan relaciones sexuales con hetairas tendría consecuencias nocivas y deleznables como la influencia que eventualmente podría ejercer un esclavo cumpliendo tareas de tutor. Las niñas asumirían el lugar de la prostituta como una opción futura para ellas mismas, destruyendo el carácter estamental y restringido de la sociedad ateniense que les reserva, por ejemplo, el digno lugar de esposa principal en un hogar honorable.

El esclavo como la prostituta existen para exclusivo beneficio o gozo de *otro*, para que el amo o señor adquiera plenitud en su ser moral y político, plasmando su naturaleza superior. Desde el punto de vista ético, gracias al empleo de la palabra, el ciudadano libre puede verbalizar la verdad, señalar lo justo y discernir el bien del mal. Explotar a un esclavo o usar a una cortesana no es moralmente censurable, aunque debería hacérselo orientándose con la práctica cotidiana de la virtud –*areté* (αρετή)- de la medianía: nada en defecto ni en exceso, todo en el punto medio equidistante donde cabe la única respuesta justa y razonable.

Políticamente, el ciudadano se realiza en cuanto habita en ciudades, se somete a la ley, produce ciencia, arte, religión y civilización, dedicándose a la construcción de sociedades civiles con regímenes políticos preservados y seguros[23]. En la sociedad civil fija relaciones de convivencia para una vida feliz y dulce, de modo que explaye la virtud sin límites[24]; es decir, para que viva bien. Consolida derechos políticos, delibera los asuntos públicos[25] y toma responsabilidades de gobierno o autoridad[26] según la cuantía de su riqueza y de las virtudes que ostenta. La vida de ningún ser humano tendría sentido en soledad, la que es propia únicamente de los dioses y las bestias; en tanto que la práctica de la virtud redime al hombre de ser impío y salvaje.

22 *La política*, IV, 17.1336b.
23 *La política*, III, 4. 1276b-1277a.
24 *La política*, VI, 11. 1295b.
25 *La política*, III, 1. 1275b.
26 *La política*, III, 5. 1278b.

Si hubiese hombres libres degradados a la excesiva indigencia, quedarían próximos al ser de los esclavos y la alimaña social. Tan grave es la extrema pobreza. que origina distorsiones políticas en contra de la realización humana, desnaturalizando el régimen e hirbiendo el caldo de cultivo de la sedición, en contra de lo regular y estable; es decir, en oposición a lo más detestado por la mentalidad conservadora de Aristóteles.

7. Ética y política, esclavos y sujetos subalternos

La experiencia de Atenas motivó a Aristóteles a que afirme que los esclavos serían de tantas clases cuantos sean los oficios que desempeñan[27]. No obstante, la experiencia de Esparta influyò para que afirme que la labor más adecuada para ellos sería la agricultura[28]. Con todo, el esclavo quedaría siempre como una posesión animada existente para ser regido por el ciudadano libre, un instrumento para la acción y la vida, sin que se posea a sí mismo. Pertenecería a otro de modo total: al amo, a la casa y a la *polis* (πόλις) recomendando el estagirita que se asignasen esclavos a las actividades administrativas subalternas[29].

El esclavo participaría de la razón solo en cuanto reconociese que *es de otro.* Su virtud radicaría en ser un instumento servil; nunca cultivaría una virtud moral como la templanza, la fortaleza o la justicia. Su naturaleza se consumaría al *obedecer*. Al esclavo le faltaría también la facultad deliberativa y la posibilidad de sentir placer en la verbalización argumentativa. Aristóteles cree que, como a las mujeres, la tiranía y el gobierno despótico aparecerían ante los esclavos, como regímenes preferibles en lugar de la democracia[30].

La *virtud*, lo mismo que el vicio, se producirían según el estagirita, por repetición. La virtud admitiría grados, siendo plausible que un hombre sea más o menos justo[31]. El esclavo solo realizaría la virtud al cumplir más o menos bien las funciones de su naturaleza[32], y disponiendo de sus facultades racionales e irracionales para que su actividad sea perfecta. Su virtud haría que la vida razonada lo dirija, forjando el hábito de *ser para su amo*. En cuanto se sepa consciente de este orden "natural", su existencia cobraría sentido y su ser alcanzaría la excelencia.

27 *La política*, III, 4. 1277a-b.
28 *La política*, IV, 10, 1330a.
29 *La política*, VI, 15. 1299b.
30 *La política*, VI, 11. 1313b.
31 *Ética a Nicómaco* X, 2, 1173a 15-28.
32 *La política*, III, 4. 1276b-1277a.

A pesar de que la concepción ética estamental de Aristóteles establece que solo algunos seres humanos –los esclavistas- podrían desarrollar la virtud perfecta, como contrapone la dialéctica hegeliana, en tanto el amo logre plenitud perfecta como ser humano realizando su naturaleza superior; él mismo se convertiría en otro *esclavo*. En este caso, porque se habría convertido en alguien que dependería de la servidumbre que lo favoreciese.

El esclavo que labora en los diversos oficios sería virtuoso, solo en tanto y en cuanto su amo se lo permitiese. La virtud del esclavo sería la virtud del amo, que le posibilitaría ser y hacer. El esclavo no debería ser intemperante ni cobarde en sus oficios; adhiriéndose y participando activamente en la vida del amo. La virtud del amo sería la *causa eficiente* de la suya propia, porque le permitiría actualizar la actividad servil del esclavo y porque dirigiría el sentido de su propio movimiento. También se trataría de la *causa final* porque el objetivo del servicio en última instancia radicaría en facilitar la vida buena del amo.

El esclavo como *propiedad* sería una extensión natural de la personalidad del amo; es decir, la fuente de placer y la ocasión para las buenas acciones del señor. En sentido absoluto, el esclavo no podría ser *virtuoso*, como tampoco lo son los artesanos, los campesinos ni las hetairas. La razón radicaría según Aristóteles, en la ausencia de ocio. El término que usualmente se traduce por virtud –*areté* (αρετή)- primariamente significaba bondad y excelencia. La palabra *êthike* (ηθική) refería el carácter; correspondiendo a *eudaimonía* (ευδαιμονία) florecer: lograr el éxito y la felicidad en la vida gracias a la actividad de excelencia vinculada con la labor intelectual.

Para Aristóteles, la dimensión *racional* del alma humana concierne a las virtudes intelectuales; en tanto que la dimensión *irracional* es propia de las vitudes morales. Que el trabajo esclavo sea útil para la *polis* y la virtud del ciudadano justifique la actividad esclava, implicaría que la *areté* del trabajo manual se realizaría en cumplimiento de las necesidades de la comunidad, siguiendo la noción de *virtud estamental*. La excelencia que cumpliría el esclavo en el trabajo manual, replicable en la labor de artesanos, campesinos y hetairas, no permitiría; sin embargo, lograr de modo absoluto, el placer, la felicidad ni la buenaventura en sentido de la vida libre[33].

El trabajo de los actores mencionados imposibilitaría el ocio como substrato material de la vida ética y política; pero además, impediría la excelencia de la actividad manual como excelencia humana absoluta. Así, la plenitud de esclavos,

33 *La política*, V, 3. 1338a.

artesanos, campesinos y hetairas por naturaleza, radicaría apenas en que sean ajenos a sí mismos, *para que otros sean plenamente*. Tal sería el sentido de la alienación como destino irremediable para los estamentos subalternos, gravitando sobre ellos el conjunto de formas laborales coercitivas, de dominio y sometimiento.

El trabajo manual de los actores subalternos –esclavos, artesanos, campesinos y hetairas- no adquiriría plenitud política ni sería *humano*. Estaría enajenado en su raíz y desarraigado en su apropiación. Si bien los sujetos subalternos emplearían la razón para su eficaz desempeño, para Aristóteles, su saber no sería práctico (ético y político). No les orientaría de modo individual ni colectivo para seguir la *entelequia* de la comunidad. El saber subalterno tampoco sería productivo porque no desplegaría la creación artística ni retórica; y mucho menos sería un saber teórico porque no expresaría el ocio del ciudadano libre. Pese a que el sujeto subalterno *piense*, llegaría apenas a alguna iniciativa complaciente para su amo o señor. Su razón simplemente sería *técnica*, instrumental en el sentido de que lo único que alcanzaría fuese dirigir sus logros según la naturaleza servil de su alma. Los hábitos y las costumbres de los sujetos subalternos nunca realizarían virtudes éticas como la generosidad o la templanza. Si bien sus intereses les motivarían a conservar las relaciones de servidumbre, la *eudaimonía* entendida como el florecer del alma racional (virtudes dianoéticas) e irracional (virtudes éticas) también les estaría vedada.

8. Filosofía de síntesis perfectas, imperfectas, latentes y riesgosas

La *entelequia* (εντελέχεια) en Aristóteles es el proceso de movimiento de todo ente que lo dirige a la plenitud de su naturaleza o la perfección de su ser. Se trata de la actividad definida por el estatuto de cada cosa, orientada a un fin y que realiza lo que es en cuanto tal, de manera cabal y absoluta, uniendo materia y forma en una totalidad buena y bella. Sobre qué actores concurrirían en las relaciones sociales, de manera que el ciudadano libre interactúe con las mujeres y con los esclavos, realizando la *entelequia* de cada quien, Aristóteles sugiere lo siguiente:

En el caso del esclavo

* Combinación perfecta de materia y forma. Un cuerpo fuerte, apto para las labores manuales y físicas unido a un alma inferior sumisa, reconoce su ser para otro y la finalidad de servir a un alma superior. Es la base para lograr históricamente, una relación heril ideal y perfecta.
* Forma esclava en síntesis con un cuerpo impropio. Cuerpo débil, quebradizo, incapaz de realizar cualquier faena manual, unido a un

alma inferior que reconoce su ser servil para otro, genera labores esclavas restringidas por la imposibilidad material. La eficiencia de la esclavitud se restringe a la habilidad intelectual y eventualmente artística del esclavo.

* Materia esclava unida a un alma libre. Un cuerpo fuerte esclavizado, apto para las labores manuales y físicas queda unido a un alma libre que no acepta ni asimila la naturaleza inferior destinada a servir a otro. Se constituye en el origen de diversas rebeliones sociales, de los desequilibrios, la disconformidad, la ausencia de estabilidad política y de la sedición -stases (στάσης)-. Expresa una desproporción ética y estética aberrante, y una situación lacerante y bochornosa para las almas libres.
* Combinación plausible de forma y materia convenientes. Un cuerpo fuerte, apto para las labores manuales y físicas que no ha sido esclavizado, yace latente para unirse con un alma inferior que reconozca su ser para otro y que asimile el fin de existir para la servidumbre. Se trata del reservorio del plus-trabajo esclavo destinado en última instancia, a favorecer al colectivo superior de la cultura y la civilización.

En el caso de la mujer

* *Combinación plena de forma y materia perfectas*. En el caso de la **matriarca** se trata de un cuerpo fuerte y saludable, apto para la concepción, el alumbramiento y la maternidad, con la textura suficiente para efectuar eventualmente quehaceres domésticos. El alma que le conviene de manera perfecta es la disposición psíquica a la obediencia, reconociendo el mando y guía del señor. En el caso de la **hetaira** se trata de un cuerpo voluptuoso constituido con la finalidad de despertar el deseo y otorgar placer al amo, unido a un alma que se reconoce *para otro* descubriendo su finalidad ulterior de *servir* al cliente.
* *Forma medida en cuerpo inapropiado*. En el caso de la **matriarca** se trata de un cuerpo enfermizo, débil, quebradizo, inhábil para la maternidad e incapaz de realizar cualquier labor doméstica; unido a un alma que dispone a la mujer para la obediencia y el servicio a su señor, aunque con escasa gratificación. En el caso de la **hetaira** se trata de un cuerpo enfermo por el abuso sexual, contagioso, repugnante e inhábil para la sensualidad; unido a un alma que no encuentra su *entelequia*, frustada porque no puede ejercer el poder que emana de la administración del placer del *otro*.
* *Materia pulcra unida a forma inconveniente*. En el caso de la **matriarca** se trata de un cuerpo fuerte y saludable, apto para la concepción, el alumbramiento y la maternidad, con la textura para realizar algún quehacer

doméstico. El alma, sin embargo, no le conviene; no reconoce su *ser para otro*, explota en erupciones candentes, y carece de la predisposición psíquica que ponga a la mujer al servicio sexual, económico y moral del señor. En el caso de la **hetaira** se trata de un cuerpo voluptuoso constituido con la finalidad de despertar el deseo y otorgar placer al amo, unido a un alma encarcelada en el revés de la ausencia de libertad, quedando prisionera para el deleite y provecho del cuerpo ajeno.

* *Combinación posible de forma y materia conciliables*. En el caso de la futura **matriarca** se trata de la formación del cuerpo de la niña con la finalidad de que sea fuerte y saludable, apto para la concepción, el alumbramiento y la maternidad, con la habilidad de comprender y realizar los quehaceres domésticos. La guía moral del alma orienta a la menor a reconocerse como sometida a su futuro amo para beneficio propio y de la colectividad. En el caso de la futura **hetaira** se trata de la formación de un cuerpo voluptuoso para despertar el deseo del otro y para otorgarle placer, administrando el poder de la meretriz. Respecto del alma, aparece una anomalía: la formación del alma de las cortesanas no tiene *entelequia*. Las meretrices en la plenitud de su labor no son modelos para las jóvenes y su existencia no alcanza una finalidad plena, ni siquiera sirviendo a sus señores y clientes.

En el caso del amo y señor

* *Combinación perfecta de materia y forma*. Un cuerpo anatómicamente bueno y pletórico de belleza –*kalokagathía* (καλοκαγαθία)- de hombres libres moldeados en la reflexión teórica y en el ocio, es posible que se una a un alma destinada a tutelar, dirigiendo tanto la vida de sí misma, como la vida de los demás ciudadanos, de las mujeres, los esclavos, los niños y los demás miembros de la sociedad. Es la base para el buen gobierno, para la relación heril ideal y para la plenitud de la vida doméstica en la casa.

* *Alma de amo unida a cuerpo de esclavo*. Un cuerpo fuerte típicamente de esclavo, apto para las labores manuales y físicas, aparece como el receptáculo de un alma libre a la que no son extrañas la reflexión ni el ocio, concibiéndose a sí misma como apta para mandar explayando carácter y voluntad, especialmente sobre mujeres y esclavos. Se trata de una síntesis por exceso en la que es posible que el cultivo del cuerpo haya afectado las ocupaciones del alma, aunque la fuerza y la capacidad física del señor, respaldarían su superioridad psíquica. Se trata de los mejores ciudadanos para la guerra y para el imperio de la autoridad.

* *Alma inapropiada en un cuerpo libre*. Un cuerpo anatómicamente bueno y pletórico de belleza de hombres libres que se han moldeado en la reflexión teórica y en el ocio, unido a un alma que no reconoce su naturaleza superior ni constela el mundo de acuerdo a la servidumbre a favor de sí misma. Son yerros históricos que otorgan poder y mando a quienes no pueden administrarlo.
* *Amos sin cuerpo ni alma que les corresponda*. Personas que por alguna contingencia o azar se encuentran como amos frente a sus esclavos, y como señores frente a sus mujeres e hijos. Carecen de cualquier vestigio de belleza y de gallardia corporal. Tampoco ostentan el alma libre del ciudadano forjada para el mando y la dirección de los demás. Son los responsables de que el sistema se desmorone, de que la cultura se diluya, de que la casa y la familia se desintegren, y de que la autoridad y el señorío se depraven.

La filosofía estoica dada intensamente con posterioridad al pensamiento aristotélico, por ejemplo, las ideas de autores como Musonio Rufo[34], sobrecargaron la concepción moral sobre la igualdad que debería prevalecer en la relación entre los géneros. Los estoicos dieron énfasis a la *homonoia* (όμόνοια) es decir, a la equidad de hombres y mujeres -con prescindencia de los esclavos por supuesto- para una vida racional, libre, feliz y plausible. A diferencia del estagirita, los estoicos de la antigüedad vieron el lugar y la función que la mujer desempeñaría en la sociedad, ampliando la privativa realización de las virtudes éticas e intelectuales -restringidas por Aristóteles al dominio masculino- a la decisión y acción consciente de las mujeres. Fueron nuevos horizontes para madres, esposas y gestoras de la esfera doméstica -efectivas o en formación- para que ellas efectúen acciones virtuosas libres, constituyéndose a sí mismas o forjándose como seres morales auténticos[35].

9. De mujeres, hetairas y vejaciones

Aristóteles ha coadyuvado a formar en el imaginario occidental, la imagen de la mujer como un ser que es preciso *guiar.* Su influencia se extendió ampliamente y de modo diverso sobre el estoicismo, la herencia cristiana medieval, la modernidad e inclusive sobre el psicoanálisis de Freud[36]. La mujer aparece en el sistema aristotélico como lo *otro*, es el objeto animado que sería *alguien* solo gracias a la acción del varón. Ella representa la negación de la masculinidad,

34 La referencia bibliográfica que Foucault ofrece de Musonio Rufo es *Reliquiæ*.

35 *Historia de la sexualidad*, Vol. III, p. 151.

36 Véase las conferencias del 27 de enero y del 17 de febrero de Michel Foucault publicadas en *Hermenéutica del sujeto*. Las obras de Aristóteles son *Ética nicomaquea* y *La política*.

por lo que únicamente en tanto y el cuanto el varón la afirmase como *algo* de él, sería parte del mundo alcanzando unidad con alguien: siendo pareja *del hombre*. Aristóteles asume que el sentido de la mujer que es esposa, madre y gestora de la esfera doméstica, descubre el fin y razón de su propia vida, en el ser del marido, del patriarca y del señor y amo, que detentaría la prerrogativa exclusiva de reconocerla como *su* pareja dándole *existencia* en el mundo.

En *La política*, el estagirita expone el deber del ciudadano libre de regir su casa, es decir de ejercer gobierno diferenciado sobre su mujer, hijos y esclavos. En la comunidad elemental, en la casa -oikía (οίκία)- donde se congrega la familia, los bienes domésticos y los esclavos, las relaciones naturales *de género* definirían el lugar superior del hombre frente a la mujer principal y el resto de las mujeres. Las relaciones *de generación* establecerían el lugar de los padres sobre los hijos, siendo las relaciones *de dirección* las que concernirían al régimen heril, subordinando el esclavo al amo. Tal régimen sería "natural" y se justificaría porque para el filósofo, mandar y ser mandado serían las expresiones de dos dimensiones que corresponderían al mismo interés, según la naturaleza y proyección de perfección de los actores. En este sentido, es posible que Aristóteles haya aceptado obedecer a Filis, postrado ante su belleza y consciente de que el sometimiento temporal implicaría un beneficio mayor para él en una relación perfecta; pese a su superioridad en casi todos los aspectos del filósofo y la cortesana. Tal relación plena supondría la unión sexual del más sabio de los filósofos con la más bella de las hetairas.

La ciudad, la *polis*, es un agregado evolucionado, históricamente superior y teóricamente posterior a la familia y a la reunión de familias (la aldea). Sin embargo, su origen radica en la organización familiar y aldeana, desde la que se constituyó la vida con plenitud ética y política de la *ciudad-Estado*. La ciudad es una comunidad *política* constituida por una multitud de ciudadanos libres capaces de deliberar y resolver los asuntos públicos acudiendo a la discusión racional, para la realización plena del ideal de *vivir bien*. Tal ideal instituye necesariamente el patriarcado como condición para alcanzar seguridad y plasmar la cooperación, formando a los ciudadanos para que obedezcan los mandatos, de manera que tanto gobernantes como gobernados coadyuven al propósito individual y colectivo de alcanzar el bien común.

El principio de la *entelequia* aplicado a la *polis* determina taxativamente el sentido final de la comunidad -*koinonia* (κοινόντα)- política y civil -*politike* (πολιτική)-. Se trata en tiempo real, de lo que es bueno –*ágathon* (Αγάθων)- para la comunidad, siendo la verdadera justificación de sí misma. Así, cualquier

forma diferente a la *polis,* o la constituye como su antecedente inferior, o es ajena a la vida colectiva según su sentido natural. Resulta comprensible en este sentido, que el ideal del estagirita transmitido a Alejandro Magno no sea conquistar nuevos imperios para ungir a nobeles monarcas; sino plasmar la liberación de las ciudades sometidas a cualquier dominio opresivo, sentando las bases de la vida democrática y libre. En definitiva, el periplo militar de su tutorado no tendría el propósito –al menos teóricamente- de hacerse de las riquezas, los palacios, los esclavos y las hetairas de los pueblos conquistados.

Solo en la vida civilizada de la *polis* (πόλις), el hombre existe como animal social -*politikón zóon* (πολιτικων ζώων)- realizando el sentido de su propia existencia. Lo extraño a la vida del Atica queda exento de la perfección antropológica y política: es solamente comarca, costumbre y etnicidad -*ethnos* (Εθνος)-. La ciudad como multiplicidad de ciudadanos[37] es la medida plena para que la mayoría de los miembros logre el objetivo de vivir bien, perfecta y suficientemente; logrando el bien común y efectuando acciones morales[38]. El florecimiento de la vida, la buena y feliz existencia de los ciudadanos libres exclusivamente, es el *telos* (τέλος) que justifica la existencia de la ciudad y depierta en cada uno lo mejor de sí mismo. Lo más ajeno y contrario a la *polis* (πόλις) es la naturaleza de las bestias y de los esclavos, e inclusive de las mujeres, que pretenderían lograr sus fines con independencia del gobierno de los señores. En la ciudad, lo mismo que las bestias existen para servir al ciudadano en distintas faenas; el esclavo sería necesario para ocupaciones determinadas, en tanto que a las mujeres –se trate de esposas o de prostitutas- les correspondería el lugar señalado para que cumplan sus quehaceres.

Las mujeres, los hijos y los esclavos se dejarían gobernar llevando filosóficamente a la plenitud las cosas humanas[39] y permitiendo que por su naturaleza, los intereses de los sujetos de la comunidad sean complementarios e integrados. En suma, para el estagirita la dominación *política* no solo sería necesaria, sino *buena*. Los ciudadanos libres tendrían que ejercerla sobre los inferiores por naturaleza, y el gobierno legal incorporaría la dignidad del conjunto de los súbditos. Gobernar relacionaría a quien rija con quienes serían regidos; inmediatamente, al patriarca con las mujeres y los esclavos tendiendo

37 *La política*, III, 1. 1274b.
38 *La política*, III, 9. 1280b.
39 *Ética a Nicómaco*. I, 2. 1094a, 18-28.

relaciones perfectas y *naturales*. Adicionalmente y para terminar, existirían otras formas de gobierno *natural* descritas a continuación:

1. *Gobierno del alma sobre el cuerpo*. Relación despótica que impone el alma sobre todas las funciones corporales, desde la nutrición hasta el pensamiento. Implica someter la fuerza bruta del cuerpo equilibrándolo.
2. *Gobierno de la inteligencia sobre el apetito*. Relación política porque el alma racional (virtudes *intelectuales* como la prudencia y la sabiduría) restringe el alma irracional (virtudes *morales* como la templanza, la pasión y el instinto).
3. *Gobierno del hombre sobre los animales*. Relación potencialmente beneficiosa. Se aplica sobre los animales salvajes (gobierno inferior) o domésticos (gobierno superior). Los animales existen para satisfacer las necesidades de los hombres, en particular del ciudadano libre.
4. *Gobierno del macho sobre la hembra*. Relación plenamente *natural* verificada tanto entre los animales como en los seres humanos. Excluye la posibilidad de la humillación de Aristóteles montado, ensillado y con brida manejada por Filis.
5. *Gobierno del amo sobre el esclavo*. Relación natural y perfecta. Forma de gobierno pleno que realiza absolutamente los intereses comunes de los actores.

Bibliografía

ARIES, Philippe (comp.) *Sexualidadades occidentales*. Trad. Carlos García. Paidós Studio. 1ª ed. México, 1987.

ARISTÓTELES.

Obras. Trad. Francisco de P. Samaranch. Editorial Aguilar. 2ª reimpresión. Madrid, 1991.

La Política. Traducción de Julián Marías y de María Araujo. Edición bilingüe griego-español. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.

Gran ética. Trad. Francisco Samaranch. Aguilar. Iniciación filosófica, Madrid, 1975.

Órganon: Escritos de lógica. Editorial de Ciencias Sociales. Según edición de Aguilar S.A. Clásicos de la filosofía. La Habana, 1973.

ARTOUS, Antoine. *Los orígenes de la opresión de la mujer*. Trad. H. Pawlowsky. Fontamara. México, 1996.

BARNES, Jonathan. *Aristóteles*. Trad. Marta Sansigre. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1982.

BARREAU, Hervé. *Aristóteles y el análisis del saber.* Trad. Isidro Gómez. Biblioteca EDAF. Madrid, 1978.

BOGLIOLO, Luis. *La filosofía antigua desde sus orígenes hasta el siglo II: China, persa, hindú y griega.* Trad. Gabriel Feyles. Editorial Difusión. Biblioteca filosófica. Buenos Aires, 1953.

BRUGGER, Walter. *Diccionario de filosofía.* Trad. José María Vélez. Ed. Herder, 7ª ed. Barcelona, 1972.

CARRASCO DE LA VEGA, Rubén. *Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar*. Cinco volúmenes. Ed. Signo, Instituto de Estudios Bolivianos & Filosofía. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz.

CHATELET, François (ed.). *Diccionario de filosofía: Ideas y doctrinas.* Cuatro volúmenes. Trad. Vicotio Peral Domínguez. Editorial Espasa Calpe. Madrid, 1982.

CRANSTON, Maurice. *Filósofos políticos de Occidente*. Trad. Odón Durán. Trillas. México, 1966.

DECARIE, Vianney. "Virtud *total*, virtud *perfecta* y *kalokagathía* en la *Etica a Eudemo*". En *Sentido y Existencia: En Homenaje a Paul Ricoeur*. Verbo Divino. Pg. 77-100. Navarra, 1976.

DE MIGUEL, Raimundo. *Nuevo diccionario latino español etimológico*. Agustín Jubera editor. Madrid, 1881.

DIÓGENES LAERCIO. *Vida de los filósofos ilustres*. Alianza editorial, 1ª reimp. Madrid, 1988.

DURANT, Will. *Historia de la filosofía: Vida, doctrinas y pensamiento político de los grandes filósofos antiguos y modernos.* Trad. J. Farrán Mayoral. Cúspide. Buenos Aires, 1942.

FALCÓN, Constantino, FERNÁNDEZ-GALIANO, Emilio & LÓPEZ, Raquel. *Diccionario de la mitología clásica.* Dos volúmenes. Alianza editorial. Madrid, 1980.

FINLEY, Moses.

"Riqueza y Trabajo". De *Historia de la antigüedad***.** En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

"¿Quiénes eran los griegos?*"*. De *Los griegos en la Antigüedad*. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Ed. de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

Esclavitud antigua y moderna. Trad. de Antonio Naya. Editorial Crítica. Barcelona, 1982.

FOUCAULT, Michel.

Historia de la sexualidad. (Tomo 2: El uso de los placeres). Trad. Martí Soler. Editorial siglo XXI. 4ª edición. México, 1990.

Historia de la sexualidad. (Tomo 3: La inquietud de sí). Trad. Tomás Segovia. Editorial siglo XXI. 3ª edición. México, 1990.

FRAILE, Guillermo. *Historia de la filosofía*. Siete volúmenes. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1967.

FRANKFORT, Henry; WILSON, John A. & JACOBSEN, Thorkild. *El pensamiento pre-filosófico: Egipto y Mesopotamia*. Trad. Eli de Gortari. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios, 3ª reimpresión. México, 1974.

FRANK, Philip. *Filosofía de la ciencia: El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. Trad. Francisco González. Herrero Hermanos Sucesores. México, 1965.

GAMBRA, Rafael. *Historia sencilla de la filosofía.* Ediciones Rialp, 12ª ed. Madrid, 1981.

GARCÍA MORENTE, Manuel. *Lecciones preliminares de filosofía*. Editorial Losada, 4ª ed. Buenos Aires, 1948.

GAYTÁN, Carlos. *Diccionario mitológico: Dioses, semidioses y héroes de la mitología universal.* Editorial Diana, 8ª reimp. México, 1995.

GINER, Salvador. *Historia del pensamiento social*. Ariel. Colección Demos, 2ª reimpresión. Barcelona, 1978.

GOLDBERG, Steven. *La inevitabilidad del patriarcado*. Trad. Amalia Martín. Alianza. Madrid, 1974.

GRAVES, Robert.

La diosa blanca: Gramática histórica del mito poético. Trad. Luis Etchavarri. Alianza Universidad. Sección Humanidades. Madrid, 1996.

Los mitos griegos. Dos volúmenes. Trad. de Luis Etchavarri. Losada. Buenos Aires, 1967.

GUREV, Grigorii Abramovich. *Los sistemas del mundo: Desde la antigüedad hasta Newton*. Trad. N. Caplán. Editorial Problemas. Biblioteca Científica. Buenos Aires, 1947.

HALDER, Alois & MÜLLER, Max (ed.). *Breve diccionario de filosofía*. Trad. Alejandra Lator Ros. Ed. Herder. Barcelona, 1976.

HARTNACK, Justus. *Breve historia de la filosofía*. Trad. José Antonio Llorente. Editorial Cátedra. Colección Teorema, 9ª ed. Madrid, 1987.

JAEGER, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau & Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica, 10ª reimp. México, 1987.

KRINGS, Hermann (ed.). *Conceptos fundamentales de filosofía*. Trad. Raúl Gabás. Tres volúmenes. Editorial Herder. Barcelona, 1978.

KUHN, Thomas.

La revolución copernicana. Trad. Domènec Bergada. Dos volúmenes. Editorial Orbis S.A. Hyspamérica. Madrid, 1985.

La estructura de las revoluciones científicas. Trad. Agustín Contin. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios. México, 1975.

LOZADA, Blithz.

Nuevas sugerencias intempestivas. Diez ensayos filosóficos, políticos y culturales. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades, UMSA. La Paz, 2015.

Theatrum ginecologicum: Filosofía del guion femíneo. Instituto de Estudios Bolivianos de la UMSA & Academia Boliviana de la Lengua. La Paz, 2012.

Filosofía de la historia I: Ensayos sobre el retorno, la utopía y el final de la historia. Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 2009.

"Discursos epistemológicos" (Cuadernos I y II). *Cuaderno de Investigación 9A*

y *9B*. Instituto de Estudios Bolivianos, UMSA. La Paz, 2001 y 2002.

Foucault, feminismo, filosofía... UMSA. Instituto de Estudios Bolivianos, La Paz, 2000.

Sugerencias intempestivas. Ensayos filosóficos, políticos y económicos. Instituto de Estudios Bolivianos. Facultad de Humanidades, UMSA. La Paz, 1996.

MARÍAS, Julián. "Introducción" publicada antes de *La Política* de Aristóteles. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.

MAVROMATAKI, María. *Mitología griega: La cosmogonía, los dioses, el culto y los héroes.* Xaitali. Atenas, 1997.

MENDIZÁBAL, Rufo; PÉREZ PICÓN, C.; IBIRICU, F. & MUGURZA, M. *Diccionario griego-español ilustrado.* Dos Vol. Ed. Razón y fe, 5ª ed. Madrid, 1995.

PAUSANIAS. *Descripción de Grecia: Ática y Laconia.* Traducción, introducción y notas de A. Díaz Tejera. Editorial Aguilar. Colección Iniciación al humanismo. Madrid, 1964.

PIEPER, Josef. *Sobre los mitos platónicos*. Trad. Claudio Gancho. Editorial Herder. Barcelona, 1984.

PRIOR, Arthur N. *Historia de la lógica.* Trad. Amador Antón & Esteban Requena. Tecnos. Madrid, 1976.

ROBERT, Fernand. *La literatura griega*. Trad. Agustín Contín & Hotencia C. de Contín. Editorial Diana, 3ª edición. Madrid, 1969.

RODHE, Erwin. *Psyche: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos.* Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1987.

RODRÍGUEZ, Francisco. *Ilustración y política en la Grecia clásica*. Editorial Revista de Occidente. Biblioteca de política y sociología. Madrid, 1966.

ROSS, William David. *Aristóteles*. Trad. Diego F. Pró. Charcas. Bib. de Filosofía, 2ª ed. Buenos Aires, 1981.

ROWE, Christopher. *Introducción a la ética griega*. Trad. Francisco González, FCE. México, 1979.

SABINE, George. *Historia de la teoría política.* Trad. Vicente Herrero. Fondo de Cultura Económica. Obras de política, 6ª reimpresión. México, 1975.

SARTON, George. *Ciencia antigua y civilización moderna*. Trad. Concha Albornoz. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios, 1ª reimpresión. México, 1971.

SEBASTIÁN YARZA, Florencio. *Diccionario griego español*. Editorial Sopena.

Barcelona, 1954.

SMELLIE, K. B. "Aristóteles". En *Filósofos políticos de Occidente.* Compilación de Maurice Cranston. Traducción de Odón Durán. Editorial Trillas. México, 1966.

SOULI, Sofía. *Vida erótica de los griegos antiguos*. Trad. María Estamatopoulou & Fedra Metaxa. Ediciones Toubi´s. Colección Conozca Grecia. Atenas, 1997.

STEWART, Matthew. *La verdad sobre todo: Una historia irreverente de la filosofía*. Trad. Pablo de Lora. Editorial Taurus. Santa Fe de Bogotá, 1997.

STRUVE, V. V.

"Consolidación del régimen de la democracia esclavista en Atenas: Pericles". De *Historia de Grecia*. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

"La vida económica de Grecia en el periodo clásico". En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

TAYLOR, Alfred Edward. *El platonismo y su influencia.* Trad. Luis Farré. Editorial Nova. Buenos Aires, 1946.

THOMPSON, J. W. "La revolución democrática". De *Historia de la Antigüedad.* En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

VINTEUIL, Frédérique. "Sobre los orígenes de la opresión de la mujer". En *Los orígenes de la opresión de la mujer* de A. Artous. Trad. H. Pawlowsky. Fontamara. México, 1996.

WELTER, Gustave. *El amor entre los primitivos*. Trad. Rafael Sarió. Editorial Caralt. Barcelona, 1963.

WERNER, Charles. *La filosofía griega*. Trad. Juan E. Cirlot. Nueva Colección Labor, 4ª ed. Barcelona, 1973.

"Aristóteles y Filis". Composición de 1484 realizada por Hans Baldung en Grien. Actualmente se encuentra en el Museo Nacional Alemán de Nüremberg.