



## Origen de la Comunidad y teoría de la Esclavitud en *La Política* de Aristóteles

**Gabriel Orlando Icochea Rodríguez**

### Introducción

El presente texto es un comentario acerca del origen de la comunidad y de la teoría de la esclavitud en Aristóteles. Hemos tomado como referencia central los primeros fragmentos del libro I de *La Política*. Puede afirmarse sin exageración que dicho texto nos ofrece casi las claves principales del libro. El bien común, la polis como un acontecimiento natural, la crematística, la moneda como convención y la configuración de la casa y de lo doméstico son algunos de los temas desarrollados en el libro citado.

Como se sabe, esta es una de las pocas teorías sobre la esclavitud. Aunque haya algunos especialistas que han trabajado el tema, me temo que los argumentos sobre la esclavitud son simplemente ignorados o por lo menos muy poco atendidos. Esta desidia se explica, en gran medida, porque el Aristóteles que han recuperado los filósofos prácticos contemporáneos es el que mejor se adapta a las encrucijadas actuales, un filósofo que nos salvaría de algunas dificultades propuestas por el supuesto agotamiento de la ética moderna y en especial del modelo kantiano. En esta línea, se encuentra el planteamiento de Charles Thiebaut<sup>1</sup> que intenta compendiar el conjunto de posiciones en favor de un retorno ético al estagirita. Tal vez podamos salir de las encrucijadas de la Ética moderna desde una perspectiva aristotélica. El estagirita se acerca mucho más a una ética del bien que a una ética del deber y nos ofrece una visión más cercana al concepto de comunidad tan importante y actual para nosotros, los contemporáneos.

Es pertinente mencionar las recuperaciones de la filosofía práctica de Aristóteles llevada a cabo por la filosofía contemporánea. La primera tentativa paradigmática es la propuesta por Hannah Arendt en su obra *La condición humana*. Arendt, como es sabido, trabaja con tres categorías: labor, trabajo y acción<sup>2</sup>. Las dos primeras tienen un origen moderno y aluden a conceptos como la necesidad y la utilidad respectivamente. Es a partir de la acción que se tiende un puente con la filosofía aristotélica o mejor dicho, se recurre a Aristóteles para fundamentarla. La acción (*praxis*) es como veremos un elemento central en la filosofía práctica de Aristóteles, ya que presupone la consecución de sus propios fines en sí misma. En otros términos, el fin no es diferente de la acción, el fin es la acción misma. De este modo, puede comprenderse que la finalidad de la acción sea la virtud en el plano ético. La política en términos generales requiere tanto del lenguaje (*logos*) como de la acción (*praxis*). Los dos para Arendt, tanto la igualdad como la diferencia, se dan a partir del

<sup>1</sup> C Ver Carlos Thiebaut *Cabe Aristóteles*, pag. 18, Editorial Visor, Madrid 1984.

<sup>2</sup> Veáse Hannah Arendt, *De la historia a la acción*, obsérvese en especial el capítulo titulado Labor, trabajo, acción. Editorial Piados, Barcelona, 1995. Pero es indispensable consultar *La condición humana*, cap V, Barcelona 1974.

lenguaje y de la praxis. Nos diferenciamos a través del lenguaje y de la práctica, somos diferentes de otros de la misma especie a través de nuestros actos y a través de lo que decimos. Precisamente, haremos mención de Hannah Arendt más adelante cuando abordemos los argumentos de Aristóteles en relación a la esclavitud.

La segunda recuperación paradigmática es la realizada por Hans Georg Gadamer quien plantea "la actualidad hermeneútica de Aristóteles"<sup>3</sup>. Aquí los intentos de actualización consisten en tomar como una referencia fundamental el procedimiento seguido por Aristóteles en su filosofía práctica y tenerlo presente en la formulación de una teoría de la interpretación. La filosofía práctica, como se sabe, posee una racionalidad distinta a la de las ciencias teóricas. A Gadamer le interesa el criterio con el cual Aristóteles aplica el ideal moral. Ese mismo criterio llevado al plano de las ciencias del Espíritu se traduce en una pregunta acerca de la interpretación. La ética aristotélica no es intelectualista como la ética socrático platónica, no se basa únicamente en principios teóricos. La práctica constituye, al mismo tiempo, un criterio de validación. No se es virtuoso conociendo la virtud, sino practicándola. Ya Aristóteles mismo advertirá que el fin de su tratado de *Ética* no es el conocimiento, sino el buen obrar.

Por otro lado, en la clasificación que hará Aristóteles de las virtudes nos dirá que la mayoría de ellas son producto del hábito. El ideal del individuo virtuoso es aquel que experimenta placer en el momento de realizar actos virtuosos.

Para Gadamer, la prueba de que Aristóteles no ha considerado la *Ética* como una disciplina metafísica está reflejada en haberla clasificado como un saber independiente.

La moralidad se distingue en el caso de Aristóteles de la *Physis* en que ésta no sucede como algo inevitable sino con intervención del hombre. Pero la elección siempre se produce en un contexto determinado, desde un *ethos* específico. Esta valoración del contexto ha servido como un diagrama desde el cual Gadamer plantea la comprensión. Tal como ha sido planteado en *Verdad y Método* es inevitable la comprensión de los objetos al margen de nuestros prejuicios, éstos son parte de nuestra historicidad.

Ahora bien, mencionamos dos recuperaciones

Ahora bien, aunque la recuperación de Aristóteles implica una diversidad de posturas, para Jorge Martínez Barrera ésta se contraponen en general a la idea de una neutralidad axiológica de la ciencia propuesta desde el pensamiento de Max Weber. Aristóteles, como ya dijimos antes, plantea, sobre todo en el caso de las ciencias prácticas, no un modelo en el cual el estudioso se aleje de la acción y opte por la neutralidad, sino por el contrario. Las ciencias prácticas en el caso de Aristóteles se definen por buscar no el conocimiento, sino la acción. Tal como afirma en *Ética a Nicómaco*: "(...) no investigamos para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que en otro caso sería totalmente inútil; tenemos que considerar lo relativo a las acciones, cómo hay que realizarlas"<sup>4</sup>. Ya Martha Nussbaum señala que en Aristóteles uno de los propósitos de la política es mostrar todas las condiciones necesarias para una vida rica y buena<sup>5</sup>.

Desde el punto de vista de Volpi<sup>6</sup>, existen tres grandes tesis programáticas en el neoaristotelismo:

---

<sup>3</sup> Véase el libro de Jorge Martínez Barrera *La política en Aristóteles y en Tomás de Aquino*, pag 20 Cuadernos de Anuario filosófico, universidad de Navarra, 2001.

<sup>4</sup> Martínez Barrera, ob citada, pag. 25.

<sup>5</sup> *Aristóteles*, diálogo con Martha Nussbaum pp. 35-58 en Magee Bryan: *Los grandes filósofos*. Madrid: Cátedra, 2001

<sup>6</sup> *Ética a Nicómaco*, II,2,1103b 26, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1985.

*En primer lugar, una clara diferenciación entre teoría y praxis.* Esta distinción se halla fundada en:

a- Diferencias relativas al fin perseguido. Como ya se mencionó, mientras en la filosofía teórica se busca la verdad, en la filosofía práctica se busca “la acción misma ejecutada con ciertos criterios de perfección”<sup>7</sup>.

b- Diferencias relativas en cuanto a los entes tratados. Mientras en las ciencias teóricas el ente posee una estabilidad ontológica, frente a la cual no cabe sino la contemplación; en el caso de las ciencias prácticas, el objeto se halla sometido al cambio.

En el comentario que realizan R.A. Gautier y J. Y. Jolif a *Ética a Nicómaco I*, 3, 1049b 21 sostienen: “Existen tres clases de hechos: los necesarios que se producen siempre de la misma manera; los generales que se producen la mayor parte del tiempo de la misma manera; los accidentales que se producen raramente de la misma manera. Las ciencias exactas tienen a los primeros; la política tiene como objetos a los segundos y los terceros no pueden ser objeto de ninguna ciencia”<sup>8</sup>

c- Diferencias en cuanto a los grados de precisión. Esta parece una consecuencia obvia cuando se habló de la diferencia de los entes. Se puede ser más preciso si el objeto estudiado no cambia.

d- Diferencias en cuanto a las modalidades de argumentación puestas en práctica. En cuanto al saber de las ciencias teóricas, Aristóteles hará empleo de la demostración (*sylogismos*), como veremos más adelante, mientras que para el caso de las ciencias prácticas el método se hallará inclinado, aunque no del todo, por la dialéctica. El método de la demostración estará caracterizado por partir de premisas evidentes o verdaderas, mientras que en la dialéctica se parte de las opiniones (*doxa*).

*En segundo lugar, una diferencia general entre praxis (acción) y poiesis (producción).* En el libro primero de *La Política* estas distinciones son explícitas. Mientras la praxis tiene su fin en sí misma, la poiesis tiene su fin fuera de ella. Además, “Aristóteles a diferencia de Platón establece una nueva delimitación sistemática entre la praxis y el saber virtuoso de ella, esto es la *phronesis*, y la poiesis y el saber virtuoso relativo a ella, esto es, la *téchné*”<sup>9</sup>.

*En tercer lugar, una especificidad del saber de la praxis.* Para establecer una diferencia entre la praxis y la poiesis no basta con señalar una diferencia formal de los objetos. Esta distinción sí era válida para separar la praxis de la teoría. Los objetos de la primera no son los objetos de la segunda. Así, mientras los objetos de la teoría no cambian; los objetos de la práctica sí lo hacen.

Lo que separa a la praxis de la poiesis puede verse con mayor nitidez cuando distinguimos entre sus realizaciones respectivas, la *phronesis* y la *tecné*.

La *phronesis* además de referirse a las acciones particulares se refiere a la vida como un todo. La *tecné*, por el contrario, sólo alude a nuestro desarrollo en un ámbito específico. Se diría que mientras los hombres prudentes lo son para todos los casos de la vida; los hombres poseen una *tecné* en un aspecto determinado.

Este Aristóteles se acerca mucho a los ideales de tolerancia y sirve para tomar distancia del positivismo.

En el siglo XVI, Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas van a discutir en un contexto en el que la definición de la legitimidad de la dominación requería un fundamento. Hablamos de la escuela salmantina y del origen de las doctrinas que luego constituyeron el llamado “derecho de gentes”.

---

<sup>7</sup> Citado por Martínez Barrera, pag 23

<sup>8</sup> Martínez, ibid, pag 24

<sup>9</sup> Citado por Martínez ibid, pag 24

Le debemos a estos autores el mayor interés por la teoría de esclavitud o de la servidumbre (tal como ellos la denominaron).

La disputa famosa entre Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda que tuvo lugar en Valladolid entre 1550 y 1551 tenía por principal tema de discusión el uso o la renuncia a la violencia en la conquista de América. Los interlocutores discuten dentro del paradigma de la escolástica tardía. Lo cual implica un principio de autoridad común a los dos interlocutores.

La polémica entre de las Casas y de Sepúlveda no versaba, como muchos autores han afirmado de forma errada, acerca de la condición humana de los indios. No se disputaba la idea de que los indios fueran humanos o no tuvieran alma. Este prejuicio que es parte del tráfico natural al que son sometidas ciertas ideas, simplemente es un error. El punto en discusión era si la guerra contra los indios, era legítima y si era legítimo su sometimiento.

El documento que escribió Sepúlveda para defender su posición estuvo elaborado en forma de diálogo: *Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra contra los indios*. El *Demócrates primero...* había sido redactado con anterioridad para defender la posibilidad de una acción militar no reñida con la doctrina cristiana. En el *Demócrates segundo* su pretensión fue demostrar la legitimidad de la violencia en un contexto determinado.

El argumento<sup>10</sup> más importante del diálogo es que el sometimiento de los inferiores es legítimo en la medida en que por naturaleza ellos deben obedecer y ser guiados. Sin duda, de Sepúlveda este razonamiento lo extrae de *La política* de Aristóteles, según el cual la servidumbre nace de la naturaleza.

Aquí la esclavitud no aparece como propiedad, porque de Sepúlveda no quiere ponerse en desacuerdo con las doctrinas jurídicas de su tiempo, según las cuales los hombres son iguales por naturaleza. Lo que sostiene es la necesidad de la guía cuando existe impiedad y cuando el desarrollo racional es muy pobre.

¿Porqué leer con interés al Aristóteles teórico de la esclavitud? Porque en primer lugar toda interpretación es legítima y es pertinente. Además, al mostrar a los actuales teóricos de la moral interesados por una parte del discurso de Aristóteles y dejar otro aspecto de su discurso de lado (al igual que los teóricos del siglo XVI hicieron con la obra del mismo Aristóteles) se pone en evidencia el carácter histórico de toda lectura. Se diría que cada uno lee según sus necesidades.

Por lo mismo, estudiar la esclavitud debe funcionar como una suerte de advertencia para aquellos que ven con nostalgia la decadencia de un mundo en el que existía conceptualmente una teleología, como Mac Intyre. Al estudiar la esclavitud somos avisados que dicha teleología podía abarcar también la dominación también en estos términos.

En la modernidad no ha existido teoría alguna sobre la esclavitud, lo cual no quiere decir que los argumentos aristotélicos no hayan servido para defender desigualdades muy radicales también en ese período.

La modernidad, incluso en la versión de sus filósofos más autoritarios- como Hobbes- defiende la idea de la igualdad natural. Esto es obvio ya que la teoría del contrato presupone individuos libres e iguales que crean una instancia artificial, el Estado.

---

<sup>10</sup> Véase, Ginés de Sepúlveda, *Demócrates segundo o de las causas justas de la guerra contra los indios*, pag 20, Instituto Francisco de Vittoria, Madrid ,1951

## I. Primeros fragmentos: la dialéctica y la propuesta de un método

El primer aspecto aludido por Aristóteles en la parte inicial de *la Política*<sup>11</sup>, es el relativo al bien común. Si toda comunidad tiende a un bien y si todos los actos tienden a un bien, entonces habrá un bien que esté por encima de los demás. A este bien se le denomina ciudad o comunidad cívica.

Este comienzo es el preludeo del tema que fundará en lo sucesivo los contenidos del libro primero. "(...) Por consiguiente, cuantos opinan que es lo mismo ser gobernante de una ciudad, rey, administrador de su casa o amo de sus esclavos no dicen bien. Creen, pues que cada uno de ellos difiere en más o en menos y no específicamente..."<sup>12</sup>

En primer término, aquí se da inicio a un método dialéctico que Aristóteles usará en sus tratados prácticos. La dialéctica consiste en partir de opiniones de todos, es decir, de opiniones comúnmente aceptadas, o de los sabios o de algunos de éstos<sup>13</sup>.

El estatuto metodológico de la dialéctica se encuentra en una contraposición con aquello que se denomina razonamiento (*sylogismós*) demostrativo. En éste se parte de premisas verdaderas; en aquél se parte de premisas que serían plausibles. Su condición de plausibles hace posible que algunos opinen a favor o en contra según sea el caso. Como han anotado algunos acertadamente "nótese que ambos son razonamientos: se parte de ciertas premisas de las cuales se desprende una conclusión. La diferencia radica en el modo en el que las premisas se hacen creíbles, esto es, de dónde surge su credibilidad (*pistís*)"<sup>14</sup>

Aunque es dudoso que los argumentos de Aristóteles dedicados a la filosofía práctica se agoten en el método dialéctico, es evidente que la dialéctica jugó un rol muy importante en sus trabajos prácticos.

Por lo pronto, los fines del filósofo y del dialéctico son diferentes: mientras el filósofo se encarga de la verdad, el dialéctico se encarga de las opiniones. Esta distinción está basada en un fragmento de los *Tópicos* (105b 30) en el cual se afirma: "Así pues para la filosofía hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad (*kat aletheia*) mientras que para la opinión se han de tratar dialécticamente"<sup>15</sup>.

Debe tenerse en cuenta, a pesar del contenido de este fragmento, que para algunos intérpretes<sup>16</sup>, la dialéctica es empleada en textos no considerados de orden práctico exclusivamente. "(...) aún las ciencias teóricas como la Física y la Metafísica emplean métodos dialécticos"<sup>17</sup>. Lo cierto es que la iniciativa del dialéctico que puede consistir entre otras cosas en mostrar la controversia, es por esto mismo mucho más propicia para los recuentos históricos de las disciplinas. Así, los dos libros mencionados son en sus partes iniciales libros históricos. Aristóteles al mostrar el disenso sobre ciertos aspectos está mostrando la historia de tales conceptos. Sin embargo, debemos tener cuidado en hablar de "historia" en el caso de la filosofía

<sup>11</sup> Para el presente trabajo hemos utilizado la versión de Gredos de *la Política*, Madrid 1999. Hemos también tenido en cuenta la edición del Instituto de Estudios Constitucionales, es decir, la traducción de Julián Marías y María Araujo.

<sup>12</sup> Ibid 1252<sup>a</sup>

<sup>13</sup> Para ver el vínculo entre la dialéctica y la filosofía práctica en Aristóteles hemos tenido en cuenta el artículo de Esteban E. Bieda *La filosofía práctica y el método dialéctico aristotélico ¿es al argumentación práctica una especie de dialéctica?* en Areté, Revista de Filosofía, Vol XV, N° 2, 2003.

<sup>14</sup> Bieda, ibid, pag 196

<sup>15</sup> Citado por Bieda, ibid, pag 198.

<sup>16</sup> Como Jorge Martínez Barrera *La política en Aristóteles y en Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario filosófico, universidad de Navarra 2001.

<sup>17</sup> Martínez Barrera, ob citada, pag 37

griega. Los griegos comprendían únicamente la historia como relato (tal como la entendía Herodoto y los demás historiadores). Hablamos en un plano únicamente conceptual, Aristóteles realiza en los libros mencionados una historia de la filosofía, la cual puede entenderse como un recuento del disenso.

Una precisión acerca de los usos de la dialéctica se puede encontrar en los *Tópicos*. Allí se sostiene que la dialéctica tendría tres usos claramente distinguibles: como ejercicio (*gimnasia*), para las conversaciones (*enteuxeis*) y para los conocimientos filosóficos (*hai kata philosophian*).<sup>18</sup>

Para los conocimientos filosóficos implica que la dialéctica puede proveer de elementos de juicio a las búsquedas de la verdad.

En este punto hay un aspecto que merece mención. Al hablar de dialéctica como *endoxa*, es decir, como opiniones, es pertinente preguntarse por qué Aristóteles privilegió el aspecto de las opiniones; en qué medida consideraba fundamental tener en cuenta las opiniones de los sabios e, incluso, del vulgo. La respuesta es que Aristóteles hallaría en los *endoxa* “una garantía de que la teoría que finalmente se postule no será opuesta a los hechos tal como se nos aparecen (*phainómena*); esto es un criterio que permite la selección del campo de estudio acorde con el grado de exactitud (*akribeía*) que él mismo permite”<sup>19</sup>

Aunque según esta interpretación se resalta el aspecto metodológico este fragmento refleja el avance de un progresivo realismo aristotélico. Que se parta o se utilice las opiniones de la gente es seguir el camino inverso al platonismo. Esta fue una posición defendida por Werner Jaeger en su momento<sup>20</sup>.

Uno de los propósitos importantes de Jaeger es determinar el tiempo en el que fueron elaborados los libros de la *Política*. Desde su punto de vista, el libro primero formaría parte de los libros tardíos en cuyo contenido Aristóteles se va alejando paulatinamente de la lógica de un estado ideal y se impone finalmente un método en el cual parte de los fenómenos particulares y “trata de descubrir su ley interna como un científico que aborda los sentimientos y las emociones de un ser vivo. La teoría de las enfermedades de los estados y de los métodos para curarlas está modelada sobre la patología y la terapéutica del médico”<sup>21</sup>.

Aunque la postura de Jaeger es bastante radical: un Aristóteles que evoluciona de la metafísica a la ciencia, casi como en un diagrama positivista, merece alguna atención la tentativa de intentar ubicar su obra en el tiempo.

Pero volvamos al fragmento inicial. Se confrontan dos opiniones en términos generales. Aquellos que sostienen que es lo mismo la administración de la casa y el gobierno de la ciudad y aquellos que sostienen que es cualitativamente diferente el gobierno de la casa y el gobierno de la ciudad.

En 1252<sup>a</sup> 2, Aristóteles nos dice” (...) Creen, pues que cada uno de ellos difiere en más o en menos y no específicamente. Como si uno por gobernar a pocos, fuera amo; si a más administrador de su casa; y si todavía a más gobernante o rey en la idea de que en nada difiere una casa grande de una ciudad pequeña. Y en cuanto al gobernante y al rey, cuando un hombre ejerce solo el poder es rey; pero cuando según las normas de la ciencia política, alternativamente manda y obedece, es gobernante.”

En el fragmento citado se establecen dos puntos importantes. El primero es el que nos señala que la diferencia entre el gobierno de la ciudad y el gobierno de la casa se hallan distinguidos únicamente por cuestiones cuantitativas. Se trata de tener más o menos poder. En realidad, Aristóteles pretende demostrar con el estudio de lo

---

<sup>18</sup> Bieda *ibid* , pag 199

<sup>19</sup> Bieda, *Ibid*, pag 211

<sup>20</sup> Werner Jaeger *Aristóteles, bases para su desarrollo intelectual*, FCE, México 1984

<sup>21</sup> Werner Jaeger, *ibid* , pag 312

doméstico que las diferencias no son solamente de orden cuantitativo sino de orden cualitativo.

La referencia al rey como un tipo de gobernante que siempre manda será ampliamente analizada cuando examine las formas de gobierno en el libro tercero del mismo tratado. Sin duda, el poder ejercido según los términos de una ciencia política es una cuestión relativa a los griegos. En diversos fragmentos posteriores, Aristóteles propondrá como una diferencia elemental el hecho de que los bárbaros aún mantengan las monarquías mientras los griegos han fundado instituciones republicanas.

En todo caso, la propuesta de Aristóteles es seguir un método consistente en la descomposición de la ciudad en sus partes mínimas. En 1252<sup>a</sup> 3 nos dice: “Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstas son las partes mínimas del todo) así también considerando de qué elementos está formada la ciudad, veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas y si cabe obtener algún resultado científico”.

¿Porqué Aristóteles opta por un método que ahora llamaríamos analítico? La descomposición de un objeto en sus mínimas partes más que ver con una cuestión metodológica es el reflejo de una cuestión práctica. La pregunta gira en torno a una supuesta igualdad entre el gobierno de la casa (*oikos*) y el gobierno de la ciudad (*polis*). Aristóteles concibe que debemos ir a las partes mínimas de la ciudad que son las casas. De esa forma, quiere definir su pretensión de analizar las relaciones al interior de la casa y demostrar que éstas no se parecen en nada a las relaciones existentes entre el gobernante y los ciudadanos.

Las relaciones establecidas al interior de la casa no son idénticas a las del gobernante y la polis porque mientras las primeras son relaciones entre desiguales, las segundas son relaciones de igualdad. Como veremos, el ciudadano al interior de su casa se relaciona con sus hijos, con su mujer y con sus siervos. El punto es que ninguno de estos sujetos puede ser denominado ciudadano. En la polis, ni el joven menor de edad, ni la mujer ni los siervos podían ejercer los derechos que le correspondían a un ciudadano.

Otra explicación sobre la elección de Aristóteles por un método basado en el análisis podría seguir la impronta de Jaeger para el cual, tal como se dijo más arriba, el Aristóteles del primer libro de la *Política* está bastante distante del platonismo. En realidad, según Jaeger, Aristóteles “pretendía desarrollar en la introducción las condiciones naturales fundamentales de toda existencia política, con el fin de construir el estado partiendo de la naturaleza o sacándolo de sus supuestos más simples. Estos supuestos son los tres elementos fundamentales de la vida social, el amo y el esclavo, el hombre y la mujer, el padre y el hijo”<sup>22</sup>.

Ciertamente, la tentativa de Aristóteles está por el lado de mostrar el carácter natural de la sociedad. Esto marcará una diferencia notable con las teorías políticas modernas para las cuales el gobierno es una creación artificial producto de un contrato.

Las lecturas convencionales de Aristóteles nos lo muestran como un autor que percibe que la naturaleza deja una impronta en cada cosa. En otros términos, la huella de la naturaleza podría estar en la teleología de cada ente. Todo ente es teleológico, todo ente posee una finalidad. En el caso mencionado, Aristóteles establece que al igual que en las demás especies, a los hombres y mujeres les corresponde el fin de procrear; asimismo, el fin de los esclavos es seguir a sus amos.

Pero antes de pasar al comentario de los fragmentos en los que Aristóteles trata acerca de la esclavitud propiamente hablando, es necesario preguntarse por qué

---

<sup>22</sup> Jaeger, *ibid* pag 312

el estagirita traza el plan de estudiar tres relaciones diferentes (amo-esclavo, marido-mujer, padres-hijos) y no termina estudiando sino una de ellas (la que alude al señorío). Nuevamente, desde el punto de vista de Jaeger, Aristóteles se encontraba “en una situación difícil y sólo medios violentos podían sacarla de ella. El matrimonio y la familia se habían discutido ya ampliamente en la versión más antigua de la *Política*, con ocasión de la crítica de la exigencia de Platón de que sean comunes las mujeres y los hijos”<sup>23</sup>.

Esta postura de Jaeger tiene una explicación un tanto tortuosa. Desde su punto de vista, no hubo un solo tratado de la *Política*, sino dos. El primero, más antiguo, habría defendido la teoría platónica del estado ideal y el segundo habría estado compuesto por todos los libros incluidos los antiguos. El libro primero, como ya se dijo, puede ser que provenga de un período tardío. El tratado más antiguo habría estado constituido exclusivamente por los libros II, III, VI y VIII. Aristóteles habría revisado los libros antiguos y habría incorporado referencias a los libros recientes. Pero quedaron algunas pistas para reconocer la diferente antigüedad de los textos. Una de ellas es, precisamente, la reiterada mención al estado ideal que es una teoría de impronta platónica.

La interpretación de Jaeger, aunque minuciosa, es una reflexión extremadamente historicista. Esto ya fue señalado por Pierre Aubenque<sup>24</sup>. De algún modo, en el afán por ubicar históricamente la obra de Aristóteles perdemos interés por sus contenidos al margen del contexto.

Lo cierto es que el estudio de las otras formas de autoridad no se retoma extensamente en ningún libro. Aristóteles discutió con tenacidad algunas posturas platónicas. Sin embargo, no hubo controversia tan sólo desde el platonismo. El tema de la esclavitud no gozaba de consenso, lo cual se deduce de las mismas afirmaciones de Aristóteles, y es probable que requiriese de una mayor discusión. El mismo Platón advirtió en *Las Leyes* los desacuerdos que arrastraría la aceptación de la institución de la esclavitud.

Pero había mucho más, tal vez el caso más importante sea el de Antifonte<sup>25</sup>. De hecho, la esclavitud requería un fundamento, lo cual no es evidente ni en el caso del matrimonio ni de la familia. Aquí cabe hablar de un fundamento surgido de la necesidad. Más aún si es verdad lo que advierte Doring de que el mercado de esclavos era “una realidad terrible” y que “el régimen y la economía griegas dependía de la esclavitud”<sup>26</sup>. Si toda la economía de la polis se hallaba basada en esa institución, es comprensible que Aristóteles haya privilegiado el estudio de ésta.

## II. El origen de la comunidad y los argumentos sobre la esclavitud

Aristóteles ha mencionado las principales relaciones que dan origen a la socialización. Ésta debe ser vista como un acontecimiento natural. El apareamiento exige el vínculo natural entre un macho y una hembra o la mente más previsora es la mejor dispuesta de modo natural para el mando y el que obedece posee un cuerpo capaz y mejor dotado para cumplir con tales directivas.

En el caso de los bárbaros, las mujeres y los esclavos tienen el mismo estatuto debido a que no existe unos que manden y otros que obedezcan. Su comunidad

---

<sup>23</sup> Jaeger *ibid*, pag 313

<sup>24</sup> Pierre Aunbenque, *La prudence chez Aristote*, Quadrige, PUF, 1963, pags. 15-30.

<sup>25</sup> Rodríguez Adrados, Francisco, *La democracia ateniense*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

<sup>26</sup> ver Doring Ingemar, *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1990.



resulta de “esclavo a esclava”. Como veremos, cuando Aristóteles considera la esclavitud como producto de una convención, se ratifica inmediatamente persuadido por la cuestión implícita de que los griegos estarían incluidos en la posibilidad de caer en ésta. Ya Doring menciona el ejemplo de Tebas cuyos sobrevivientes, luego de la destrucción de Alejandro, fueron vendidos como esclavos en su totalidad. Esto permite que al observar los argumentos, Aristóteles se haya inclinado con fuerza por una visión más bien naturalista en la que los griegos no serían nunca esclavos.

El verso de Hesiodo citado por Aristóteles “Lo primero, casa, mujer y buey para el arado” es entendido por el filósofo como una recurrencia a la idea de que en el caso de los pobres, los bueyes ocupan el lugar de los esclavos.

En otro punto, el filósofo asegura que los esclavos pertenecen a la casa. La casa es el espacio en el que se satisfacen las necesidades. La suma de casas con el fin de satisfacer “necesidades no cotidianas es la aldea”. Debido al parentesco que unía a los integrantes de una aldea se explica que fuesen gobernados por un monarca, “como todavía hoy, los bárbaros”. Esto es posible al igual que toda casa es gobernada por el más anciano.

Estamos viendo en esta parte del texto una genética de la ciudad. Se parte primero de las relaciones básicas (la del señorío, la del matrimonio y la de la familia) para llegar a la ciudad como una *entelequia*. La ciudad constituye no sólo el fin natural de la familia y las aldeas, sino su fin más perfecto.

Aristóteles nos dice en 1252b 8: “La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad que tiene por así decirlo el extremo de toda suficiencia (*autarkéia*) y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero existe ahora para vivir bien”.

La *autarkéia* aparece en otra parte de la obra de Aristóteles para establecer una analogía con la felicidad. Desde su punto de vista, la felicidad es una virtud deseable por sí misma, “mientras que los honores, el placer, el entendimiento y toda virtud los deseamos por sí mismos (pues aunque nada resultara de ellas, desearíamos todas estas cosas), pero también las deseamos en vistas de la felicidad, pues creemos que seremos felices por medio de ellos. En cambio nadie busca la felicidad por estas cosas, ni en general por ninguna otra”<sup>27</sup>. Y más adelante dice: “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Pero no entendemos por suficiencia el vivir para sí solo una vida solitaria, sino también para los padres y los hijos y la mujer y en general para los amigos y conciudadanos puesto que el hombre es por naturaleza una realidad social”<sup>28</sup>. En el mismo párrafo, Aristóteles observa: “No obstante hay que tomar esto dentro de ciertos límites, pues extendiéndolo a los padres y a los descendientes y a los amigos de los amigos, se iría hasta el infinito. Esta cuestión la examinaremos después. Estimamos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada y pensamos que tal es la felicidad”<sup>29</sup>.

Sobre este párrafo cabe decir que aquí convergen tanto la felicidad como la polis como los dos fines humanos por excelencia. Son los fines por excelencia porque poseen esta característica de suficiencia: son deseables por sí mismos, no por otra cosa diferente. Desde un punto de vista contemporáneo se diría que Aristóteles habría señalado la comunidad o el bien común como el fin de lo público, mientras que habría reservado la felicidad como el fin de la vida privada.

La visión de la polis como un espacio de suficiencia no es privativo de Aristóteles. En la *Oración fúnebre*, Tucídides reproduce el discurso de Pericles en el que se da cuenta de los atenienses como de una comunidad independiente, no

---

<sup>27</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097 a, Centro de Estudios constitucionales, Madrid, 1985.

<sup>28</sup> Aristóteles, *ibid*, 1097b

<sup>29</sup> Aristóteles, *ibid* 1097 b.

colonizada y próspera. “Hemos convertido nuestra ciudad en la más autárquica, tanto en lo referente a la guerra como a la paz”<sup>30</sup>.

En Aristóteles hay una alusión implícita a la comunidad. Cuando advierte “(...) hay que tomar esto dentro de ciertos límites...” alude a ésta como el límite final, lo cual descarta que el estagirita esté hablando en términos universales. No es arbitrario vincular el párrafo citado con el comunitarismo contemporáneo. “Los límites de la comunidad” no son fáciles de establecer en el caso de la polis. Si se considera que el ideal helénico está representado por aquellos que hablan el griego tal vez se pueda establecer un criterio de exclusión, fuera del cual están ubicados todos los *bárbaros*.

Un elemento que debe ser tomado en cuenta es el relativo al lenguaje. Aristóteles en 1252b 10 nos dice: “La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es evidente...el hombre es el único animal que tiene palabra”. La palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial. Es decir, la palabra para Aristóteles juega un rol de mejoramiento político. Aquí cabe anotar que si mantenemos la idea del lenguaje como una condición básica de la socialización, el silencio juega un rol antipolítico. En 1252 b 12: “Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto”. Es evidente que Aristóteles habla del rol del ágora y de la aparición del espacio público. De lo contrario ¿Qué sentido tiene la palabra al interior de cualquier forma de autoritarismo? Ninguno. La actitud que ha definido la política autoritaria es el “silenciamiento”. En los regímenes autoritarios, sólo algunos privilegiados tienen la palabra. Para Aristóteles también es evidente que los ciudadanos son un porcentaje minoritario de la polis, lo cual nos indica que no existe una relación simétrica entre el espacio público y el igualitarismo.

### III. Los argumentos sobre la esclavitud

En 1253b 4 Aristóteles nos dice: “Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia y que la administración de la casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio”. De esta forma, retoma el fundamento sobre la esclavitud.

En 1253b 4 sostiene “(...) Otros que la dominación es contra la naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por naturaleza. Pero esta razón tampoco es justa ya que es violenta”. En este párrafo se introduce por vez primera los dos planos en los cuales se va a discutir la idea de esclavitud: lo convencional (*nomos*) y lo natural (*physis*). Cuando habla del procedimiento violento, por supuesto se refiere a la guerra.

Lo convencional será desarrollado más extensamente por Aristóteles cuando nos hable de la moneda. Por de pronto, es pertinente hablar de la noción de lo natural.

Hasta aquí hemos observado como fundamento legitimador la naturaleza. “En efecto llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor y la suficiencia es un fin y lo mejor”<sup>31</sup>

Esta definición de la naturaleza está vinculada con la idea de causas. Aristóteles postula que existen cuatro causas: la causa material, la causa formal, la causa eficiente y la causa final. Estas cuatro causas son, según Martha Nussbaum,

---

<sup>30</sup> Tucídides *Historia de la guerra del Peloponeso*, Libro II, Alianza editorial, Madrid 1989

<sup>31</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 1253a, Edición trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos 1990.

cuatro explicaciones acerca de los entes<sup>32</sup>. La causa material alude a la composición material de una cosa. ¿Qué es esto? Esto es hierro o madera. Más aún si tomamos prestado el ejemplo que brinda Nussbaum nos encaminaríamos hacia un punto mejor. Si preguntáramos ¿Porqué crece un árbol? La respuesta material sería que crece así porque está compuesto de una serie de elementos materiales que crecen. Desde el punto de vista de Aristóteles esta respuesta sería insuficiente en la medida en que el crecimiento de las cosas materiales no nos dice lo que es la cosa. Las cosas materiales crecen de forma independiente y no producen esto que llamamos árbol. Para completar el esquema de la explicación requerimos una explicación formal de los fenómenos, es decir, la causa formal como organización de la cosa. De otro lado, tenemos la causa eficiente que equivale a todos los agentes externos que han hecho posible la existencia de la cosa.

En último lugar, la causa final vendría a dar cuenta de lo que las cosas serán por propia dinámica. La madurez de las cosas, por ejemplo, es el destino natural de las cosas. El destino natural de un árbol es convertirse en un árbol maduro.

¿Porqué hacer esta digresión sobre la teoría de las cuatro causas de Aristóteles? Básicamente porque Aristóteles nos dice que el fundamento de la esclavitud se sigue de la naturaleza y el concepto de naturaleza alude a las cuatro causas. Si la naturaleza es lo que cada cosa es luego de su generación, esto implica tanto la causa material, la causa formal y la causa eficiente. Cuando Aristóteles completa su noción de naturaleza nos dice que además la naturaleza de cada cosa es “aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor y la suficiencia y el fin es lo mejor”. En este breve fragmento alude, sin duda, a la causa final.

El profesor Ramón Jesús Queraltó<sup>33</sup> reproduce la definición de naturaleza que Aristóteles esbozara en la *Física*: “causa de movimiento y reposo título atributo esencial y no accidental de esta cosa”. El profesor Queraltó hace un comentario acerca del sesgo teleológico del discurso aristotélico. Pero la elección del profesor Queraltó nos parece cuestionable. Ese fragmento sacado de su contexto carece de fuerza explicativa. Aristóteles en la *Física* habla del movimiento y de otros fenómenos, pero el lugar desde el cual nos habla es diferente. En la *Física*, Aristóteles nos habla como un filósofo natural cuya pretensión es darnos una explicación general acerca de las cosas. En la *Metafísica*, Aristóteles, tal como señala Nussbaum, inicia su discurso desde el asombro y en este punto incorpora el tema las cuatro causas. Creemos que la idea de naturaleza es más comprensible si seguimos la definición de las cuatro causas esbozada en la *Metafísica*. Los esclavos podrían ser considerados tales desde el punto de vista tanto de la causa formal como de la causa final. El esclavo, desde el punto de vista de la causa formal, se define en función de su servicio, por ejemplo y su causa final es siempre el amo.

## Los instrumentos

Nos dice Aristóteles en 1253b 4: “(...) Y lo mismo que en las artes determinadas es necesario disponer de los instrumentos apropiados si ha de llevarse a cabo la obra, así también en la administración doméstica”.

La idea de los instrumentos está vinculada con las nociones tanto de *poiesis* como de *praxis*. “(...) De los instrumentos unos son inanimados y otros animados; por ejemplo para un piloto el timón es inanimado y animado el vigía (pues en las artes el subordinado hace las veces de instrumento). Así, también las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el

---

<sup>32</sup> Nussbaum, texto citado pag 51

<sup>33</sup> pag. 12, Ramón Jesús Queraltó “*El pensamiento filosófico-político de Bartolomé de las Casas*” Escuela de Estudios hispanoamericanos de Sevilla, Sevilla, 1976, España.

esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos”(1253 b 2).

Aristóteles considera que los instrumentos son de dos tipos: instrumentos de producción e instrumentos de acción. Como ya se mencionó, la diferencia entre producción (*poiesis*) y acción (*praxis*) radica en que la producción no tiene su fin en sí misma sino en otra cosa diferente, mientras que la acción tiene su fin en sí misma. Los instrumentos se entienden por lo general como de producción, pero “las posesiones son instrumentos de acción” (1254 a). Es decir, hay instrumentos cuya finalidad la encontramos en su uso. Aristóteles ha puesto el ejemplo del vestido. El vestido no es instrumento en la medida que sirva para fabricar otra cosa distinta de él. El vestido encuentra su finalidad en su propio uso. Desde ese punto de vista, el vestido es un instrumento de acción.

Según Aristóteles: “la vida es acción, no producción y por ello el esclavo es un subordinado para la acción”. En este fragmento se halla implícita la consideración en Aristóteles del estatuto de humanidad según el criterio de la acción. ¿Debe entenderse que los hombres son tales en la medida en que son capaces de acción? Esto es verdad<sup>34</sup>. Porque el principio de la acción (tal como lo define Aristóteles) no está en el agente mismo, sino fuera de él. El esclavo nunca va a contener su principio de acción el cual proviene de un agente que está fuera de él ¿El esclavo es un hombre? Sí, el esclavo es un hombre que padece una deficiencia psicológica. Desde el punto de vista de Martínez Barrera, la esclavitud nunca fue una categoría ni racial, ni laboral. “En todo caso la condición de esclavo implica antes que cualquier otra cosa, un determinado estatuto jurídico político dentro de la comunidad y no más que eso”<sup>35</sup>. La posición relativista y conservadora del autor mencionado no coincide con el disenso sobre la esclavitud. Si el fenómeno habría sido de una validez local indiscutible, Aristóteles no habría tenido que esgrimir ningún argumento. De otro lado, es absolutamente cuestionable que la esclavitud no haya sido una categoría racial, si asumimos que para Aristóteles los bárbaros son esclavos por naturaleza.

Respecto de la posesión, se considera que se puede hablar de ella como de la parte. La parte no es solo parte de otra cosa sino que le pertenece enteramente al todo.

Aristóteles establece la siguiente deducción (1253b 6): “Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál es su facultad resulta claro de lo expuesto: el que siendo hombre no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza, esclavo. Y es hombre de otro el que siendo hombre es una posesión”. Y la posesión es un instrumento activo y distinto. Aristóteles, como dice Martínez Barrera, no está utilizando el término naturaleza en el sentido de forma sustancial sino en el sentido de solvencia intelectual (*logos*) y/o carácter (*ethos*) “como cuando nosotros nos referimos a una persona de buen o mal natural”<sup>36</sup>.

Ahora bien, si el esclavo es hombre, entonces se aplica a él la condición racional que implica además lenguaje. Deducimos de lo siguiente: el esclavo es instrumento. En segundo término, el esclavo es instrumento animado. En tercer lugar, se entiende que los instrumentos son instrumentos de producción (*poiesis*). En cuarto lugar, las posesiones son entendidas por el autor como instrumentos de acción. En quinto lugar, debido a que la vida es acción y no producción, se entiende que los esclavos son instrumentos de acción, subordinados para la acción. En sexto lugar, el esclavo es aquel que siendo hombre le pertenece a otro como una posesión.

---

<sup>34</sup> Tal vez en el texto de Arendt *La condición humana* se pueda percibir implícitamente dicha posición. Véase *La condición humana*, pag 239.

<sup>35</sup> Martínez..., ob. citada, pág, 92

<sup>36</sup> Martínez ob. Citada, pág 91

## **El argumento de lo natural : la conveniencia**

La segunda entrada que tiene Aristóteles a la condición de la esclavitud es examinar el estatuto natural o convencional de la esclavitud.

El argumento anterior se ubica en el plano de la posesión. La esclavitud es legítima en la medida en que el esclavo es una posesión.

En este caso se intenta determinar si el esclavo es por naturaleza o por convención.

“Después de esto hay que examinar si alguien es de tal índole por naturaleza o si no ; si es mejor y justo para alguien ser esclavo bien si toda esclavitud es contra la naturaleza” (1254 a 1)

Aristóteles inicia su argumentación diciendo que en la naturaleza ya existe una jerarquía. “(...)Mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar..”. Lo que se intenta defender inicialmente es una cierta jerarquía natural. Dicha jerarquía no abarca tan solo a los seres naturales sino también a los seres inanimados. “(...) De hecho en los seres que no participan de vida existe cierta jerarquía como la de la armonía” (1254a 4).

Debido a la conveniencia de mandar y obedecer se sostiene que en la naturaleza el mando no sólo es un hecho sino que dicho acontecimiento posee cierta conveniencia. Para que se establezca claramente la idea del mando se ensaya la analogía entre el cuerpo y el alma: debe ser siempre el alma la que mande sobre el cuerpo. En los seres inferiores el cuerpo manda sobre el alma. “(...) En los malvados o de comportamiento malvado el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma por su disposición vil y contra la naturaleza” (1254b 6).

Esta posición corresponde con la doctrina desarrollada en la *Ética a Nicómaco*, según la cual hay una parte racional y una parte irracional del alma. A cada una de ellas le corresponde un tipo de virtud. A la parte racional le corresponden las virtudes dianoéticas; a la parte irracional, las virtudes éticas. El ideal de Aristóteles era la de un pleno dominio de la *phronesis*. Si bien Gadamer, observa a un Aristóteles no intelectualista, el ideal de vida sigue siendo intelectual.

“Es posible, entonces, como decimos, observar en el ser vivo, el dominio señorial y el político pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón mientras que la igualdad o la inversión de su relación es igual para todos” (1254b 6).

La definición ya mencionada: “(...) Es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón sino que obedecen a sus instintos” (1254b 9).

Toda visión tutelar acerca de la sociedad aquí encontraría seguro asidero. El pensamiento conservador basado en una noción de tutela encuentra aquí un buen fundamento. De hecho, si el criterio de discriminación está constituido por una mayor o menor disposición racional esto podría implicar que los mejores iluminados en alguna doctrina estarían asistidos por un cierto derecho “natural” a guiar a los demás, quienes se hallarían carentes de tal doctrina y por tanto “deficientes” en un sentido racional.

De hecho, el siglo XVI, este argumento permitió a Ginés de Sepúlveda defender una colonización violenta y un apoyo implícito a la encomienda.

## La ley o la convención

En este punto se sostiene una justificación de tipo convencional. La esclavitud está legitimada por una ley. “Esta ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores”.

Es interesante ver el poco entusiasmo que muestra Aristóteles por este argumento. Lo niega en todo momento porque la causa de las guerras podrían ser injustas y porque finalmente, los griegos podrían ser víctimas de la misma convención.

Aristóteles nos dice en 1255<sup>a</sup> 6: “Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna”.

Este razonamiento nos conduce a la noción naturalista que defendiera en un inicio.

## Conclusiones

1. Aristóteles emplea la dialéctica en sus tratados prácticos. La dialéctica como método implica partir de opiniones plausibles para llegar a establecer argumentaciones seguras; a la inversa del conocimiento demostrativo el cual implica partir de premisas verdaderas para llegar a conclusiones verdaderas.
2. El uso de las opiniones para Aristóteles es importante en la medida en que aquello que se sostenga no será opuesto a los hechos tal como se presentan.
3. El inicio de *la Política* es una controversia sobre opiniones contrapuestas acerca de la similitud del gobierno de la casa y de la ciudad. La principal diferencia radica en que el gobierno de la primera es un gobierno entre desiguales mientras el gobierno de la segunda es un gobierno entre iguales.
4. Aristóteles pretende mostrarnos a través del análisis de las relaciones propias de la vida familiar el origen natural de la vida social, a diferencia de las teorías modernas de la política para las cuales la sociedad es producto de un contrato y por tanto de un artificio.
5. La comunidad es el fin por excelencia, según Aristóteles, porque se desea por sí misma y no por otra cosa.
6. El primer argumento sobre la esclavitud se halla fundado en la naturaleza. Pero el concepto que maneja Aristóteles sobre ésta en sus tratados prácticos es el mismo de *La Metafísica* y diferente del empleado en *La Física*. Según aquella noción, es natural lo que sale de sus causas. El esclavo desde ese punto de vista podría ser definido por su causa formal que es la del servicio o por su causa final que es siempre el mismo amo.
7. Hay instrumentos de producción e instrumentos de acción. Las posesiones son instrumentos de acción. Son tales porque tienen su fin en sí mismos, por ejemplo, el vestido. Así también el esclavo debe ser asumido como un instrumento de acción.
8. El argumento más fuerte en torno a la esclavitud es el que incide en el carácter conveniente de ésta. El esclavo posee una naturaleza insuficiente y por tanto debe ser guiado. En este argumento se basan todas las posturas conservadoras, según las cuales, la insuficiencia intelectual o espiritual de la gente, hace indispensable una guía.
9. El argumento de la esclavitud como producto de la convención, es decir, como producto de la guerra es desechado pronto por Aristóteles, porque dejaría en

peligro la condición de los griegos. Esto obliga a un retorno a los argumentos de tipo naturalista.

### **Bibliografía**

- Arendt, Hannah: *La Condición Humana*, Barcelona, Edit. Seix Barral, 1974
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Edit. Gredos, año''
- Aristóteles: *La Política*, Madrid, Edit. Gredos, 1999
- Aristóteles: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1985
- Aspe Armella, Virginia: *El concepto de la Técnica y la Producción en la filosofía de Aristóteles*, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1993
- Aubenque, Pierre: *La Prudence chez Aristote*, París, Edit. Quadrige, 1993
- Bauer, Edgar: *La Physis en Aristóteles*, Lima, Edit. PUCP, 1976
- During, Ingemar: *Aristóteles*, México, Edit. UNAM, 1990
- Heller, Agnes: *Aristóteles y el Mundo Antiguo*, Barcelona, Edit. Península, 1998
- Jaeger, Werner: *Aristóteles*, México, Edit. Fondo de Cultura Económica, 1984
- MacIntyre, Alasdair: *Tras la virtud*, Barcelona, Edit. Crítica, 1987.
- Martínez Barrera, Jorge: *La política en Aristóteles y en Santo Tomás de Aquino*, Navarra, Universidad de Navarra, 2001
- Nussbaum, Martha C.: *La Fragilidad del Bien. Fortuna y Ética en la tragedia y la Filosofía Griega*, Madrid, Visor, 1995