

JERARQUIA NATURAL, SER SOCIAL Y VALORES EN LA FILOSOFIA PRACTICA DE ARISTOTELES. I *

OSVALDO GUARIGLIA

No existe una única vía de acceso a la ética aristotélica. Una simple lectura de las exposiciones más corrientes —p.ej. las de E. Zeller, W. D. Ross o la más reciente de I. Düring— nos revela una notable divergencia entre estos autores ya en el mismo punto de partida, es decir, en la presentación de las cuestiones que la ética aristotélica trata. La razón de este estado de cosas se puede encontrar en la breve pero exacta caracterización de su método que da Ross y que vale la pena transcribir: “Los primeros principios de la ética están demasiado profundamente inmersos en los detalles de la conducta para que se los pueda captar fácilmente, y lo esencial de la ética consiste precisamente en captarlos. Para eso son necesarias dos condiciones: primeramente, el estudioso debe ser llevado a aceptar las opiniones generales acerca de las cuestiones morales, las cuales representan la sabiduría colectiva de la especie humana. Estas opiniones no son ni muy claras ni muy coherentes, pero, tales como son, constituyen los únicos datos de los cuales es posible partir para alcanzar los primeros principios. La segunda

* Trabajo realizado por el autor en su calidad de miembro de la carrera del investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la R. Argentina.

condición consiste en investigar estas creencias, compararlas entre sí, purificarlas de sus inexactitudes y contradicciones y establecer las verdades 'más inteligibles en sí mismas', que nunca aparecen a primera vista, pero que son evidentes cuando han sido alcanzadas."¹

Una consecuencia directa de este método es la superabundancia de material de distinto orden que sorprende a todo lector de los escritos éticos y cuya conexión no aparece en principio del todo clara. Lo mismo ocurre con los distintos temas que Aristóteles desarrolla a lo largo de los diez libros de la *Ética Nicomaquea* (en adelante *EN*) —a la que en primer lugar nos vamos a referir aquí—, cuyas relaciones profundas constituyen una *crux* para intérpretes y comentaristas. El presente artículo no pretende perseguir en sus detalles las conexiones sistemáticas entre las diversas cuestiones que Aristóteles aborda en su *Ética* y en su *Política*, sino al contrario profundizar en algunos temas, que en parte han sido objeto de preferente atención por los especialistas en el último tiempo y que al autor le han parecido particularmente importantes para la exacta comprensión del verdadero carácter de la filosofía práctica aristotélica y especialmente apropiados para un análisis que ahondara en las profundidades sociales —y en este sentido históricas—, en las que aquélla echaba sus raíces. Un riesgo insoslayable para todo análisis de este tipo es el de exhibir un aspecto fragmentario y desarticulado, cuyo corolario en un primer momento no salte claramente a la vista. Dado empero que todo análisis que se aparte de los carriles por los que discurre la *communis opinio* en la materia incurre necesariamente en ese riesgo, lo aceptamos de buen grado en la esperanza de que la conexión profunda que recorre los distintos análisis parciales se haga al final evidente.

La conexión entre conocimiento teórico (especulativo) y sabiduría práctica en Aristóteles ha sido el objeto de un largo debate especialmente desde la aparición del libro, luego famoso, de W. Jaeger, *Aristóteles*, en el año 1923,² aunque de un modo tangencial como un problema conexo pero secundario o más bien como un

¹ Ross, W. D.: *Aristotle*, London⁵ 1966, p. 189; trad. cast. Buenos Aires 1957 p. 271 levemente corregida por el autor del artículo. Con este juicio de Ross coincide en lo esencial DIRLMEIER, F.: *Nikomachische Ethik*, übers. u. komm. von, Berlin⁵ 1969, pp. 245-247, quien caracteriza a Aristóteles como "ein Sammelbecken altgriechischer Traditionen".

² En lo sucesivo se citará esta obra en su versión inglesa hecha por R. Robinson, Oxford 1962 (Paper. ed.) y a continuación entre paréntesis la versión española de la misma hecha por J. Gaos, México 1946.

hito en el camino del problema mayor, que desde Jaeger domina aún hoy, aunque en menor medida, los estudios aristotélicos: el problema de su evolución. La significación de la *phrónesis* en las dos *Éticas* (*Eudemia* y *Nicomaquea*) y en el *Protréptico* es la piedra basal sobre la que se apoya todo el edificio de la evolución a partir de una ética original levantado por Jaeger: tanto en el *Protréptico* como en la *Ética Eudemia* (en adelante *EE*) la *phrónesis* continuaría siendo, como en Platón, “la facultad filosófica que se adueña del sumo valor real, Dios, en la contemplación trascendental, y hace de esta contemplación el ideal de la voluntad y de la acción: la *phrónesis* es todavía a la vez conocimiento teórico del ser suprasensible y prudencia moral práctica”.³ En la *EN* en cambio la *phrónesis* ha perdido este carácter de conocimiento filosófico de Dios y queda limitada a una sabiduría práctica, una moralidad en última instancia no filosófica que se funda en “la conciencia autónoma” y en “su norma íntima”.⁴ De esta diferencia entre las distintas significaciones del término Jaeger construye la siguiente serie cronológica, según su mayor o menor cercanía con Platón: *Protr.* — *EE* — *EN*.

Sin entrar en los detalles de la discusión en torno a esta construcción jaegeriana, reabierta con toda justicia en el último tiempo por I. Düring, que en realidad no posee un gran interés filosófico, podemos resumir el estado actual de la cuestión de la siguiente manera: si bien se sigue admitiendo, con algunas excepciones, la secuencia *Protr.* — *EE* — *EN*, la base de la interpretación jaegeriana de la misma, i.e. su concepción de la *phrónesis*, ha sido rechazada casi unánimemente.⁵ Esta en efecto se basaba en una antinomia entre la *phrónesis* teonómica de la *EE* por un lado, volcada toda hacia la contemplación de Dios de donde extraía su ideal moral, y la *phrónesis* puramente práctica de la *EN*, ocupada exclusivamente en la elección de los medios que en cada circunstancia llevaban a un fin, pero no en la determinación del fin mismo.⁶ Esta concepción ya no puede mantenerse. Como señala acertadamente Gauthier, ni la *phrónesis* de la *EE* es tan teonómica como supone Jaeger ni la de la *EN* tan empírica, sino que ambas com-

³ O.c., p. 240 (276).

⁴ O.c., p. 240 (276).

⁵ Para un resumen de la cuestión véase, MONAN, J. Donald: *Moral Knowledge and its Methodology in Aristotle*, Oxford 1968, p. 49 ss. y GAUTHIER, R. A.: *L'Éthique a Nicomaque*: t. I, Introduction, Louvain-Paris, 1970, pp. 50-54.

⁶ JAEGER, o.c., p. 241 n. 3 (278 n. 30).

parten una misma concepción, la del conocimiento *racional* de los fines y en especial del fin supremo para el hombre, la *eudaimonía*, basándose para ello en la contemplación como norma última.⁷

Con todo acierto ha señalado empero Monan que es justamente en este punto donde comienzan los verdaderos problemas filosóficos, que se pueden resumir en tres preguntas: ¿de qué manera en definitiva determina la *phrónesis* el verdadero fin del hombre? ¿qué papel desempeña en ese proceso la experiencia concreta? y por último, ¿existe para Aristóteles una norma absoluta o se trata en última instancia en su ética de una codificación de los valores morales en uso en su sociedad y nada más?⁸

Antes de internarnos en el tratamiento de estos puntos es, nos parece, útil adelantar una caracterización general de la ética aristotélica, tal como se desprende de la anterior discusión, que es válida en general para las dos obras más arriba mencionadas, *EE* y *EN*.⁹ Quedará sin duda absolutamente decepcionado aquél que busque en la ética aristotélica la deducción formal de una norma de conducta necesariamente válida o a la inversa un análisis particularizado de lo que en cada caso se considera el deber ser. La ética es una encuesta igualmente equidistante de los principios abstractos y de la concreción de la vida empírica en torno a un interrogante: ¿cuál es el último bien para el hombre? Y supuesto que éste es la *eudaimonía*, ¿en qué consiste esta última y cuáles son las condiciones de su realización? La ética de Aristóteles es, como bien lo expresa Gauthier, una ética no del bien en abstracto sino del interés en concreto.¹⁰ Este interés concreto empero se hallaba,

⁷ GAUTHIER, o.c., p. 52.

⁸ MONAN, o.c., p. 58-59.

⁹ Sobre la autenticidad de la *Magna Moralia* prosigue aún hoy el debate con la misma vivacidad que en la época de Jaeger. Una excelente exposición del estado de la cuestión se encontrará en DIRLMEIER, F.: *Magna Moralia*, übers. u. komm. v., Berlin² 1966, pp. 93-147. En lo personal debo decir que las conclusiones del sobrio, erudito y detallado análisis de este autor en favor de su autenticidad me han convencido plenamente.

¹⁰ O.c. pp. 285-288. Es por otra parte un ejemplo claro del manejo tendencioso de determinadas construcciones ¡científicas! el hecho de que este autor, luego de haber caracterizado correcta y sobriamente la moral de ambas éticas, una a ésta con una supuesta etapa 'instrumentista' de Ar. en la concepción de la relación cuerpo-alma (p. 53) y pase a considerarla en base a ello como una moral provisoria, de transición (?!) en el camino de "une morale transcendante, d'une mystique peut-être même" (p. 60), basada en una nueva teoría del intelecto y que hubiera constituido su moral definitiva. Tal construcción a partir de puras hipótesis sin ninguna base real,

aún para la conciencia del mismo pensador de Estagira, inseparablemente unido a las formas específicas, histórico-sociales, en las que se encontraba realizado. Todo estudio de su ética y de su política que no parta de esta referencia temporal de las mismas —y esta es una de las tesis del presente artículo— falla ya en la consideración del carácter fundamental de ambos tratados, que para Aristóteles constituían tanto por su método como por su unidad temática, una sola disciplina, a saber: teoría de la polis, i.e., de su realidad económica, social y política.

1

Es sin duda un reflejo directo del tratamiento platónico-académico de los problemas éticos el hecho de que Aristóteles tanto en la *EN* como en la *EE* introduzca el tema central de su estudio por medio de una discusión lógica del significado de ciertos términos de valor, especialmente del 'bien'. Como el mismo Aristóteles lo señala expresamente en la *EE* (I 8, 1218^a16-25), el concepto del bien se hallaba en la Academia indisolublemente unido a especulaciones matemáticas en torno a la unidad, la pluralidad y los números. El Bien se identificaba abstractamente con lo Uno para formar el primer principio de la metafísica platónica. Esta Idea del Bien, una, única y la misma siempre, determinaba por su presencia la existencia de los demás 'bienes', ya sea por participación o por semejanza con ella (*EE* I 8, 1217^b1-15).¹¹

Planteado de esta manera el problema del objeto de la sabiduría práctica se convierte en un asunto estrictamente lógico: ¿qué significa el término 'bien' y qué tipo de relación hay entre el término común y sus instancias particulares? Como es sabido, la respuesta de Aristóteles es directamente contraria a la concepción platónico-académica: el 'bien' se dice, lo mismo que el 'ser', de muchas maneras *distintas*, y significa en cada categoría *algo diferente*: en la sustancia, dios y el espíritu, en la cualidad, las virtudes, en la cantidad, lo medido, en la relación, lo útil, etc. (*EE* I 8, 1217^b26-35;

que en definitiva tienden a desvalorizar la auténtica ética aristotélica y a rebajarla a una mera etapa transitoria, no representativa del pensamiento de un supuesto 'último' Aristóteles, debe ser rechazada de plano.

¹¹ Sobre la doctrina no escrita de Platón se encontrará ahora una útil guía y una abundante bibliografía sobre el tema en: *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*, herausg. v. J. Wipperfurth, Darmstadt 1972 (Wege d. Forschung CLXXXVI).

EN I 4, 1096^a20-29). ¿Quiere decir esto que el término 'bien' no tiene una significación unívoca, distinta de las instancias particulares a que remite en cada categoría? Aunque esta haya sido sin lugar a dudas la convicción de Aristóteles, la firmeza con la que la sostuvo varió con el tiempo. En los *Tópicos* y en la *EE* su opinión es tajante, el 'bien' como el 'ser' son términos homónimos, es decir, que tienen una significación *absolutamente distinta* en cada categoría, en la *EN* en cambio deja abierta la posibilidad de salvar a pesar de todo una cierta unidad significativa del término por encima de las categorías y propone para ello dos posibles caminos: o por medio de una referencia significativa central (pros hén) en torno a la cual se organizan las demás significaciones, de la misma manera que el término 'saludable', que expresa dos cosas distintas si se refiere al aspecto de una persona o a un paseo matinal, mantiene una unidad entre sus diversas significaciones por su relación con el término central 'salud' (el aspecto 'saludable' indica 'salud'; el paseo matinal produce 'salud' o ayuda a conservarla), o por medio de la analogía: la vista es (un 'bien') para el cuerpo como el espíritu es (un 'bien') para el alma.¹²

Aristóteles no nos ha dejado en ningún pasaje de su obra un tratamiento expreso del problema, del cual hubiéramos podido deducir su concepción definitiva de modo tajante. Lo más parecido a ello es un pasaje del libro XII de la *Metafísica* que hemos discutido en otra parte (v. nota 15). Sin embargo, si en vez de buscar una afirmación expresa fijamos nuestra atención en la manera en que de hecho Aristóteles define y usa su terminología en las obras de *Ética* y *Política*, habremos de advertir con bastante claridad que él dispone tácitamente a) de una concepción unívoca y lógicamente elaborada de lo que con términos actuales podemos designar como los 'valores' y b) de una estructuración jerárquica de éstos dentro de un sistema en definitiva único.¹³

¹² *Top.* I 15, 107a3-13; *EE* 1217b27-40; *EN* I 4, 1096b25-30; véase al respecto OWEN, G. E. L.: 'Logic and Metaphysics in some earlier works of Aristotle' en: *Aristoteles and Plato in the Mid-Fourth Century*, ed. por G. E. L. Owen e I. Düring, Göteborg 1960, p. 168 ss.

¹³ El mérito de haber investigado la concepción tácita de los valores que se expresa en la terminología aristotélica y de haber demostrado que esta doctrina implícita posee una coherencia y una sistematicidad, que la teoría explícita de Aristóteles sobre los conceptos de valor no deja a veces entrever, recae sin duda sobre J. D. Monan, quien expuso lo esencial de su investigación al respecto en: 'Two methodological Aspects of Moral Knowledge in the *Nicomachean Ethics*', en: *Aristote et les problèmes de méthode*,

a) Como se ha señalado más arriba, una de las dificultades teóricas con que más empeñosamente debió luchar Aristóteles era el hecho de que el objeto de la filosofía práctica estuviera confundido en la tradición platónico-académica con el objeto de la especulación teórica o filosofía primera, como él mismo la denominara. La aguda crítica a la idea platónica del bien con que se inician las tres éticas no es en el fondo más que la lucha por delimitar los campos propios del pensar especulativo sobre los principios últimos del ser y de la práctica social y política del hombre. Por otra parte esto no debe entenderse como si Aristóteles hubiera introducido un abismo entre los dos ámbitos, en las antípodas de la identificación substancial de los mismos sostenida por Platón. Como habremos de señalar más adelante, Aristóteles concibe en el fondo estas dos esferas de la realidad como unificadas en sus fundamentos últimos, sólo que esta unidad última no se deduce lógico-matemáticamente a partir de los primeros principios, como en la filosofía platónico-académica, sino que se obtiene dialécticamente, como coincidencia última del mundo del ser y del mundo de la acción por encima y a través de sus delimitaciones específicas.

La conclusión de la polémica contra la Academia sobre la concepción del bien tanto en la *EE* como en la *EN* es claramente la misma: sea que exista un Bien absoluto separado o una Idea del Bien que se predique de todos los bienes, no es ésta aquello de que nos ocupamos en el ámbito del ser humano, pues ni el Bien absoluto ni la Idea del Bien son *practicables* para el hombre ni están a su alcance (ou...praktòn oudè knetòn anthropoi).¹⁴ Para que podamos hablar del 'bien' con sentido debemos delimitar según Aristóteles el ámbito de significación donde esta noción tiene validez: este ámbito es el de la actividad humana, el de la *práxis* (acción) y de la *poíesis* (producción), exclusivamente. Sólo dentro de la esfera de acción humana aquello que designamos como 'el bien' tiene una significación unívoca y claramente definible: es el *fin* (to telos) a que tiende toda *acción* y toda *elección*, así como todo *método* y toda *arte*. Este fin es en cada caso siempre el fin *último* de cada acción o producción y en este sentido superior a todos los demás, esto es, aquel por cuya causa y en virtud del cual (hou héneka) todos los otros

Louvain-Paris 1961, pp. 247-271, retomado luego y completado en los capítulos IV y V de su obra *Moral Knowledge* ya citada.

¹⁴ Cp. *EN* I 4, 1096b32-35; *EE* I 8, 1218b1-10.

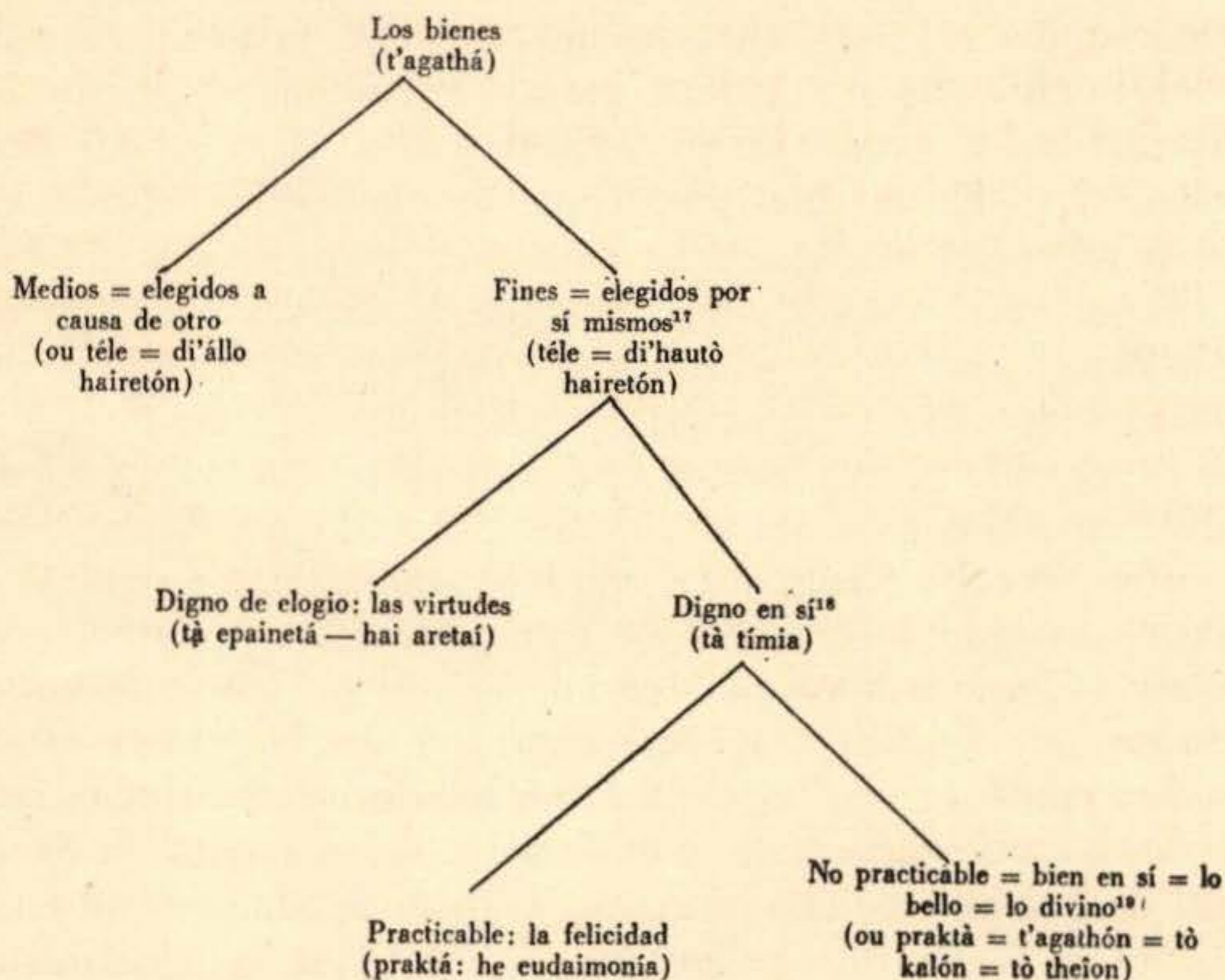
finés que a él conducen son también objeto de una misma acción y elección o de una misma actividad productiva.¹⁵

- b) La definición del 'bien' dentro de la esfera humana que acabamos de señalar parecería implicar a primera vista que existen tantos bienes como acciones posibles, y por tanto que, dado que el número de acciones puede ser infinito, tratar de establecer una enumeración y un orden de los bienes es tarea imposible. Tanto en las tres *Éticas* como en los *Tópicos* y en la *Retórica* se encuentran sin embargo diversas clasificaciones de los bienes, muchas de las cuales se remontan sin duda directamente a las clasificaciones de la Academia, de las que quedan reflejos también en escritos como las "Divisiones Aristoteleae" que recogen ejercicios clasificatorios de distinto orden. La diversidad de estas clasificaciones prueba sin duda la dificultad de poder englobar desde un solo punto de vista y de un modo coherente la totalidad de los bienes o fines de la actividad humana. Dos son en definitiva las clasificaciones que aquí nos interesan. La primera, heredada de Platón, divide todos los bienes en tres grupos: los del alma, los del cuerpo y los exteriores (como p. ej. la riqueza).¹⁶ La segunda busca determinar el lugar relativo de los bienes practicables y entre éstos del más alto, la *eudaimonía*, dentro de una clasificación jerárquica, obtenida por diaíresis, de todos los bienes del universo. Aunque sin duda esta clasificación ha servido de base a muchas que Aristóteles sólo menciona fragmentariamente en sus diversos escritos, aparece

¹⁵ Cp. EN I 5, 1097a16-21; *Phaínetai... állo en állei práxei kai tékhnei... en hapásei de práxei kai proairései tò télos; toutou gár héneka tà loipà práttousi pántes*; EE I 8, 1218b10-12: *Tò d'hoû héneka hos télos áriston kai áition tôn hup'hautò kai prôton pánton*. Cp. además EN I 1, 1094a1-3; EE II 10, 1227a19-22; Top. VI 8, 146b10; Met. III 2, 996a24-27, BONITZ, *Index Aristotelicum*, 3b1 ss y ZELLER, *Phil. d. Griech.* II 2, p. 609 A.3 y p. 610 A.1. El significado del 'bien' en Aristóteles ha sido objeto de un instructivo, aunque por momentos redundante debate entre PRICHARD, H. A., 'The Meaning of *Agathon* in the *Ethics* of Aristotle', *Philosophy* X (1935) 27-39, reproducido ahora en: *Aristotle: a collection of critical essays*. Ed. por MORAVCSIK, J. M. E., London-Melbourne 1968, pp. 241-260, y AUSTIN, J. L.: '*Agathon* and *Eudaimonia* in the *Ethics* of Aristotle' aparecido también en el mismo volumen de ensayos, pp. 261-296. Un estudio filológico del autor del presente artículo sobre el conjunto de las significaciones del bien en Aristóteles aparecerá próximamente bajo el título '*Aristoteles und das Gute*'.

¹⁶ Cp. EN I 8, 1098b12-16; Rhet. 1360b25; Platón *Nomoi* III 697b; Gorg. 511d; *Phaedr.* 238d-240a; *Divis. Aristot.* (Mutschmann) 1, p. 1.

de manera completa y coherente únicamente en la *Magna Moralia*, y no en forma de diaíresis, sino como divisiones yuxtapuestas. La división diairética es sin embargo fácilmente reconstruible:



Ambas clasificaciones hacen evidente que para Aristóteles el mundo de los fines lejos de mostrar el aspecto caótico, que en tanto fines de acciones individuales desde un punto de vista moderno se les debería adjudicar, señala una estructura claramente ordenada, que desemboca por grados en el más alto fin del universo.

Esta jerarquía de valores —la división de los bienes— que Aristóteles presenta como algo dado, constituye para nosotros un indicador de la dirección en que se debe investigar a fin de poner en claro el fundamento de esta jerarquía misma. El atenerse puntualmente al dato, interpretándolo (si es que interpretación puede llamarse) en el mismo sentido en que para el pensador en cuestión una jerarquía de valores constituye algo 'dado', no es de ninguna

¹⁷ MM 1184a4-10; Top. 116b22-23; 116a29-31; 149b31-38.

¹⁸ MM 1183b20-35; Diair. fr. 1 (Ross p. 101); EN 1103a9.

¹⁹ MM 1183b23; EE 1218b5; EN 1102a1-4.

manera el único criterio de validez científica. Aun sin discutir la problemática 'neutralidad' científica sobre la que se apoya tal actitud, que se ha convertido en canónica en la filología clásica o en la historia de la filosofía, una actitud puramente 'hermenéutica', que se limite a entender los valores tal como un determinado grupo histórico se los representaba, se impone a sí misma una suspensión del juicio, que en última instancia conduce a la anulación de toda actitud crítica.²⁰ Lo que en el fondo, consciente o inconscientemente, dicha actitud puramente hermenéutica revela es un profundo escepticismo con respecto a toda comprensión de los valores (y por ende a toda decisión sobre los mismos), cuya consecuencia práctica es en los hechos la aceptación irreflexiva de los valores vigentes, que se convierten de este modo a sus espaldas en puntos de partida. presupuestos básicos y guías de la investigación, que al asumírseles como autoevidentes nunca aparecen explicitados en el curso de ella. Negarse en cambio a admitir los valores —de la propia realidad histórica o de cualquier época pasada— como entidades de validez absoluta, sea en general o dentro de un determinado período histórico, o como *facta* inanimados y considerarlos en cambio como expresión de tendencias de un todo orgánico, es decir, de la sociedad de la que éstas forman parte, es el rasgo esencial de una actitud crítica frente a los mismos. Se trata en efecto de fines de acciones sociales, que si bien tienen una racionalidad propia, que ellos expresan, se mueven dentro de una organización irracional del conjunto de la sociedad, que se presenta a las voluntades individuales como un límite que las condiciona. Las obras de Platón y Aristóteles nacen al calor de este conflicto (basta leer para darse cuenta de ello el libro VIII de la *República*) y es esto en definitiva lo que les confiere el profundo interés que aún hoy tienen para nosotros. Tratarlas como sistemas paradigmáticos, libres de contradicciones, es decretar su definitivo entierro en las más o menos aseadas o polvorientas bibliotecas clásicas. Pese a todas sus protestas a eso tiende en definitiva la labor, realizada con esa estrechez de miras, de los especialistas. Sólo una actitud crítica ante esas obras, que ponga el dedo en la llaga de los con-

²⁰ Para una discusión de la no valoración en ciencias sociales, véase ahora la excelente crítica de HABERMAS, J.: 'Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik', en: *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Newfied-Berlin 1970, pp. 155-192, esp. 170 ss.: También la crítica de L. Strauss a la posición de M. Weber, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart 1953, pp. 41-59, ahora también en: *Werturteilsstreit*, herausg. v. H. Albert u. E. Topitsch, Darmstadt 1971 (Wege d. Forschung CLXXV) pp. 73-91.

flictos y contradicciones entre las tendencias profundamente racionales y humanas y las limitaciones profundamente irracionales y antihumanas que las atraviesan, puede devolverles la vida que aquéllos le quitan.

2

La concepción que podríamos denominar básica del valor en Aristóteles surge de tres pasajes, dos de la EN y uno de la EE, en los que el Estagirita emprende la definición de la *areté*. De entre ellos el más completo es el de la EE y dice así:

II 1, 1218^b37 "...también con respecto a la calidad (*areté*) (quede establecido) que esta es la mejor disposición, el mejor estado o la mejor potencia de todas las cosas, [1219^a1] que tienen algún uso o algún producto (*chrésis*, *érgon*). Esto es evidente por generalización: en efecto en todos los casos establecemos una distinción similar, como por ejemplo una túnica posee una cierta calidad (*areté*), dado que la túnica tiene cierto efecto (*érgon*) y cierto uso (*chrésis*), y el mejor estado de la túnica constituye su calidad. De la misma manera ocurre con [5] un bargo, una casa y las demás cosas (que poseen en general un fin productivo (*érgon*) o un uso (*chrésis*). (...)) [13] Pero el término 'producto' (*érgon*) dicese de dos maneras: por una parte en efecto existen cosas de las cuales hay que diferenciar la obra o producto final (*érgon*) del uso (*chrésis*) del mismo, como por ejemplo: el producto de la arquitectura es la casa, no la acción de [15] construir misma; el producto de la medicina la salud, no el proceso de curación o la curación misma. Por otra hay cosas, cuyo producto es el uso, como por ejemplo, de la vista la visión y de la ciencia matemática la teoría. (...) Habiendo sido debidamente distinguidas de esta manera (las distintas acepciones del término 'producto'), afirmamos que la obra (*érgon*) de una cosa y (la función) [20] de la calidad de la misma coinciden (en el producto) —aunque no de la misma manera—. Por ejemplo, el producto de la zapatería es el zapato, tanto en lo que corresponde a la técnica artesanal de su producción como al acto de la producción misma. Si la zapatería tiene determinada *calidad* (*areté*) y el zapatero es *bueno* (*spoudaios*), el producto es un *buen* zapato. De la misma manera con respecto a las otras cosas."²¹

²¹ Cp. además: EN L. 6, 1097^b25-30; 1098^a8-12; II 5, 1106^a17-21. Para la distinción entre *érgon* y *chrésis* véase también Pol. I 4, 1254^a1-5.

Tanto éste como los pasajes paralelos citados al pie tienen una importancia fundamental para determinar con qué fenómeno se relaciona primordialmente la terminología aristotélica de valor, a saber: con el fenómeno de la producción. El valor de una cosa, su calidad (*areté*) es función exclusiva del *valor de uso* de la misma. Sólo con respecto al uso se puede determinar el valor de un objeto o instrumento. Cada producto en efecto, en tanto producto concreto, es decir específico, está afectado por dos determinaciones fundamentales: se distingue por su naturaleza específica de cualquier otro producto de otro género al par que se identifica con los productos de la misma especie. La calidad de cada objeto o instrumento, tomado individualmente, aparece justamente como diferencia entre dos productos de la misma especie, es decir, de igual valor de uso: "...afirmamos que es genéricamente idéntico el producto de un (artesano) cualquiera y de un buen (artesano), como p. ej. de un citarista y de un buen citarista, y en general en todas las demás actividades, añadiéndose la superioridad en la calidad siempre en relación con el producto: actividad específica del citarista es en efecto tocar la cítara, del *buen* citarista tocarla *bien*" (EN 1098^a8-12). El valor (calidad) consiste para Aristóteles claramente en diferencias de grado entre dos valores de uso específicamente iguales. Estas diferencias por su parte encierran una obligada referencia a la necesidad que el producto debe satisfacer y que comparativamente satisface en mayor o menor medida que otros productos del mismo género. La excelencia o calidad de un producto, su *bondad*, no es en definitiva más que un aspecto de su valor de uso, es decir, de su naturaleza específica en tanto producto destinado a satisfacer una necesidad también específica.

Si bien la calidad o bondad (*areté*) aparece así como una relación entre los valores de uso de distintos productos de un mismo género, esta misma relación es presentada por Aristóteles de una manera distinta. Para él existe de antemano un grado de perfección absoluta de toda cosa —y de todo producto—, que es la que corresponde a la plenitud de desarrollo de su sustancia, según su propio naturaleza o forma. La *areté* es esta perfección.²² Y aún cuando la *areté* no deja de ser por esto una relación (*pros ti pos ekhein*), pareciera que en los pasajes bastante oscuros en los que Aristóteles señala esto, se estuviera hablando de una relación entre las condiciones absolutas que el logro de un determinado estado de

²² Cp. Phys. VII 3, 246^a13-16; Met. V 16, 1021^b20-23.

perfección requiere y los medios circunstanciales que en cada caso tienden a ello.²³ La relación que expresa la calidad deja así de ser una relación entre los distintos valores de uso tomados empíricamente para convertirse en una relación entre el grado supremo —dado como absoluto— de realización de una determinada función o de satisfacción de una determinada necesidad y las distintas realizaciones individuales, concretas, de esa misma función. Aristóteles asimila así los productos surgidos de la actividad humana a los productos naturales. El valor de uso aparece de esta manera bajo la apariencia del *eidos*, de la forma natural y específica que constituye la esencia de cada cosa, lo que ella es, en la cual se encuentra como momento constitutivo su función propia, para la cual está potencialmente determinada.²⁴

Esta asimilación de los productos de la actividad humana o artefactos a los productos naturales implica una doble relación dialéctica entre naturaleza y hombre, cuyos rasgos más esenciales podemos resumir así: a) la asimilación de los productos de la actividad humana a productos naturales equipara a los productores mismos con las fuerzas naturales. Tanto éstas como aquellos desaparecen enteramente detrás de sus productos y su actividad queda enteramente subordinada y resumida en el producto mismo; b) a la inversa de la tendencia anterior de asimilar el hombre a la naturaleza, un rasgo esencial de la actividad humana, el hecho de establecer *valores*, como funciones de los valores de uso que él mismo crea se traslada también a la naturaleza, cuya actividad productiva ha sido equiparada a la del hombre: hay una *areté* del producto natural —en la medida en que éste logra completamente su esencia— como la hay —por la misma razón— del producto del trabajo humano.

En la misma medida en que el hombre se deshumaniza, se convierte en una fuerza natural, la naturaleza se humaniza, se organiza teleológicamente en función de valores. La conexión entre naturaleza y arte en Aristóteles, tan decisiva para la comprensión de la

²³ Cp. Phys. VII 3, 246^b3-10 y al respecto el comentario de WAGNER, H.: *Aristoteles: Physikvorlesungen*, übers. u. komm. v., Berlin 1967, pp. 653-655.

²⁴ Pol. I 2, 1253^a23: Πάντα δὲ τοῖ ἐργοῖ ἡρίσται καὶ τὴ δυνάμει ἡστέ μεκέτι τοιαῦτα ὄντα οὐ λεκτέον τὰ αὐτὰ εἶναι ἀλλ' ἡμόνυμα. "Todas las cosas se definen por su función y sus facultades, y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que son las mismas, sino (sólo) del mismo nombre".

teleología como categoría en su filosofía de la naturaleza, tiene aquí su secreto punto de partida.²⁵

La perspectiva que esta investigación de la significación básica del valor en Aristóteles nos abre conduce a un fenómeno más amplio: el de la actividad humana en las dos formas que según Aristóteles reviste, la productiva y la práctica.

3

De esta manera hemos delimitado dos concepciones del valor en Aristóteles. Una, que acabamos de exponer, se centra en la relación del valor de uso del objeto y su función, en lo cual el objeto mismo demuestra su calidad (*areté*). Es el aspecto que podemos llamar *objetivo* (por su referencia directa al objeto, exclusivamente) del valor. Otro aspecto, que ya habíamos anticipado y hacia el cual debemos ahora retornar, es aquél que considera al valor desde el punto de vista de la actividad humana: el *bien* es el *fin* (*télos*) a que tiende toda acción o producción humana. Desde esta perspectiva, que a diferencia de la anterior podemos llamar *subjetiva*, el valor aparece en realidad como punto terminal de toda acción humana y es en conexión con ella que debemos investigarlo.

La acción (*práxis*) lo mismo que la producción (*poíesis*) son parte de un fenómeno más general, el movimiento. Son una forma de movimiento propio de los seres animados en general y del hombre dentro de éstos. La característica especial de esta forma de movimiento consiste en que su punto de partida no reside en él mismo sino que es exterior a él, un objeto, el bien aparente, (*tò phainón agathón*) que es deseado (*tò orektón*). Esto supone un órgano especial en los seres animados, la imaginación (*phantasía*), que posee la capacidad de representarse el objeto y de ese modo de incitar al deseo (*he órexis*). Es éste en definitiva el que pone en marcha al ser animado, por un procedimiento que Aristóteles compara a un silogismo y que se ha dado en llamar el *silogismo práctico*, ej.: “Tengo sed, he aquí una bebida, dice la percepción, la imaginación o el intelecto: inmediatamente bebo” (*De motu anim.* VII 701^a31-33). La conclusión del silogismo no es, por supuesto, una premisa sino una acción. La forma más original y simple de

²⁵ Sobre dicha conexión véase WIELAND, W.: *Die aristotelische Physik*, Göttingen² 1970, pp. 268-269.

este silogismo aparece unida a la satisfacción de una necesidad, inmediata como en el caso anterior o más elaborada, de la que no se puede dar cuenta de modo directo sino a través de la producción de algo: “Necesito algo que me cubra, una capa es un objeto que cubre, necesito una capa; aquello que necesito debo hacerlo, necesito una túnica, debo hacer una túnica. Y la conclusión ‘debo hacer una túnica’ es una acción. La acción resulta a partir de un principio: si voy a tener una túnica, es necesario primero esto, y si esto (es necesario, también lo será) esto (otro). Y esto es lo que se hace de inmediato. Que la acción es una conclusión, es evidente” (*De motu anim.* 701a17-24).

Este razonamiento práctico no es explícito, está incluido en la acción misma, aun cuando obremos de modo inmediato: “Cuando en efecto uno percibe mediante los sentidos el fin en virtud del cual (debe actuar) o (se lo representa) mediante la imaginación o el intelecto, inmediatamente hace aquello que desea. En cambio de preguntar o de pensar se produce el acto del deseo” (*De motu anim.* 701^a29-31). De este modo Aristóteles pone en claro como una estructura básica del razonamiento práctico su carácter teleológico. Es éste en efecto el que da la unidad entre las premisas y la conclusión, que es el logro del fin propuesto. El intelecto práctico es definido justamente como aquel que reflexiona en torno a un fin, y es esto únicamente lo que lo diferencia del teórico.²⁶

Ahora bien, es necesario poner en conexión esta estructura racional primaria que Aristóteles encuentra en la base de toda *práxis* y de toda *poíesis* con la realidad concreta de la que esta estructura es el esqueleto en abstracto. Lo que Aristóteles tiene presente es claramente el quehacer diario del *arte* (*téchne*), en su sentido original de técnica artesanal y actividad misma del artesano. Ya en el comienzo de la *EN* pone en conexión la estructura finalista de la acción que tiende a un bien y el arte: “Todo arte y todo método de la misma manera que (toda) acción y (toda) elección parecen aspirar a un bien” (I 1, 1094^a1-3). La producción del bien específico que cada arte produce en exclusividad es lo que en definitiva organiza y articula en sus diferentes etapas el proceso productivo del mismo.²⁷ El arte en efecto comprende en cada caso la producción total y completa de un determinado producto, que sale acabado

²⁶ Cp. *De anima* III 10, 433^a14-15.

²⁷ Cp. *EE* I 8, 1218^b10-24; II 10, 1227^a19-22; *EN* I 4, 1097^a5-15; 5, 1097^a17-25; *Met.* I 2, 982^b2-7. Para otros ejemplos véase DIRLMEIER, F.:

de sus manos. El artesano debe distribuir su labor siguiendo una economía interna del proceso, una racionalidad natural, que le indica qué debe hacerse primero y qué viene después, si se quiere lograr aquel otro fin. Todo proceso productivo consta en efecto de etapas sucesivas, que en el caso de técnicas más complicadas, como la construcción de un templo o de un barco —y éstas eran sin duda para el tipo de producción y de tecnología dominante en la época de Aristóteles (la artesanía manual o con instrumentos mecánicos muy elementales) las obras de ingeniería más avanzadas²⁸— pueden ser absolutamente dispares entre sí y obtener su unidad y sentido sólo dentro del todo como conjunto orgánico. Esta racionalidad práctica, que se pone de manifiesto en el arte como algo propio de éste que surge en el análisis a posteriori de su forma de actuar²⁹ es la que Aristóteles expresamente define como lo esencial de la *téchne*: “modo de ser productivo acompañado de razón verdadera” (EN VI 4, 1140^a6-10).

La *téchne* es el saber que se ocupa exclusivamente de aquellos objetos, que, justamente por ser productos del arte humano, no tienen una existencia necesaria sino contingente: pueden ser o no ser (EN 1140^a10-15). Los *artefacta* comparten esta realidad ontológicamente contingente con los entes naturales, también éstos están sujetos a esta misma mutabilidad que afecta esencialmente a los *artefacta*. La diferencia sutil entre ambos se reduce a la localización del principio del cambio: en los entes naturales está contenido en ellos mismos, en los *artefacta* en aquel que los produce.³⁰ La *téchne* en tanto actividad productiva, es decir que transforma y modifica, tiene su correlato objetivo en la naturaleza: las dos aparecen puestas en un pie de igualdad como las únicas dos fuerzas causantes del cambio. El *quid* del pensamiento aristotélico reside justamente en considerar que esta actividad transformadora en su conjunto, que se ejerce sobre los entes de la misma manera que las

Eudemische Ethik, übers. u. komm. v., Berlin 1962, pp. 213-216. Los ejemplos más frecuentemente usados por Ar. son el del médico, el arquitecto y el estratega.

²⁸ Cp. MICHELL, H.: *The Economics of Ancient Greece*, Cambridge² 1957, pp. 198 ss., Cl. MOSSE, *La fin de la démocratie athenienne*, Paris 1962, pp. 96 ss.

²⁹ El silogismo práctico es en efecto producto del análisis de la acción y no la precede, *pace* ALLAN, D. J.: ‘The practical syllogism’, en: *Autour d’Aristote*, Louvain 1955, pp. 325-342.

³⁰ Cp. Phys. II 1, 192^b8-32; EN VI 4, 1140^a15-16.

fuerzas naturales propias de éstos como tales, pero que los modifica en otra dirección que la natural, al igual que esta última no se desarrolla caóticamente sino dentro de una concatenación continua y necesaria que constituye en última instancia el orden de la razón.³¹

Este orden de la razón no es otro que el ordenamiento natural de la sociedad, que se articula en distintas artes, unidas entre sí mediante una cadena de necesidades y fines. Para Aristóteles esta articulación de las artes sigue una jerarquía natural, que surge de la mayor o menor 'generalidad' del bien que producen. Las artes, que corresponden a otros tantos oficios, comienzan en esta escala con aquellas más elementales, situadas en el grado más bajo, que extraen simplemente la materia prima para ser utilizada por la que la sigue inmediatamente; ésta a su vez elaborará dicha materia y la dejará lista para una utilización posterior. Lo que para la primera es pues un fin es para la segunda sólo la materia para un fin superior. A su vez esta meta se convierte en base material y punto de partida de la próxima *téchne*, cuya misión es construir el objeto y darle forma definitiva. No termina aquí sin embargo la pirámide; en la cúspide en efecto encontramos no al productor sino al consumidor del objeto, a quien lo usa, que es el verdadero fin de todo el proceso y el que en definitiva determina su orden. El arte de aquel que usa del objeto (*téchne chroméne*) es en última instancia la misma que dirige (*epitáttei*) el conjunto y que determina el fin último (o bien último) y más general del proceso, es la verdadera arte *architektoniké*.³²

Lo que Aristóteles sistematiza mediante la aplicación de pares de conceptos que se oponen dialécticamente, materia—forma y medio—fin, no es otra cosa que la organización concreta y real del trabajo en la sociedad antigua.³³ Desde el siglo v en adelante se encuentra en efecto suficientemente atestiguada una considerable división del trabajo, que ha dejado sus huellas en múltiples autores clásicos.³⁴ No se trata sólo de la diferencia entre artesanos califi-

³¹ Cp. EN I 10, 1099^b20-23; sobre ello véase además el excelente artículo de RITTER, J.: 'Das bürgerliche Leben: zur aristotelischen Theorie des Glücks', ahora en: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*. Frankfurt a. M. 1969, pp. 57-105, espec. pp. 78 ss.

³² Cp. *Phys.* II 2, 194^a33-^b9 y el comentario de Philoponus, *In Phys.* p. 238.

³³ Cp. *Pol.* I 8, 1256^a5-10.

³⁴ Véase al respecto GLOTZ, G.: *Le travail dans la Grèce ancienne*, Paris 1920, pp. 265-276; MICHELL, *Econom. of Anc. Greece*, pp. 125-131; MOSSE, *Fin d.l. democr. athen.*, pp. 66 ss.; VERNANT, J. P.: 'Travail et nature dans

cados y trabajadores (normalmente esclavos) no calificados; la especialización comprendía distintas ramas de la industria y aún distintas tareas dentro de una misma industria. En su conjunto empero esta división reposa sobre un principio totalmente distinto del de la época moderna: mientras que para ésta el fundamento de la división reside en la producción de mayor cantidad de mercaderías con el mismo *quantum* de trabajo, para los escritores de la Antigüedad lo fundamental es la calidad del trabajo, que sólo puede ser alcanzada mediante la especialización de la producción.³⁵ Para la producción manufacturera de la Antigüedad, como el mismo Aristóteles lo atestigua reiteradamente, lo determinante, a pesar de la considerable expansión de la economía de mercado en los siglos V y IV, continuó siendo el valor de uso.³⁶ Lo fundamental por tanto es en la sociedad antigua el sistema de necesidades y su ordenada satisfacción. El edificio de las *téchnai* está orientado justamente a esta satisfacción natural de las necesidades y en ello encuentra su finalidad última, su razón profunda de ser.

Esta concepción de la producción en su conjunto como el proceso natural destinado a la exclusiva satisfacción de las necesidades

la Grèce ancienne', en: *Mythe et Pensee chez les Grecs*, Paris 1966, pp. 197-217, espec. 207 ss.

³⁵ Cp. Platón, *Rep.* II 370a7-c5; MARX, K.: *Das Kapital* Bd. I 1, 4 cap. 12 (Karl-Marx-Ausgabe, herausg. v. H. J. Lieber u. B. Kautsky, Darmstadt 1962, Bd. IV, p. 418 ss.); Glotz, o.c., pp. 274-5.

³⁶ Cp. *Pol.* I 9, 1257^a6-14: De todo objeto hay un doble uso, uno apropiado a la *cosa* como tal y otro que no lo es, como objeto de cambio. En el primer caso se utiliza p.ej. una sandalia como calzado, en el segundo como medio para obtener otro producto (i.e. como mercancía). Aristóteles se sitúa desde el punto de vista del valor de uso, al que considera de modo absoluto como el natural, y justifica el comercio —la crematística— sólo en la medida en que contribuye a satisfacer mediante el intercambio de aquello que se tiene en exceso la necesidad de aquello de que se carece (1257^a23-41). La crematística tiene por fin la producción de dinero y riqueza, lo que puede hacer en principio de modo ilimitado. De ahí que para Aristóteles se distinga aquella forma de la crematística encaminada a la acumulación antinatural de riquezas —que él condena— de aquella otra que forma parte de la economía doméstica, encaminada a la búsqueda de lo necesario, y para la cual hay un límite natural de la adquisición, a saber, la satisfacción de las necesidades del *oikos* (1257^b18-40), cp. BARKER, E.: *The Politics of Aristotle*, tr. by, Oxford 1948, p. 22 n. 1., p. 27 n.F y p. 29 n.2. Sobre el análisis económico en Aristóteles véase ahora el agudo artículo de FINLEY, M. I.: 'Aristotle and economic analysis', *Past and Present* no. 47 (1970) pp. 3-25, esp. 18 ss., a pesar de que el autor de este artículo no pueda compartir ni le parezca adecuada la restricción del concepto de economía que Finley propugna.

está claramente condicionado por una concepción de estas mismas necesidades como esencialmente limitadas. Dado que son éstas las que dan las normas que determinan la vida social en su conjunto, estas normas no pueden ser en modo alguno indeterminadas o caóticas, sino limitadas, sistemática y orgánicamente. La idea moderna de una *societas civilis* entregada a la producción ilimitada (y caótica) de bienes, es totalmente ajena al pensamiento político aristotélico.³⁷ Todo al contrario para Aristóteles (como también para Platón) el sistema de las necesidades tiene una rígida concatenación jerárquica interna, que se manifiesta en el sistema de los fines de las distintas artes, “entre todas (las cuales) los fines de las artes de un rango superior son preferibles a aquellos de las artes subordinadas a ellas. En efecto en virtud de los primeros perseguimos los segundos”.³⁸ Como bien ha señalado Vernant, esta *scala artium* implica una relación de dependencia entre el productor de una cosa y aquel que la utiliza. El artesano existe sólo en virtud de su producto y éste a su vez sólo en virtud de una necesidad, la cual establece entre el productor y el consumidor una relación de medio a fin.³⁹

³⁷ Desde el punto de vista de Marx la diferencia se basa en el predominio respectivamente del valor de uso en la sociedad antigua y del valor de cambio en la sociedad moderna, Cf. MARX, K.: *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Karl-Marx-Ausgabe t. VI, p. 867 ss. Finley no hace sino verificar ese mismo hecho desde otro punto de vista, cuando expresa: “One consequence of the idea of the *koinonía* was a heavy encroachment by political and status demands on the behaviour of ordinary Greeks, not just in writings of a few doctrinaire intellectuals. If we consider investment, for example, we immediately come up against a political division of population that was unbridgeable. (...) The absence in our sources of any evidence of investment ... for improvements on land or in manufacture is noteworthy, especially against the considerable evidence of relatively large-scale borrowing for conspicuous consumption and for expensive practical obligations”, o.c. pp. 22-23; véase también Mosse, o.c. pp. 66-67 y recientemente HUMPHREY, S. C.: ‘Economy and Society in Classical Athens’, *Annali della Sc. Norm. Sup. d. Pisa* 39 (1970) pp. 1-24, quien apuntando en la misma dirección que Finley establece una conexión entre las contradicciones que se advierten en la evolución de la economía ateniense de los siglos V y IV y las interferencias que introducen en ese proceso las actitudes mentales de los miembros de la comunidad griega. La no validez de la moderna distinción entre Estado y Sociedad Civil en Aristóteles es señalada desde otro punto de vista también por Ritter, o.c. p. 92 n. 50.

³⁸ EN I 1, 1094^a14-16, sobre el pasaje véase también VOGEL, C. J. de: ‘Quelques remarques à propos du premier chapitre de l’*Ethique à Nicomaque*’ en: *Autour d’Aristote*, pp. 307-323.

³⁹ O.c., p. 221 ss., “par l’intermédiaire du produit, le travail institue

En efecto, así como anteriormente hemos señalado la asimilación que hace Aristóteles del valor de uso de los artefactos a un *eidos* —semejante al de los entes naturales— propio de cada uno de ellos, del mismo modo aparece aquí el productor o artesano asimilado a una ciega fuerza natural, cuya función consiste en ajustar la materia a la forma preestablecida por su necesidad o fin. El *eidos*, la forma requerida, no está determinada en modo alguno por el que produce el objeto, *sino por quien lo usa*, que es el que tiene el conocimiento superior de la forma frente al conocimiento inferior del productor, circunscripto exclusivamente a la materia.⁴⁰ Aristóteles distingue en efecto tajantemente entre aquellos productos de una determinada actividad que tienen un uso propio, distinto de la misma actividad que los crea, de aquellos otros que son la obra de una actividad, cuya finalidad está en sí misma.⁴¹ En el primer caso puede tratarse sea de un instrumento para producir otro bien —ej. un huso—, sea de toda un arte, como la arquitectura, la medicina, etc., cuya finalidad reside en un producto —la casa, la salud— distinto de ellas mismas. En el segundo se trata ya de una posesión que se usa —la casa misma, una cama, un vestido—, ya de una actividad cuyo fin reside en sí misma, en la propia acción: la visión de la vista, el tocar la cítara, etc. El uso, separado —en tanto fin último— del proceso de producción, se convierte en el objeto de una ciencia teórica más general, más próxima a los principios, que subordina a todas las demás meramente productivas. Aquel que dispone de la ciencia utilitaria del objeto se halla tan por encima del simple artesano que lo produce como el fin lo está de los medios. La actividad misma, la *enérgeia* del que usa del objeto es en efecto la meta a que tiende el proceso productivo, en la cual todo éste, en tanto proceso teleológico, adquiere un sentido. Frente a esto el productor mismo queda relegado al papel de instrumento, de medio animado, sometido a una única función, cuya misión exclusiva consiste en suplir las cosas necesarias a otros para la vida.⁴² El artesano, el *technites*, a quien la división del trabajo ha encadenado a una única obra, de la misma manera que la naturaleza a fin de lograr un perfecto todo orgánico destina

donc entre l'artisan et l'usager un rapport économique de servitude, une relation irréversible de moyen à fin”.

⁴⁰ Cp. Phys. II 2, 194^b2-7; Pol. III 11, 1282^a17-23.

⁴¹ Cp. EN I 1, 1094^a3-6; EE II 1, 1219^a13-17 (transcripto *supra*, p. 10; Pol. I. 4, 1254^a1-5.

⁴² Cp. Pol. I 4, 1254^a1-10; 5, 1254^b25-26; 13, 1259^b22-26; III 5, 1278^a11.

cada parte a una única función,⁴³ no es sino un esclavo en la medida en que debe cumplir una función subordinada y limitada.⁴⁴ Si esto es cierto de aquellos que cumplen una función cuya complejidad técnica es lo suficientemente grande como para que nada deba ser librado al azar, mucho más lo será de aquellas otras funciones que sólo requieren un esfuerzo corporal. Privadas de toda participación intelectual del proceso —salvo la meramente pasiva de recibir órdenes—, son propias de seres inferiores, cuya naturaleza y función poco difiere de las bestias domésticas: los esclavos.⁴⁵

⁴³ Cp. Pol. I 2, 1252^b1-5; Part. anim. IV 6, 683^a22-25; véase también la nota de NEWMAN, W. L.: *The Politics of Aristotle*, Oxford 1950, to. II p. 109.

⁴⁴ Cp. Pol. I 13, 1260^b1-5: ho gâr bánausos technítes aphorisménen tinà ékhei douleían; y la nota de Newman, o.c., II 222-3.

⁴⁵ Cp. Pol. I 11, 1258^b35-39; 5, 1254^b25-26. El supuesto fundamental del cual partimos con respecto a la concepción de la esclavitud en Aristóteles es el siguiente: no se trata de ninguna manera de una especulación abstracta, desligada de la realidad social; todo al contrario Aristóteles expresa de un modo sistemático la realidad económico-política de su época. El mundo griego desde el siglo V en adelante —y con toda seguridad ya antes— dependía de manera decisiva para su subsistencia del trabajo esclavo. Esta afirmación históricamente apoyada en innumerables testimonios tanto literarios como artísticos y epigráficos, puede aún leerse con toda claridad en la excelente obra sobre la economía griega ya citada de Glotz, pp. 231-264. Sin embargo para la época en que apareció, la veintena de este siglo, constituía ya una excepción: en la bibliografía científica occidental la concepción de E. Meyer, quien negaba a la esclavitud toda participación decisiva en la producción antigua, se había extendido, trayendo consigo una paulatina decadencia de los estudios sobre la misma. Esta concepción tuvo su máxima expresión en la obra de WESTERMANN, W. L.: *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia 1955, cuyas líneas generales fueron en lo esencial expuestas anteriormente en el artículo 'Sklaverei', RE Suppl VI, colum. 890-1068. Sólo en años muy recientes comenzó a aparecer una serie de estudios, entre los que debe mencionarse principalmente el de FINLEY, M. I.: 'Was Greek Civilization Based on Slave Labour?', *Historia* 8 (1959) 145-164, ahora en: *Slavery in classical Antiquity: Views and Controversies*, ed. by M. I. Finley, Cambridge-New York² 1968, pp. 53-73, que demostraron objetivamente la unilateralidad de las conclusiones de Westerman — hasta entonces 'incomovibles' — y en qué medida éstas se apoyaban en realidad en prejuicios. Una bibliografía referente al tema hasta 1968 se encontrará como apéndice a la obra editada por Finley, pp. 229-236. Una excelente exposición del *status questionis*, que pone de relieve tanto los méritos académicos como los motivos ideológicos de la literatura reseñada y trae además una valiosa información, de otro modo difícilmente accesible, sobre los estudios llevados a cabo sobre el tema en la Unión Soviética se encontrará en la primera parte (caps. 1-4) de la obra del

Se ha señalado en apariencia con justicia que la conclusión con que termina la breve exposición del esclavo en *Política* I 4⁴⁶ “no es muy exacta. Pues lo hasta ahora descrito en el cap. 4 no era de ninguna manera la *physis* antropológica del esclavo, que lo convierte en esclavo en virtud de su estructura humana, sino... su función técnico-económica”.⁴⁷ La exposición que hemos hecho más arriba del lugar que ocupa tanto el artesano (*bánausos*) como el esclavo (*doulos*) dentro del conjunto de las artes productivas y del modo en que esta función es concebida dentro de la sociedad, indica con claridad que la conclusión de Aristóteles no es ni un error ni un lapsus. La naturaleza del esclavo está determinada por su función (y no a la inversa como pareciera querer Gigon); ocurre que para Aristóteles naturaleza y función no son separables (véase lo dicho con respecto al *eidos*, *supra* pp. 12 ss.).⁴⁸ Aquel que se halla sometido a la dura necesidad del trabajo corporal, destinado por la división necesaria y natural del trabajo social a una única función que requiere exclusivamente la utilización de sus fuerzas corporales, deja de ser un hombre en sí para convertirse —lo mismo que un animal doméstico— en un hombre limitado, privado de su esencia humana, que pertenece a otro. Las otras características esenciales que Aristóteles da del esclavo se desprenden todas en efecto de esta ‘su naturaleza’ dentro del sistema productivo: “Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (*y tienen esta disposición todos*

historiador soviético Ja. LENCMAN, A.: *Die Sklaverei im Mykenischen und Homerischen Griechenland*, Wiesbaden 1966, trad. alemana editada bajo la dirección de H. Bräuer y J. Vogt, pp. 1-93.

⁴⁶ 1254^a13-17: “Cuál es la naturaleza y la facultad del esclavo se evidencia de lo expuesto más arriba: el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento separado (de su poseedor) para la vida práctica” (trad. de J. Marias y M. Araujo retocada).

⁴⁷ GIGON, O.: ‘Sklaverei’ en: *La “Politique” d’Aristote*, Vandoeuvres — Genève 1965 (Entretiens s. l’antiq. class., Fondat. Hardt, To. XI), pp. 245-277, p. 253.

⁴⁸ La separación entre función económico-social y persona, entre ‘personalidad’ y ‘rol’ es *de hecho* sólo posible con el advenimiento de la economía capitalista. En todas las formas económicas anteriores las funciones sociales son cualidades inseparables de las personas, cp. MARX, K.: *Die deutsche Ideologie*, Darmstadt 1971, Karl-Marx-Ausgabe To. II, herausg. H-J Lieber y P. Furth, pp. 78-79. Para una crítica del concepto de ‘rol’ en la moderna sociología véase: FURTH, P.: ‘Nachträgliche Warnung vor dem Rollenbegriff’, *Das Argument* 66 (1971) pp. 494-522.

aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza".⁴⁹ La disposición natural es aquí nuevamente deducida de su función, con lo que en definitiva Aristóteles sólo quiere acentuar la unidad antes señalada de naturaleza y función. Esta necesidad racional dentro del sistema productivo —y por tanto natural para Aristóteles— que sujeta al esclavo a la comisión de aquellas tareas imprescindibles para la vida de la comunidad, aparece también como corolario en la conclusión que sigue: "Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser (posesión) de otro —y por eso es realmente (posesión) de otro—".⁵⁰ Tanto Newman como Barker y Gigon pasan por alto esta curiosa afirmación.⁵¹ Se trata en efecto en el fondo de una derivación de la posibilidad a partir de la realidad —o en términos escolásticos de la potencia a partir del acto— no solamente distinta de la concepción habitual en Aristóteles, sino más aun muy cercana a la posición de los Megáricos, que él en otros textos critica agudamente.⁵² Es claro sin embargo que Aristóteles sólo puede derivar la 'naturaleza esclava' del hecho fáctico de su existencia, pues la 'esclavitud' no entra de ninguna manera como nota esencial en su definición del hombre. De ahí también las dificultades en que incurre al intentar describir el tipo de psique propia del esclavo: aunque se trata de un instrumento animado carece de razón propia y sólo posee el poder de aprehender pasivamente la razón de aquél que la tiene.⁵³

⁴⁹ Pol. I 5, 1254^b19-21.

⁵⁰ Pol. 1254^b21-22.

⁵¹ Gigon señala de pasada que se trata de una observación destinada a unir las consideraciones presentes con el cap. 4, o.c., p. 257. Pero ¿con qué otra parte del cap. 4 sino con aquella que él mismo algunas páginas antes ha tachado de inconsistente, es decir, con la conclusión absolutamente paralela a la presente, que deducía el carácter natural del esclavo de su función y situación con respecto a otro hombre (1254^a13-17)?

⁵² Cp. Met. IX 3, 1046^b29 ss.: "Hay quienes dicen, como los Megáricos, que algo existe en potencia sólo cuando se da en acto".

⁵³ El esclavo según Aristóteles está completamente privado de la facultad de deliberar y por tanto de elegir entre dos posibilidades, Pol. I 13, 1260^a12, 5, 1254^b23-24; véase NEWMAN, o.c. II p. 146 y SCHLAIFER, R.: 'Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle', ahora en: *Slavery i. Class. Ant.*, pp. 93-132, esp. 121-123, quien señala exhaustivamente las contradicciones en que Aristóteles mismo se ve envuelto. El error de Aristóteles es empero fundamentalmente ideológico y está en última instancia esencialmente unido a su concepción estática de la sociedad y del mundo, típica por otra parte de la sociedad antigua. En efecto, del hecho de que un hombre o un conjunto de hombres en determinadas circunstancias estén in-

Resumamos los resultados de nuestra investigación hasta el momento: el bien que constituye el objeto de la filosofía práctica es aquél a que tiende la actividad humana en su conjunto, es decir, el fin de toda producción (*poíesis*) y de toda acción (*práxis*). Una primera división de estos bienes los separa entre bienes exteriores, corporales y del alma por un lado o entre fines que no lo son por sí mismos y fines en sí por otro. Un estudio más específico de las acepciones de los términos que designan el valor en Aristóteles nos ha llevado a distinguir dos aspectos del valor, que hemos designado *objetivo* y *subjetivo*. El primero se refiere fundamentalmente al valor de uso de cada producto o de cada actividad productiva y establece una gradación entre las distintas instancias particulares de un mismo producto específico en relación con su mayor o menor ajuste a la necesidad o uso a que está destinado. Este uso mismo, en tanto fin que determina el objeto, aparece elevado a la categoría de *eidos*, constituye su sustancia, lo que determina tanto su existencia como su grado de perfección. El valor aparece de esta manera como una *cualidad* del objeto mismo, que a su vez manifiesta en sí la *cualidad* de la actividad que lo produce, en tanto actividad productiva determinada y concreta. En la medida en que ésta empero aparece exclusivamente como el principio del cambio, de la transformación de la materia en forma predeterminada por el *eidos*, i.e. por el uso, queda asimilada a una fuerza natural, que realiza, exactamente como ésta, una función parcial y específica.

La verificación de este hecho nos introduce directamente en la consideración del otro aspecto del valor en Aristóteles, es decir, del valor considerado como fin de las actividades prácticas y productivas del hombre y por tanto en la consideración de estas actividades en sí mismas. Luego de un análisis formal de la esencia de la racionalidad práctica —el silogismo práctico— que es inma-

capacitados para desarrollar sus facultades mentales no se puede deducir la carencia de esas facultades, como lo indica el que en otras circunstancias más favorables —p. ej. en la relación entre el esclavo doméstico y su amo, que puede elevarse según el mismo Aristóteles hasta una forma de amistad— un esclavo pueda desarrollarlas. Nuevamente Aristóteles deduce aquí la posibilidad o imposibilidad de que algo exista a partir de su presencia o ausencia fáctica. Toda posibilidad de cambio futuro, que relativizaría la existencia fáctica, está ausente de su horizonte.

nente a toda acción y a toda producción y que pone al descubierto el carácter teleológico de las mismas, pasamos al análisis de la forma concreta en la que esta racionalidad práctica se determina: el arte (*téchne*). La *téchne* abarca en efecto toda la actividad humana y se desarrolla a su vez en una serie de artes específicas, que en su conjunto constituyen la sustancialidad de la vida comunitaria, de la *pólis* (Pol. I 11, 1258^b20-39). Esta está constituida por la articulación natural de las necesidades de la producción de las distintas artes en un todo orgánico con una finalidad última, el vivir honesto (*eû zên*). Esta finalidad última empero no surge espontáneamente del caos de una sociedad entregada anárquicamente a la producción de bienes, sino de la concatenación jerárquica de las artes, que parte de las más rudimentarias, encargadas de extraer la materia en bruto, para lo cual se requiere únicamente el esfuerzo corporal, hasta llegar escalonadamente a aquellas más generales, cuyo objeto específico es conformar en una unidad la multiplicidad de los fines particulares de las demás artes subsidiarias en un todo. Estas son las verdaderas ciencias arquitectónicas, que resumen en sí la racionalidad del conjunto. Su objeto empero no es ya la producción de un objeto sino el uso y la distribución adecuada de los productos de las demás artes en vista de una actividad que no tiene una finalidad ulterior, sino que encuentra, en su cumplimiento, su propio fin. Los poseedores de esta ciencia dominan la racionalidad del conjunto como el alma domina al cuerpo. La ciega parcialidad de las artes particulares, que sólo poseen la intelección de su objeto específico sin comprender su fin ulterior, es superada en esta ciencia, en la que los fines parciales se sintetizan y se concretan en un todo general. El fin que ella persigue no es otro que la vida de los ciudadanos libres en la polis. La sustancialidad de ésta, su naturaleza, en la que culmina teleológicamente el conjunto orgánico de las artes, en la que se materializa en suma la razón general que domina el conjunto, es la *práxis*, la *enérgeia* del ciudadano libre. En éste el hombre descubre su esencia, su humanidad.⁵⁴

La condición necesaria empero de esta estructuración orgánica que culmina en la vida del ciudadano libre, la condición por tanto del 'vivir honesto', es la existencia de un género de hombres privados de libertad, sujetos a la pesada carga de producir los instrumentos necesarios (*t'anagkaia*) para la vida de los otros, lo que

⁵⁴ Cp. Ritter, o.c., p. 81.

los convierte a ellos mismos en instrumentos, en medios, en propiedad animada. La condición de la libertad de los unos es por tanto la esclavitud de los otros, la de la humanidad de los unos la animalidad de los otros, la de la racionalidad en suma de los unos la irracionalidad de los otros.⁵⁵

Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires.

⁵⁵ Cp. Newman, o.c., I p. 113 y Gigon, o.c. p. 272-3. Las reflexiones que éste último agrega a modo de corolario, haciendo del problema en los términos en que lo plantea Aristóteles una cuestión de validez universal —“Cuando no se admite una restricción (de la *eudaimonía* debida a la ejecución de los trabajos necesarios para vivir, O. G.), queda solamente la *alternativa aristotélica*: o privar de la *eudaimonía* de modo consciente a hombres capaces de ella, o introducir un tipo de hombre que por anticipado no tiene ningún acceso a una *eudaimonía* así determinada” (o.c., p. 274)— son un claro ejemplo de cómo, tras la tersa apariencia de una objetividad filológico-hermenéutica, se desliza la rigidez acrítica de la ideología de clase.