

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*; *Política*

Texto 1. *Ética a Nicómaco*. Libro II [El entrenamiento en la virtud]

Capítulo IV

Dudará tal vez alguno de que pueda ser verdad lo que decimos, que conviene que ejercitándose en cosas justas se hagan justos, y empleándose en cosas de templanza, templados. Porque si en cosas justas y templadas se emplean, ya serán justos y templados, así como, si hacen las cosas de gramática y de música, serán ya gramáticos y músicos. Pero no siempre ocurre así en las artes, pues se puede usar bien la gramática por casualidad, o porque otro nos dice cómo hacerlo. Entonces, pues, será gramático cuando como gramático hiciere alguna cosa tocante a la gramática. Quiero decir conforme a la gramática que en sí mismo tuviere. Además, no son del todo semejantes las artes y las virtudes, porque lo que en las artes se hace, en sí mismo tiene su remate y perfección, de manera que basta que se haga como quiera que ello sea; pero lo que se hace en las cosas de virtud, no de cualquier manera que se haga, justa y templadamente estará hecho, sino que es menester que el que lo haga de cierta manera esté dispuesto, porque primeramente ha de entender lo que hace. A más de esto, lo ha de escoger de su propia voluntad y por solo fin de aquello, y no por otra causa; terceramente, lo ha de hacer con firmeza y constancia.

Todas estas cosas en las demás artes ni se miran ni se consideran, sino que basta solo el entenderlas. Pero en las cosas de la virtud, lo que menos hace o nada al caso es el entenderlas, sino que lo más importante, o por mejor decir el todo, consiste en lo demás, pues del ejercitarse muchas veces en las cosas justas y templadas proceden las virtudes. Entonces, pues, se dicen las cosas justas y templadas cuando son tales, cuales las haría un hombre justo y templado en su vivir. Y aquel es justo y templado en su vivir, que no solamente hace estas obras, pero las hace como los hombres justos y moderados en el vivir las acostumbran hacer. Bien, pues, y conforme a razón se dice que haciendo cosas justas se hace el hombre justo, y ejercitándose en cosas de templanza, templado en su vivir. Pero no ejercitándose, por mucho que lo considere, ninguno se hará bueno. Pero esto los más lo dejan de hacer, y contentándose con solo tratar las razones, les parece que son filósofos y que saldrán de esta manera virtuosos. A los cuales les acaece lo mismo que a los enfermos, que escuchan lo que el médico dice atentamente, y después no hacen nada de lo que él les manda. Y así como aquellos, curándose de aquella manera, jamás tendrán el cuerpo sano ni de buen hábito dispuesto, de la misma manera estos, filosofando de esta manera, nunca tendrán el alma bien dispuesta.

Capítulo V

Después de esto tenemos que investigar qué cosa es la virtud. Y pues en el alma hay tres géneros de cosas solamente: afectos, facultades y hábitos, la virtud de necesidad ha de ser de alguno de estos tres géneros de cosas. Llamo afectos la codicia, la ira, la saña, el temor, el atrevimiento, la envidia, el regocijo, el amor, el odio, el deseo, los celos, la compasión, y generalmente todo aquello a que es aneja tristeza o alegría. Y facultades, aquellas por cuya causa somos dichos ser capaces de estas cosas, como aquellas que nos hacen aptos para enojarnos o entristecernos o dolernos. Pero hábitos digo aquellos conforme a los cuales, en cuanto a los afectos, estamos bien o mal dispuestos, como para enojarnos. Porque si mucho nos enojamos o remisamente, estamos mal dispuestos en esto, y bien si con rienda y medianía, y lo mismo es en todo lo demás. De manera que ni las virtudes ni los vicios son afectos, porque, por razón de los afectos, ni nos llamamos buenos ni malos, como nos llamamos por razón de las virtudes y vicios. Asimismo por razón de los afectos ni somos alabados ni vituperados, porque ni el que teme es alabado, ni el que se altera, ni tampoco cualquiera que se altera o enoja comúnmente así es reprehendido, sino el que de tal o de tal manera lo hace; pero por causa de las virtudes y los vicios somos alabados o reprehendidos. A más de esto, en el enojarnos o temer no hacemos elección; pero las virtudes son elecciones o no, sin elección. Finalmente, por causa de los afectos decimos que nos alteramos o movemos; pero por causa de las virtudes o vicios no decimos que nos movemos, sino que estamos de cierta manera dispuestos. Por las mismas razones se prueba no ser tampoco facultades; pues por solo poder hacer una cosa, ni buenos ni malos nos llamamos, ni tampoco somos por ello alabados ni reprehendidos. Asimismo las facultades, naturalmente las tenemos, pero buenos o malos no somos por naturaleza. Pero de esto ya arriba se ha tratado. Pues si las virtudes ni son afectos ni tampoco facultades, resta que hayan de ser hábitos. Cuál sea, pues, el género de la virtud, de esta manera está entendido.

Capítulo VI

No solo, pues, conviene decir qué es hábito, sino también qué manera de hábito. Esto, pues, se ha de confesar ser verdad, que toda virtud hace que aquello cuya virtud es, si bien dispuesto está, se perfeccione y haga bien su propio oficio. Como la virtud del ojo perfecciona el ojo y su oficio, porque con la virtud del ojo vemos bien, de la misma manera la virtud del caballo hace al caballo bueno y apto para correr y llevar encima al caballero y aguardar a los enemigos. Y si esto en todas las cosas es así, la virtud del hombre será hábito que hace al hombre bueno y con el cual hace el hombre su oficio bien y perfectamente. Lo cual como haya de ser ya lo habemos dicho, y aun aquí se verá claro si consideramos qué tal es su naturaleza. En toda cosa continua y que puede dividirse, se

puede tomar parte mayor y parte menor y parte igual, y esto, o en sí misma, o en respecto nuestro. Es igual lo que es medio entre el exceso y el defecto; llamo el medio de la cosa, el que igualmente dista de los dos extremos, el cual en todas las cosas es de una misma manera; pero el medio en respecto de nosotros es aquello que ni excede ni falta de lo que conviene, el cual ni es uno, ni el mismo en todas las cosas. Como ahora si diez son muchos y dos pocos, en cuanto a la cosa será el medio seis, porque igualmente excede y es excedido, y este, en la proporción aritmética, es el medio. Pero el medio en respecto nuestro no lo habemos de tomar de esta manera, porque no porque sea mucho comerse cien ducados, y comerse veinte poco, por eso el que gobierna los cuerpos les dará a comer sesenta; porque por ventura esto es aún mucho o poco para el que lo ha de recibir. Porque para uno como Milón, poco sería, pero para el que comienza a ejercitarse, sería demasiado; y lo mismo es en los ejercicios de la corrida y de la lucha. De esta manera todo artífice huye del exceso y del defecto, y busca y escoge lo que consiste en medianía; digo el medio, no el de la cosa, sino lo que es medio en respecto nuestro. De manera que toda ciencia de esta suerte hace lo que a ella toca perfectamente, considerando el medio y encaminando a él todas sus obras. Por lo cual suelen decir de todas las obras que están hechas como deben, que ni se les puede quitar ni añadir ninguna cosa; casi dando a entender que el exceso y el defecto estragan la perfección de la cosa, y la medianía la conserva. Y los buenos artífices, como poco antes decíamos, teniendo ojo a esto hacen sus obras. Pues la virtud, como más ilustre cosa y de mayor valor que toda cualquier arte, también tiende al término medio como la naturaleza misma. Hablo de la virtud moral, porque esta es la que se ejercita en los afectos y acciones, en las cuales hay exceso y defecto, y su medio, como son el temer y el osar, el codiciar y el enojarse, el dolerse, y generalmente el regocijarse y el entristecerse, en todo lo cual puede haber más y menos, y ninguno de ellos ser bien. Pero el hacerlo cuando conviene y en lo que conviene y con los que conviene y por lo que conviene y como conviene, es el medio y lo mejor, lo cual es propio de la virtud. Asimismo en las acciones o ejercicios hay su exceso y su defecto, y también su medianía; y la virtud en las acciones y afectos se ejercita, en las cuales el exceso es error y el defecto afrenta, y el tomar el medio es ganar honra y acertarlo; las cuales dos cosas son propias de la virtud. De manera que la virtud es una medianía, pues siempre al medio se encamina. A más de esto, que el errar una cosa, de varias maneras puede acaecer, porque lo malo es de las cosas que no tienen fin, como quisieron significar los pitagóricos; pero lo bueno tiene su remate, y para acertar las cosas no hay más de una manera. Por donde el errar las cosas es cosa muy fácil, y el acertarlas muy dificultosa. Porque cosa fácil es dar fuera del blanco, y acertar en él dificultosa. Y por esto el exceso y el defecto son propios del vicio, y de la virtud la medianía:

Porque para la virtud solo un camino se halla; y los del vicio son innumerables.

Es, pues, la virtud hábito voluntario, que en respecto nuestro consiste en una medianía tasada por la razón y como la tasaría un hombre dotado de prudencia; y es la medianía de dos extremos malos, el uno por exceso y el otro por defecto; asimismo por causa que los unos faltan y los otros exceden de lo que conviene en los afectos y también en las acciones; pero la virtud halla y escoge lo que es medio. Por tanto, la virtud, cuanto a lo que toca a su ser y a la definición que declara lo que es medianía, es cierto la virtud, pero cuanto a ser bien y perfección, es extremo. Pero no todo hecho ni todo afecto es capaz de medio, porque, algunos, luego en oírlos nombrar los contamos entre los vicios, como el gozarse de los males ajenos, la desvergüenza, la envidia, y en los hechos el adulterio, el hurto, el homicidio. Porque todas estas cosas se llaman tales por ser ellas malas de suyo, y no por consistir en exceso ni en defecto. De manera que nunca en ellas se puede acertar, sino que siempre se ha de errar de necesidad. Ni en semejantes cosas consiste el bien o el mal en adular con la que conviene, ni cuando conviene, ni como conviene, sino que generalmente el hacer cualquier cosa de estas es errar. De la misma manera es el pretender que en el agraviar y en el cobardear y en el vivir disolutamente hay medio y exceso y asimismo defecto. Porque de esta manera un exceso sería medio de otro exceso y un defecto medio de otro. Pues así como en la templanza y en la fortaleza no hay exceso ni defecto, por ser, en cierta manera, medio entre dos extremos, de la misma manera en aquellas cosas ni hay medio ni exceso ni defecto, sino que de cualquier manera que se hagan es errarlas. Porque, generalmente hablando, ningún exceso ni defecto tiene medio, ni ningún medio exceso ni defecto.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro II (trad. de Pedro Simón, actualizada por el autor)

Texto 2. *Ética a Nicómaco*. Libro X [Felicidad y vida contemplativa]

Capítulo VI

Pero, pues habemos ya concluido con lo de las virtudes, amistades y deleites, resta que tratemos así sumariamente de la felicidad, pues la pusimos por fin y blanco de las humanas cosas. Reiterando, pues, lo que ya está dicho en otra parte, será nuestra disputa más sumaria. Dijimos, pues, que la felicidad no era hábito, porque se seguiría que pudiese cuadrar al que duerme y viva vida de planta, y también al que estuviere puesto en muy grandes desventuras. Pues si tales cosas no nos cuadran, más habemos de decir que consiste en ejercicio, como ya se dijo en lo pasado. De los ejercicios, pues, unos hay que son forzosos y que por fin de otras cosas los escogemos, y otros que por respecto de ellos mismos. Consta, pues, que la felicidad se ha de contar por uno de aquellos ejercicios que por sí mismos se escogen, y no se ha de poner entre los que por fin de otras cosas se apetecen, porque la felicidad de ninguna cosa es falta, antes para sí misma es muy bastante. Aquellos ejercicios, pues, son dignos por sí mismos de escoger, de los cuales no se pretende otra cosa fuera del mismo ejercicio. Tales, pues, parecen ser las obras de virtud, porque el obrar cosas honestas y virtuosas es una de las cosas que por sí mismas son dignas de escoger, y asimismo los juegos que en sí son deleitosos, porque no por otro fin son apetecidos, porque más daño reciben los hombres de ellos que provecho, pues se descuidan por ellos de su propia salud y de sus intereses. Y aun muchos de los bien afortunados se dan a semejantes pasatiempos, y por esto los tiranos, a los que en semejantes conversaciones son graciosos y aplacibles, precisan mucho, porque estos tales se muestran deleitosos en aquello que los tales poderosos apetecen, y sienten ellos necesidad de cosas semejantes. Estas tales cosas, pues, parecen cosas

prósperas, porque se deleitan en ellas los que están puestos en poder y señorío. Aunque los tales no son por ventura bastante argumento para persuadirlo, porque no consiste la virtud en el poder mucho y señorear, ni tampoco el buen entendimiento, de las cuales dos cosas proceden los buenos ejercicios. Y si estos tales, no gustando del deleite verdadero y liberal, se dan a los deleites sensuales, no por eso habemos de juzgar ser los deleites sensuales más dignos de escoger, porque también los niños juzgan ser lo más principal lo que en ellos es tenido en precio y en estima. Es, pues, cosa conforme a razón, que así como a los niños y a los varones las cosas que les parecen de estimar son diferentes, de la misma manera también a los malos y a los buenos. Aquellas cosas pues, son dignas de estima y deleitosas (como ya está dicho muchas veces), que las juzga ser tales el hombre virtuoso, porque cada uno juzga por más digno de escoger el ejercicio que es según su propio hábito, y así también el virtuoso juzga por más digno de escoger el ejercicio que es según virtud. No consiste, pues, la felicidad en gracias y burlas, porque cosa sería ajena de razón que el fin de nuestra vida fuesen gracias, y que todo el discurso de nuestra vida negociásemos y padeciésemos trabajos por causa de decir donaires. Porque todas las cosas, hablando así sumariamente, las apetechemos por causa de otras, excepto la felicidad, porque este es el fin de todas ellas. Afanarse, pues, mucho y trabajar por amor de burlas y niñerías, mucha necesidad parece y mucha niñería. Pero burlarse algún poco para después volver a las cosas de veras con hervor, como decía Anacarsis, parece estar bien dicho. Porque las burlas parecen una manera de descanso, y como los hombres no pueden perseverar en el trabajo de continuo, tienen necesidad de algún descanso. No es, pues, el reposo el fin de nuestra vida, porque lo tomamos por amor del ejercicio. Y la vida bien afortunada parece consistir en las cosas hechas conforme a virtud, y esta es la vida virtuosa, y no en las burlas ni en las gracias, porque las cosas virtuosas mejores decimos que son, que no las cosas de risa y las de gracias, y el ejercicio de la mejor parte y del mejor hombre, mejor virtuoso cierto es, así el ejercicio del que es mejor, más principal será y más importante para la felicidad. De los deleites corporales, pues, quienquiera puede gozar, aunque sea un vil esclavo, no menos que el bueno, pero la felicidad ninguno la atribuirá al esclavo; si ya también la vida virtuosa no tuviese. Porque no consiste la felicidad en semejantes conversaciones, sino en los ejercicios hechos conforme a virtud, como ya está dicho en lo pasado.

Capítulo VII

Pues si la felicidad es un ejercicio conforme a la virtud, lo razonable es que sea conforme a la virtud más principal, la cual es la virtud de la mejor y más principal parte del hombre. Ya sea esta el entendimiento, ya otra cosa, la que conforme a la naturaleza parece que manda y es la capitana, y que tiene conocimiento de las cosas honestas y divinas, ya sea ella de suyo cosa divina o lo más divino que en nosotros se halla, el ejercicio de ello, conforme a su propia virtud, será la perfecta felicidad. Y que la virtud de esta parte sea la contemplativa, ya está dicho, y esto que decimos muestra conformar con lo que ya antes está dicho y con la verdad misma. Porque este ejercicio es el más principal de los ejercicios, pues el entendimiento es lo principal que hay en nosotros, y de las cosas que se conocen, las más principales son las que el entendimiento considera. A más de esto, este es el más continuo de los ejercicios, porque más continuamente podemos contemplar que no obrar cualquiera cosa. También tenemos por cierto que en la felicidad ha de haber mezcla de deleite, pues sin contradicción ninguna el ejercicio de la sabiduría es el más deleitoso de todos los ejercicios de virtud, porque parece que la sabiduría tiene en sí maravillosos deleites, así cuanto a la pureza de ellos, como cuanto a la firmeza, y por esto, conforme a razón, más aplacible les es la vida a los que saben, que a los que preguntan, así como aquello que llamamos suficiencia más cuadra a la contemplación. Porque de las cosas que son menester para el vivir, el sabio y el justo y todos los demás tienen necesidad. Pero siendo de estas cosas bastantemente proveídos, el justo tiene aún necesidad de aquellos para quien y con quien use de justicia, y de la misma manera el templado, y también el valeroso, y cada uno de todos los demás. Pero el sabio, estando consigo a solas, puede contemplar, y cuanto más sabio fuere muy mejor. Ello por ventura es mejor hacerlo en compañía, pero con todo eso es el sabio más bastante para sí. Parece asimismo que sola la contemplación es amada por sí misma, porque de ella ningún otro provecho procede fuera del mismo contemplar, pero en los negocios parece que algo más o menos alcanzamos fuera de la misma obra. También parece que la felicidad consiste en el reposo, porque si tratamos negocios es por después descansar, y si hacemos guerra es por después vivir en paz; los ejercicios, pues, de las virtudes activas consisten, o en los negocios tocantes a la república, o en las cosas que pertenecen a la guerra, y las obras que en estas cosas se emplean parecen obras ajenas de descanso, y sobre todas, las cosas tocantes a la guerra. Porque ninguno hay que amase el hacer guerra solo por hacer guerra, ni aparejase lo necesario solo por aquel fin, porque se mostraría ser del todo cruel uno y sanguinario, si de amigos hiciese enemigos solo porque hubiese batallas y muertes se hiciesen. También es falto de descanso el ejercicio del que gobierna la república, y a más del gobierno procura para sí señoríos o dignidades, o la felicidad para sí o para sus ciudadanos, diferente de aquella común civil que aquí buscamos como manifiestamente diferente. Pues si entre todos los ejercicios y obras de virtud, las civiles y tocantes a la guerra son las más principales en honestidad y grandeza, y estas carecen de descanso y van dirigidas a otro fin, y no son por sí mismas dignas de escoger, y el ejercicio del entendimiento, siendo contemplativo, parece que difiere y se aventaja en la afición y que no pretende otro fin alguno fuera de sí mismo, pero que en sí mismo tiene su deleite propio, el cual su propio ejercicio hace ir de aumento y hay en él bastante suficiencia y descanso y seguridad de fatiga, cuanto el humano estado es capaz de ella; y todas las demás cosas que se atribuyen a un varón bien afortunado, parece que se hallan en este ejercicio de la contemplación, esta por cierto será la felicidad perfecta del hombre, si se le añade perfecta largueza de la vida, porque ninguna cosa imperfecta es de las que comprende en sí la felicidad. Pero tal vida como esta más perfecta sería que la que un hombre puede vivir en cuanto hombre, porque en cuanto hombre no vivirá de esta manera, sino en cuanto hay en él alguna cosa divina; y cuanto esta difiere de las cosas compuestas, tanta diferencia hay del ejercicio de esta al de las demás virtudes. Y si en comparación del hombre el entendimiento es cosa divina, también será divina la vida que es conforme al entendimiento, en comparación de la vida de los hombres. Conviene, pues, que no sigamos el parecer de los que dicen que, pues somos hombres, que nos contentemos con saber las cosas de hombres, y pues somos mortales, que amemos lo mortal, sino que en cuanto posible fuere nos hagamos inmortales y hagamos todo lo posible por vivir conforme

a lo mejor que hay en nosotros; lo cual aunque en el tomo es poco, con todo eso en poder y valor a todo lo demás hace mucha ventaja. Y aun parece que cada uno de nosotros es este entendimiento, pues somos lo que es más principal y lo mejor. Cosa, pues sería, por cierto ajena de razón, que uno dejase de seguir la vida que es propia suya por escoger la de otra cualquier cosa. Cuadra también al propósito lo que está ya dicho arriba, porque lo que a cada uno le es propio, según su naturaleza, aquello mismo le es lo mejor y lo más deleitoso y aplacible. Y así al hombre le será tal la vida que es conforme al entendimiento, pues el hombre más particularmente es entendimiento que otra cosa. Esta tal vida, pues, será la más próspera y mejor afortunada.

Capítulo VIII

Después de esta es la más perfecta la que es conforme a las demás virtudes. Porque los ejercicios de ellas son humanos, porque las cosas justas, y las valerosas, y las demás que conforme a virtud se hacen, tratámoslas los unos con los otros en nuestras contrataciones y necesidades, y en todo género de negocios, repartiendo a cada uno lo que conviene en lo que toca a los afectos. Pero todas estas cosas parecen ser cosas humanas, y aun algunas de ellas proceder del mismo cuerpo, y aun la virtud moral es cosa muy anexa a los afectos. La prudencia también está unida con la moral virtud, y la moral virtud con la prudencia, pues los principios de la prudencia consisten en las virtudes morales, y lo perfecto de las virtudes morales será regla por la virtud de la prudencia. Y pues estas virtudes a los afectos son anexas, consistirán por cierto en todo el compuesto, y las virtudes de todo el compuesto son virtudes humanas, y así lo será también la vida que conforme a ellas se hace y la felicidad que procede de ellas. Pero la felicidad que del entendimiento procede, es cosa que está de parte, porque solo esto tratamos aquí de ella, porque tratarlo más exquisitamente excede a la materia que tratamos de presente. Y aun parece que de las cosas para su propio sustento necesarias, ambas a dos tienen igual necesidad, aunque mas se fatiga el varón civil por lo que toca al cuerpo y por las cosas semejantes. Pero, en fin, difieren poco en cuanto a esto, pero en cuanto a sus propios ejercicios, hay entre ellos mucha diferencia, porque el varón liberal tiene necesidad de dineros para ejercitar las cosas de la liberalidad, y también el justo para volver el galardón, porque las voluntades son inciertas, y aun los que no son justos fingen tener gana de hacer obras de justicia. Asimismo el hombre valeroso tiene necesidad de poder, si algo ha de llegar al cabo de las cosas que, a aquella virtud tocan. También el templado tiene necesidad de libertad, porque no teniéndola ¿como se verá si es tal, o es al contrario? Dispútase también cuál es más propia de la virtud, la elección o la obra, como cosa que en ambas a dos consiste. La perfecta virtud, pues, claramente se ve que consiste en la una y en la otra, pero para el ponerlo por obra, otras muchas cosas ha menester; y aun cuanto mayores y más ilustres sean las obras, tanto más cosas requiere. Pero el que contempla, ninguna cosa de estas ha menester para su ejercicio; antes le son (digámoslo así) una manera de estorbo para su contemplación. Aunque este tal, en cuanto es hombre y huelga de vivir con muchos, obrará también según virtud, y así, para tratarse como hombre, tendrá necesidad de estas cosas. Pero que la contemplación y ejercicio contemplativo sea la perfecta felicidad, por esto lo entenderemos claramente: porque a los dioses más particularmente los juzgamos por dichosos y bienaventurados; pero ¿qué ejercicios o qué obras les debemos atribuir? ¿Por ventura las de justicia? ¿No sería cosa de risa ver a los dioses hacer contratos y restituir los depósitos y hacer cosas semejantes? ¿O diremos que son valientes, y que guardan las cosas temerosas, y se ponen en peligros, porque el hacer esto es cosa honesta? ¿Pues qué, diremos que son liberales? ¿A quién, pues, darán? También parece cosa ajena de razón decir que los dioses tengan dineros o cosa semejante. ¿O diremos que son templados? ¿Para qué lo han de ser? ¿O es para ellos por ventura alabanza pesada el decir que carecen de deseos malos? Si queremos, pues, discurrir por todo, hallaremos que todas las cosas tocantes a negocios son cosas pequeñas y no dignas de ser atribuidas a los dioses. Pero todos piensan que los dioses viven y que se ocupan en algunos ejercicios por la misma razón, porque no han de estar durmiendo como Endimión. Quitándole pues al que vive el obrar, o por mejor decir, el hacer, ¿qué le resta sino el contemplar? De manera que el ejercicio de Dios, el cual excede en bienaventuranza, es contemplativo, y de la misma manera, entre los hombres, el ejercicio que más cercano fuere a este será el más bien afortunado. Entiéndese también por esto que los demás animales no participan de la felicidad, careciendo del todo de este ejercicio, porque a los dioses toda la vida les es bienaventurada; pero a los hombres tanto cuanto su vida es un retrato del ejercicio de los dioses. Pero de los demás animales ninguno se dice ser bienaventurado, porque en ninguna manera participan de la contemplación. Tanto, pues, se extiende la felicidad, cuanto la contemplación, y los que más participan del contemplar, también participan más del ser bienaventurados, y esto no accidentalmente, sino por razón de la misma contemplación, porque ella por sí misma es cosa preciosa. De manera que la felicidad no es otra cosa sino una contemplación. Aunque este tal bien afortunado, pues es hombre, también tendrá necesidad de tener abundancia de los hombres de defuera, porque la naturaleza de suyo no es suficiente para el contemplar, sino que conviene que el cuerpo esté sano y que tenga su mantenimiento y el demás servicio necesario. Pero no porque no sea posible ser uno bienaventurado sin los bienes exteriores, por eso habemos de pensar que el bienaventurado tendrá necesidad de muchos de ellos y de muy cumplidos, porque la suficiencia no consiste en exceso, ni tampoco el juicio, ni menos el hacer la obra, porque bien podemos obrar cosas honestas sin ser señores de la tierra o de la mar, pues puede uno con mediana facultad de cosas ejercitarse en las obras de virtud. Lo cual se puede ver muy a la clara, porque los particulares ciudadanos no parece que se ejercitan menos en las cosas de virtud, antes más que las gentes poderosas. Basta, pues, tener hasta esta cantidad los bienes de fortuna, porque la vida del que en virtud se ejercitare, será bienaventurada. Solón, pues, por ventura que quiere significarnos los bienaventurados donde dice, y muy bien, que aquellos lo serán, que en las cosas exteriores fueren medianamente abundantes y hubieren hecho cosas ilustres, según a él le parecía, y templadamente hayan vivido. Porque bien es posible que los que medianamente tienen lo que han menester, hagan lo que deben. Parece asimismo que Anaxágoras no llama bien afortunado al rico ni tampoco al poderoso, cuando decía que no se maravillaba él de que el vulgo estimase en mucho a un hombre malo, porque el vulgo juzga solamente por las cosas que parecen de fuera, y de solas aquellas tiene conocimiento, y parece que las opiniones de los sabios conforman con las razones. Estas cosas, pues, parece que tienen alguna probabilidad, pero en los negocios júzgase la verdad por las obras y la vida, porque en estas está lo principal.

Conviene, pues, que se considere esto que habemos dicho haciendo anatomía de ello en las obras y en la vida, y que cuando las razones conformaren con las obras, se acepten; y si difieren, han de disputarse por fábulas y palabras huecas. El que en los negocios de la vida se conduce según la razón, honrándola y respetándola, páreceme ser el mejor y el más amado de los dioses; porque si los dioses tienen algún cuidado de las cosas humanas (como parece verosímil), probable es que se deleiten con aquella parte del hombre que mejor es y más aproximada a ellos, es decir, con la razón, y que protejan especialmente a los que en mayor grado aman y veneran a aquella, porque ven que estos prestan acatamiento a lo que ellos prefieren, y viven recta y honestamente. Y está claro que todo eso se da principalmente en el sabio, por lo cual es este el más amado de Dios, y resulta verosímil que sea también el más feliz. Por lo cual, aun en este concepto, será el sabio el más dichoso de todos los hombres.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, libro X (trad. de Pedro Simón, actualizada por el autor)

Texto 3. **Política**. Libro I [El origen y el sentido del Estado: el animal social]

Capítulo I

Todo Estado es, evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualesquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de lo que les parece ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política.

No han tenido razón, pues, los autores para afirmar que los caracteres de rey, magistrado, padre de familia y dueño se confunden. Esto equivale a suponer que toda la diferencia entre estos no consiste sino en el más y el menos, sin ser específica; que un pequeño número de administrados constituiría el dueño, un número mayor el padre de familia, uno más grande el magistrado o el rey; es de suponer, en fin, que una gran familia es en absoluto un pequeño Estado. Estos autores añaden, por lo que hace al magistrado y al rey, que el poder del uno es personal e independiente, y que el otro es en parte jefe y en parte súbdito, sirviéndose de las definiciones mismas de su pretendida ciencia.

Toda esta teoría es falsa; y bastará, para convencerse de ello, adoptar en este estudio nuestro método habitual. Aquí, como en los demás casos, conviene reducir lo compuesto a sus elementos indescomponibles, es decir, a las más pequeñas partes del conjunto. Indagando así cuáles son los elementos constitutivos del Estado, reconoceremos mejor en qué difieren estos elementos, y veremos si se pueden sentar algunos principios científicos para resolver las cuestiones de que acabamos de hablar. En esto, como en todo, remontarse al origen de las cosas y seguir atentamente su desenvolvimiento es el camino más seguro para la observación.

Por lo pronto, es obra de la necesidad la aproximación de dos seres que no pueden nada el uno sin el otro: me refiero a la unión de los sexos para la reproducción. Y en esto no hay nada de arbitrario, porque lo mismo en el hombre que en todos los demás animales y en las plantas existe un deseo natural de querer dejar tras sí un ser formado a su imagen.

La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden.

La naturaleza ha fijado, por consiguiente, la condición especial de la mujer y la del esclavo. La naturaleza no es mezquina como nuestros artistas, y nada de lo que hace se parece a los cuchillos de Delfos fabricados por aquellos. En la naturaleza, un ser no tiene más que un solo destino, porque los instrumentos son más perfectos cuando sirven, no para muchos usos, sino para uno solo. Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen: «Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro», puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa.

Estas dos primeras asociaciones, la del señor y el esclavo, la del esposo y la mujer, son las bases de la familia, y Hesíodo lo ha dicho muy bien en este verso: «La casa, después la mujer y el buey arador»; porque el pobre no tiene otro esclavo que el buey. Así, pues, la asociación natural y permanente es la familia, y Corondas ha podido decir de los miembros que la componen «que comían a la misma mesa», y Epiménides de Creta «que se calentaban en el mismo hogar».

La primera asociación de muchas familias, pero formada en virtud de relaciones que no son cotidianas, es el pueblo, que justamente puede llamarse colonia natural de la familia, porque los individuos que componen el pueblo, como dicen algunos autores, «han mamado la leche de la familia», son sus hijos, «los hijos de sus hijos». Si los primeros estados se han visto sometidos a reyes, y si las grandes naciones lo están aún hoy, es porque tales estados se formaron con elementos habituados a la autoridad real, puesto que en la familia el de más edad es el verdadero rey, y las colonias de la familia han seguido filialmente el ejemplo que se les había dado. Por esto, Homero ha podido decir:

«Cada uno por separado gobierna como señor a sus mujeres y a sus hijos».

En su origen, todas las familias aisladas se gobernaban de esta manera. De aquí la común opinión según la que están los dioses sometidos a un rey, porque todos los pueblos reconocieron en otro tiempo o reconocen aún hoy la autoridad real, y los hombres nunca han dejado de atribuir a los dioses sus propios hábitos, así como se los representaban a imagen suya.

La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser estas satisfechas.

Así, el Estado procede siempre de la naturaleza, lo mismo que las primeras asociaciones, cuyo fin último es aquel; porque la naturaleza de una cosa es precisamente su fin, y lo que es cada uno de los seres cuando ha alcanzado su completo desenvolvimiento se dice que es su naturaleza propia, ya se trate de un hombre, de un caballo o de una familia. Puede añadirse que este destino y este fin de los seres es para los mismos el primero de los bienes, y bastarse a sí mismos es, a la vez, un fin y una felicidad. De donde se concluye evidentemente que el Estado es un hecho natural, que el hombre es un ser naturalmente sociable, y que el que vive fuera de la sociedad por organización y no por efecto del azar es, ciertamente, o un ser degradado, o un ser superior a la especie humana; y a él pueden aplicarse aquellas palabras de Homero:

«Sin familia, sin leyes, sin hogar...».

El hombre que fuese por naturaleza tal como lo pinta el poeta solo respiraría guerra, porque sería incapaz de unirse con nadie, como sucede a las aves de rapiña.

Si el hombre es infinitamente más sociable que las abejas y que todos los demás animales que viven en grey, es evidentemente, como he dicho muchas veces, porque la naturaleza no hace nada en vano. Pues bien, ella concede la palabra al hombre exclusivamente. Es verdad que la voz puede realmente expresar la alegría y el dolor, y así no les falta a los demás animales, porque su organización les permite sentir estas dos afecciones y comunicárselas entre sí; pero la palabra ha sido concedida para expresar el bien y el mal, y, por consiguiente, lo justo y lo injusto, y el hombre tiene esto de especial entre todos los animales: que solo él percibe el bien y el mal, lo justo y lo injusto y todos los sentimientos del mismo orden cuya asociación constituye precisamente la familia y el Estado.

No puede ponerse en duda que el Estado está naturalmente sobre la familia y sobre cada individuo, porque el todo es necesariamente superior a la parte, puesto que una vez destruido el todo, ya no hay partes, no hay pies, no hay manos, a no ser que por una pura analogía de palabras se diga una mano de piedra, porque la mano separada del cuerpo no es ya una mano real. Las cosas se definen en general por los actos que realizan y pueden realizar, y tan pronto como cesa su aptitud anterior no puede decirse ya que sean las mismas; lo único que hay es que están comprendidas bajo un mismo nombre. Lo que prueba claramente la necesidad natural del Estado y su superioridad sobre el individuo es que, si no se admitiera, resultaría que puede el individuo entonces bastarse a sí mismo aislado así del todo como del resto de las partes; pero aquel que no puede vivir en sociedad y que en medio de su independencia no tiene necesidades, no puede ser nunca miembro del Estado; es un bruto o un dios.

La naturaleza arrastra, pues, instintivamente a todos los hombres a la asociación política. El primero que la instituyó hizo un inmenso servicio, porque el hombre, que cuando ha alcanzado toda la perfección posible es el primero de los animales, es el último cuando vive sin leyes y sin justicia. En efecto, nada hay más monstruoso que la injusticia armada. El hombre ha recibido de la naturaleza las armas de la sabiduría y de la virtud, que debe emplear sobre todo para combatir las malas pasiones. Sin la virtud es el ser más perverso y más feroz, porque solo tiene los arrebatos brutales del amor y del hambre. La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho.

Capítulo II

Ahora que conocemos de una manera positiva las partes diversas de que se compone el Estado, debemos ocuparnos ante todo del régimen económico de las familias, puesto que el Estado se compone siempre de familias. Los elementos de la economía doméstica son precisamente los de la familia misma, que, para ser completa, debe comprender esclavos y hombres libres. Pero como para darse razón de las cosas es preciso ante todo someter a examen las partes más sencillas de las mismas, siendo las partes primitivas y simples de la familia el señor y el esclavo, el esposo y la mujer, el padre y los hijos, deberán estudiarse separadamente estos tres órdenes de individuos para ver lo que es cada uno de ellos y lo que debe ser. Tenemos primero la autoridad del señor, después la autoridad conyugal, ya que la lengua griega no tiene palabra particular para expresar esta relación del hombre a la mujer; y, en fin, la generación de los hijos, idea para la que tampoco hay una palabra especial. A estos tres elementos, que acabamos de enumerar, podría añadirse un cuarto, que ciertos autores confunden con la administración doméstica, y que, según otros, es cuando menos un ramo muy importante de ella: la llamada adquisición de la propiedad, que también nosotros estudiaremos.

Ocupémonos, desde luego, del señor y del esclavo, para conocer a fondo las relaciones necesarias que los unen y ver, al mismo tiempo, si podemos descubrir en esta materia ideas que satisfagan más que las recibidas hoy día.

Se sostiene, por una parte, que hay una ciencia, propia del señor, la cual se confunde con la del padre de familia, con la del magistrado y con la del rey, de que hemos hablado al principio. Otros, por lo contrario, pretenden que el poder del señor es contra naturaleza; que la ley es la que hace a los hombres libres y esclavos, no reconociendo la naturaleza ninguna diferencia entre ellos; y que, por último, la esclavitud es inicua, puesto que es obra de la violencia.

Por otro lado, la propiedad es una parte integrante de la familia; y la ciencia de la posesión forma igualmente parte de la ciencia doméstica, puesto que sin las cosas de primera necesidad los hombres no podrían vivir, y menos vivir dichosos. Se sigue de aquí que, así como las demás artes necesitan, cada cual en su esfera, de instrumentos especiales para llevar a cabo su obra, la ciencia doméstica debe tener igualmente los suyos. Pero entre los instrumentos hay unos que son inanimados y otros que son vivos; por ejemplo, para el patrón de una nave, el timón es un instrumento sin vida y el marinero de proa un instrumento vivo, pues en las artes al operario se le considera como un verdadero instrumento. Conforme al mismo principio, puede decirse que

la propiedad no es más que un instrumento de la existencia, la riqueza una porción de instrumentos y el esclavo una propiedad viva; solo que el operario, en tanto que instrumento, es el primero de todos. Si cada instrumento pudiese, en virtud de una orden recibida o, si se quiere, adivinada, trabajar por sí mismo, como las estatuas de Dédalo o los trípodes de Vulcano, «que se iban solos a las reuniones de los dioses»; si las lanzaderas tejiesen por sí mismas; si el arco tocase solo la cítara, los empresarios prescindirían de los operarios y los señores de los esclavos. Los instrumentos propiamente dichos son instrumentos de producción; la propiedad, por el contrario, es simplemente para el uso. Así, la lanzadera produce algo más que el uso que se hace de ella; pero un vestido, una cama, solo sirven para este uso. Además, como la producción y el uso difieren específicamente, y estas dos cosas tienen instrumentos que son propios de cada una, es preciso que entre los instrumentos de que se sirven haya una diferencia análoga. La vida es el uso y no la producción de las cosas, y el esclavo solo sirve para facilitar estos actos que se refieren al uso. Propiedad es una palabra que es preciso entender como se entiende la palabra parte: la parte no solo es parte de un todo, sino que pertenece de una manera absoluta a una cosa distinta de ella misma. Lo mismo sucede con la propiedad; el señor es simplemente señor del esclavo, pero no depende esencialmente de él; el esclavo, por lo contrario, no es solo esclavo del señor, sino que depende de este absolutamente. Esto prueba claramente lo que el esclavo es en sí y lo que puede ser. El que por una ley natural no se pertenece a sí mismo, sino que, no obstante ser hombre, pertenece a otro, es naturalmente esclavo. Es hombre de otro el que, en tanto que hombre, se convierte en una propiedad, y como propiedad es un instrumento de uso y completamente individual.

Es preciso ver ahora si hay hombres que sean tales por naturaleza o si no existen, y si, sea de esto lo que quiera, es justo y útil el ser esclavo, o bien si toda esclavitud es un hecho contrario a la naturaleza. La razón y los hechos pueden resolver fácilmente estas cuestiones. La autoridad y la obediencia no son solo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos. La autoridad se enaltece y se mejora tanto cuanto lo hacen los seres que la ejercen o a quienes ella rige. La autoridad vale más en los hombres que en los animales, porque la perfección de la obra está siempre en razón directa de la perfección de los obreros, y una obra se realiza dondequiera que se hallan la autoridad y la obediencia. Estos dos elementos, la obediencia y la autoridad, se encuentran en todo conjunto formado de muchas cosas que conspiran a un resultado común, aunque por otra parte estén separadas o juntas. Esta es una condición que la naturaleza impone a todos los seres animados, y algunos rastros de este principio podrían fácilmente descubrirse en los objetos sin vida: tal es, por ejemplo, la armonía en los sonidos. Pero el ocuparnos de esto nos separaría demasiado de nuestro asunto.

Por lo pronto, el ser vivo se compone de un alma y de un cuerpo, hechos naturalmente aquella para mandar y este para obedecer. Por lo menos así lo proclama la voz de la naturaleza, que importa estudiar en los seres desenvueltos según sus leyes regulares y no en los seres degradados. Este predominio del alma es evidente en el hombre perfectamente sano de espíritu y de cuerpo, único que debemos examinar aquí. En los hombres corruptos, o dispuestos a serlo, el cuerpo parece dominar a veces como soberano sobre el alma, precisamente porque su desenvolvimiento irregular es completamente contrario a la naturaleza. Es preciso, repito, reconocer ante todo en el ser vivo la existencia de una autoridad semejante a la vez a la de un señor y a la de un magistrado; el alma manda al cuerpo como un dueño a su esclavo, y la razón manda al instinto como un magistrado, como un rey; porque, evidentemente, no puede negarse que no sea natural y bueno para el cuerpo el obedecer al alma, y para la parte sensible de nuestro ser el obedecer a la razón y a la parte inteligente. La igualdad o la dislocación del poder, que se muestra entre estos diversos elementos, sería igualmente funesta para todos ellos. Lo mismo sucede entre el hombre y los demás animales: los animales domesticados valen naturalmente más que los animales salvajes, siendo para ellos una gran ventaja, si se considera su propia seguridad, el estar sometidos al hombre. Por otra parte, la relación de los sexos es análoga; el uno es superior al otro; este está hecho para mandar, aquel para obedecer.

Esta es también la ley general que debe necesariamente regir entre los hombres. Cuando es un inferior a sus semejantes, tanto como lo son el cuerpo respecto del alma y el bruto respecto del hombre, y tal que es la condición de todos aquellos en quienes el empleo de las fuerzas corporales es el mejor y único partido que puede sacarse de su ser, se es esclavo por naturaleza. Estos hombres, así como los demás seres de que acabamos de hablar, no pueden hacer cosa mejor que someterse a la autoridad de un señor; porque es esclavo por naturaleza el que puede entregarse a otro; y lo que precisamente le obliga a hacerse de otro es el no poder llegar a comprender la razón sino cuando otro se la muestra, pero sin poseerla en sí mismo. Los demás animales no pueden ni aun comprender la razón, y obedecen ciegamente a sus impresiones. Por lo demás, la utilidad de los animales domesticados y la de los esclavos son poco más o menos del mismo género. Unos y otros nos ayudan con el auxilio de sus fuerzas corporales a satisfacer las necesidades de nuestra existencia. La naturaleza misma lo quiere así, puesto que hace los cuerpos de los hombres libres diferentes de los de los esclavos, dando a estos el vigor necesario para las obras penosas de la sociedad, y haciendo, por lo contrario, a los primeros incapaces de doblar su erguido cuerpo para dedicarse a trabajos duros, y destinándolos solamente a las funciones de la vida civil, repartida para ellos entre las ocupaciones de la guerra y las de la paz.

Muchas veces sucede lo contrario, convengo en ello; y así los hay que no tienen de hombres libres más que el cuerpo, como otros solo tienen de tales el alma. Pero lo cierto es que si los hombres fuesen siempre diferentes unos de otros por su apariencia corporal, como lo son las imágenes de los dioses, se convendría unánimemente en que los menos hermosos deben ser los esclavos de los otros; y si esto es cierto, hablando del cuerpo, con más razón lo sería hablando del alma; pero es más difícil conocer la belleza del alma que la del cuerpo.

Sea de esto lo que quiera, es evidente que los unos son naturalmente libres y los otros naturalmente esclavos; y que para estos últimos es la esclavitud tan útil como justa.

Por lo demás, difícilmente podría negarse que la opinión contraria encierra alguna verdad. La idea de esclavitud puede entenderse de dos maneras. Puede uno ser reducido a esclavitud y permanecer en ella por la ley, siendo esta ley una convención en virtud de la que el vencido en la guerra se reconoce como propiedad del vencedor; derecho que muchos legistas consideran ilegal, y como tal lo estiman muchas veces los oradores políticos, porque es horrible, según ellos, que el más fuerte, solo porque puede emplear la violencia, haga de su víctima un súbdito y un esclavo.

Estas dos opiniones opuestas son sostenidas igualmente por hombres sabios. La causa de este disenso y de los motivos alegados por una y otra parte es que la virtud tiene derecho, como medio de acción, de usar hasta de la violencia, y que la victoria supone siempre una superioridad laudable en ciertos conceptos. Es posible creer, por tanto, que la fuerza jamás está exenta de todo mérito, y que aquí toda la cuestión estriba realmente sobre la noción del derecho, colocado por los unos en la benevolencia y la humanidad y por los otros en la dominación del más fuerte. Pero estas dos argumentaciones contrarias son en sí igualmente débiles y falsas; porque podría creerse, en vista de ambas, tomadas separadamente, que el derecho de mandar como señor no pertenece a la superioridad del mérito.

Hay gentes que, preocupadas con lo que creen un derecho, y una ley tiene siempre las apariencias del derecho, suponen que la esclavitud es justa cuando resulta del hecho de la guerra. Pero se incurre en una contradicción; porque el principio de la guerra misma puede ser injusto, y jamás se llamará esclavo al que no merezca serlo; de otra manera, los hombres de más elevado nacimiento podrían parar en esclavos, hasta por efecto del hecho de otros esclavos, porque podrían ser vendidos como prisioneros de guerra. Y así, los partidarios de esta opinión tienen el cuidado de aplicar este nombre de esclavos solo a los bárbaros, no admitiéndose para los de su propia nación. Esto equivale a averiguar lo que se llama esclavitud natural; y esto es, precisamente, lo que hemos preguntado desde el principio.

Es necesario convenir en que ciertos hombres serían esclavos en todas partes, y que otros no podrían serlo en ninguna. Lo mismo sucede con la nobleza: las personas de que acabamos de hablar se creen nobles, no solo en su patria, sino en todas partes; pero, por el contrario, en su opinión los bárbaros solo pueden serlo allá entre ellos; suponen, pues, que tal raza es en absoluto libre y noble, y que tal otra solo lo es condicionalmente. Así, la Helena de Teodectes exclama:

«¿Quién tendría el atrevimiento de llamarme esclava descendiendo yo por todos lados de la raza de los dioses?».

Esta opinión viene, precisamente, a asentar sobre la superioridad y la inferioridad naturales la diferencia entre el hombre libre y el esclavo, entre la nobleza y el estado llano. Equivale a creer que de padres distinguidos salen hijos distinguidos, del mismo modo que un hombre produce un hombre y que un animal produce un animal. Pero cierto es que la naturaleza muchas veces quiere hacerlo, pero no puede.

Con razón se puede suscitar esta cuestión y sostener que hay esclavos y hombres libres que lo son por obra de la naturaleza; se puede sostener que esta distinción subsiste realmente siempre que es útil al uno el servir como esclavo y al otro el reinar como señor; se puede sostener, en fin, que es justa, y que cada uno debe, según las exigencias de la naturaleza, ejercer el poder o someterse a él. Por consiguiente, la autoridad del señor sobre el esclavo es a la par justa y útil; lo cual no impide que el abuso de esta autoridad pueda ser funesto a ambos. Y así, entre el dueño y el esclavo, cuando es la naturaleza la que los ha hecho tales, existe un interés común, una recíproca benevolencia; sucediendo todo lo contrario cuando la ley y la fuerza por sí solas han hecho al uno señor y al otro esclavo.

Esto muestra con mayor evidencia que el poder del señor y el del magistrado son muy distintos, y que, a pesar de lo que se ha dicho, todas las autoridades no se confunden en una sola: la una recae sobre hombres libres, la otra sobre esclavos por naturaleza; la una, la autoridad doméstica, pertenece a uno solo, porque toda familia es gobernada por un solo jefe; la otra, la del magistrado, solo recae sobre hombres libres e iguales. Uno es señor, no porque sepa mandar, sino porque tiene cierta naturaleza: y por distinciones semejantes es uno esclavo o libre. Pero sería posible educar a los señores en la ciencia que deben practicar ni más ni menos que a los esclavos, y en Siracusa ya se ha practicado esto último, pues por dinero se instruía allí a los niños, que estaban en esclavitud, en todos los pormenores del servicio doméstico. Podríase muy bien extender sus conocimientos y enseñarles ciertas artes, como la de preparar las viandas o cualquiera otra de este género, puesto que unos servicios son más estimados o más necesarios que otros, y que, como dice el proverbio, hay diferencia de esclavo a esclavo y de señor a señor. Todos estos aprendizajes constituyen la ciencia de los esclavos. Saber emplear a los esclavos constituye la ciencia del señor, que lo es, no tanto porque posee esclavos, cuanto porque se sirve de ellos. Esta ciencia, en verdad, no es muy extensa ni tampoco muy elevada; consiste tan solo en saber mandar lo que los esclavos deben saber hacer. Y así, tan pronto como puede el señor ahorrarse este trabajo, cede su puesto a un mayordomo para consagrarse él a la vida política o a la filosofía.

La ciencia del modo de adquirir, de la adquisición natural y justa, es muy diferente de las otras dos de que acabamos de hablar; ella participa algo de la guerra y de la caza.

No necesitamos extendernos más sobre lo que teníamos que decir del señor y del esclavo.

Capítulo III

Puesto que el esclavo forma parte de la propiedad, vamos a estudiar, siguiendo nuestro método acostumbrado, la propiedad en general y la adquisición de los bienes.

La primera cuestión que debemos resolver es si la ciencia de adquirir es la misma que la ciencia doméstica, o si es una rama de ella o solo una ciencia auxiliar. Si no es más que esto último, ¿lo será al modo que el arte de hacer lanzaderas es un auxiliar del

arte de tejer? ¿O como el arte de fundir metales sirve para el arte del estatuario? Los servicios de estas dos artes subsidiarias son realmente muy distintos: lo que suministra la primera es el instrumento, mientras que la segunda suministra la materia. Entiendo por materia la sustancia que sirve para fabricar un objeto; por ejemplo, la lana de que se sirve el fabricante, el metal que emplea el estatuario. Esto prueba que la adquisición de los bienes no se confunde con la administración doméstica, puesto que la una emplea lo que la otra suministra. ¿A quién sino a la administración doméstica pertenece usar lo que constituye el patrimonio de la familia?

Resta saber si la adquisición de las cosas es una rama de esta administración, o si es una ciencia aparte. Por lo pronto, si el que posee esta ciencia debe conocer las fuentes de la riqueza y de la propiedad, es preciso convenir en que la propiedad y la riqueza abrazan objetos muy diversos. En primer lugar, puede preguntarse si el arte de la agricultura, y en general la busca y adquisición de alimentos, están comprendidas en la adquisición de bienes, o si forman un modo especial de adquirir. Los modos de alimentación son extremadamente variados, y de aquí esta multiplicidad de géneros de vida en el hombre y en los animales, ninguno de los cuales puede subsistir sin alimentos; variaciones que son, precisamente, las que diversifican la existencia de los animales. En el estado salvaje, unos viven en grupos, otros en el aislamiento, según lo exige el interés de su subsistencia, porque unos son carnívoros, otros frugívoros y otros omnívoros. Para facilitar la busca y elección de alimentos es para lo que la naturaleza les ha destinado a un género especial de vida. La vida de los carnívoros y la de los frugívoros difieren precisamente en que no gustan por instinto del mismo alimento, y en que los de cada una de estas clases tienen gustos particulares.

Otro tanto puede decirse de los hombres, no siendo menos diversos sus modos de existencia. Unos, viviendo en una absoluta ociosidad, son nómadas que sin pena y sin trabajo se alimentan de la carne de los animales que crían. Solo que, viéndose precisados sus ganados a mudar de pastos, y ellos a seguirlos, es como si cultivaran un campo vivo. Otros subsisten con aquello de que hacen presa, pero no del mismo modo todos; pues unos viven del pillaje y otros de la pesca, cuando habitan en las orillas de los estanques o de los lagos, o en las orillas de los ríos o del mar, y otros cazan las aves y los animales bravíos. Pero los más de los hombres viven del cultivo de la tierra y de sus frutos.

Estos son, poco más o menos, todos los modos de existencia, en que el hombre solo tiene necesidad de prestar su trabajo personal, sin acudir, para atender a su subsistencia, al cambio ni al comercio: nómada, agricultor, bandolero, pescador o cazador. Hay pueblos que viven cómodamente combinando estos diversos modos de vivir y tomando del uno lo necesario para llenar los vacíos del otro: son a la vez nómadas y salteadores, cultivadores y cazadores, y lo mismo sucede con los demás que abrazan el género de vida que la necesidad les impone.

Como puede verse, la naturaleza concede esta posesión de los alimentos a los animales a seguida de su nacimiento, y también cuando llegan a alcanzar todo su desarrollo. Ciertos animales en el momento mismo de la generación producen para el nacido el alimento que habrá de necesitar hasta encontrarse en estado de procurárselo por sí mismo. En este caso se encuentran los vermicaros y los ovíparos. Los vivíparos llevan en sí mismos, durante un cierto tiempo, los alimentos de los recién nacidos, pues no otra cosa es lo que se llama leche. Esta posesión de alimentos tiene igualmente lugar cuando los animales han llegado a su completo desarrollo, y debe creerse que las plantas están hechas para los animales, y los animales para el hombre. Domesticados, le prestan servicios y le alimentan; bravíos, contribuyen, si no todos, la mayor parte, a su subsistencia y a satisfacer sus diversas necesidades, suministrándole vestidos y otros recursos. Si la naturaleza nada hace incompleto, si nada hace en vano es de necesidad que haya creado todo esto para el hombre.

La guerra misma es, en cierto modo, un medio natural de adquirir, puesto que comprende la caza de los animales bravíos y de aquellos hombres que, nacidos para obedecer, se niegan a someterse; es una guerra que la naturaleza misma ha hecho legítima.

He aquí, pues, un modo de adquisición natural que forma parte de la economía doméstica, la cual debe encontrárselo formado o procurárselo, so pena de no poder reunir los medios indispensables de subsistencia, sin los cuales no se formarían ni la asociación del Estado ni la asociación de la familia. En esto consiste, si puede decirse así, la única riqueza verdadera, y todo lo que el bienestar puede aprovechar de este género de adquisiciones está bien lejos de ser ilimitado, como poéticamente pretende Solón:

«El hombre puede aumentar ilimitadamente sus riquezas».

Sucede todo lo contrario, pues en esto hay un límite como lo hay en todas las demás artes. En efecto, no hay arte cuyos instrumentos no sean limitados en número y extensión; y la riqueza no es más que la abundancia de los instrumentos domésticos y sociales.

Existe, por tanto, evidentemente un modo de adquisición natural, que es común a los jefes de familia y a los jefes de los Estados. Ya hemos visto cuáles eran sus fuentes.

Resta ahora este otro género de adquisición que se llama, más particularmente y con razón, la adquisición de bienes, y respecto de la cual podría creerse que la fortuna y la propiedad pueden aumentarse indefinidamente. La semejanza de este segundo modo de adquisición con el primero es causa de que ordinariamente no se vea en ambos más que un solo y mismo objeto. El hecho es que ellos no son ni idénticos, ni muy diferentes; el primero, es natural, el otro no procede de la naturaleza, sino que es más bien el producto del arte y de la experiencia. Demos aquí principio a su estudio.

Toda propiedad tiene dos usos que le pertenecen esencialmente, aunque no de la misma manera: el uno es especial a la cosa, el otro no lo es. Un zapato puede a la vez servir para calzar el pie o para verificar un cambio. Por lo menos puede hacerse de él este doble uso. El que cambia un zapato por dinero o por alimentos, con otro que tiene necesidad de él, emplea bien este zapato en tanto que tal, pero no según su propio uso, porque no había sido hecho para el cambio. Otro tanto diré de todas las demás propiedades; pues el cambio, efectivamente, puede aplicarse a todas, puesto que ha nacido primitivamente entre los hombres de la abundancia en un

punto y de la escasez en otro de las cosas necesarias para la vida. Es demasiado claro que en este sentido la venta no forma en manera alguna parte de la adquisición natural. En su origen, el cambio no se extendía más allá de las primeras necesidades, y es ciertamente inútil en la primera asociación, la de la familia. Para que nazca es preciso que el círculo de la asociación sea más extenso. En el seno de la familia, todo era común; separados algunos miembros, se crearon nuevas sociedades para fines no menos numerosos, pero diferentes que los de las primeras, y esto debió necesariamente dar origen al cambio. Este es el único cambio que conocen muchas naciones bárbaras, el cual no se extiende a más que al trueque de las cosas indispensables; como, por ejemplo, el vino que se da a cambio de trigo.

Este género de cambio es perfectamente natural, y no es, a decir verdad, un modo de adquisición, puesto que no tiene otro objeto que proveer a la satisfacción de nuestras necesidades naturales. Sin embargo, aquí es donde puede encontrarse lógicamente el origen de la riqueza. A medida que estas relaciones de auxilios mutuos se transformaron, desenvolviéndose mediante la importación de los objetos de que se carecía y la exportación de aquellos que abundaban, la necesidad introdujo el uso de la moneda, porque las cosas indispensables a la vida son naturalmente difíciles de transportar.

Se convino en dar y recibir en los cambios una materia que, además de ser útil por sí misma, fuese fácilmente manejable en los usos habituales de la vida; y así se tomaron el hierro, por ejemplo, la plata, u otra sustancia análoga, cuya dimensión y cuyo peso se fijaron desde luego, y después, para evitar la molestia de continuas rectificaciones, se las marcó con un sello particular, que es el signo de su valor. Con la moneda, originada por los primeros cambios indispensables, nació igualmente la venta, otra forma de adquisición excesivamente sencilla en el origen, pero perfeccionada bien pronto por la experiencia, que reveló cómo la circulación de los objetos podía ser origen y fuente de ganancias considerables. He aquí cómo, al parecer, la ciencia de adquirir tiene principalmente por objeto el dinero, y cómo su fin principal es el de descubrir los medios de multiplicar los bienes, porque ella debe crear la riqueza y la opulencia. Esta es la causa de que se suponga muchas veces que la opulencia consiste en la abundancia de dinero, como que sobre el dinero giran las adquisiciones y las ventas; y, sin embargo, este dinero no es en sí mismo más que una cosa absolutamente vana, no teniendo otro valor que el que le da la ley, no la naturaleza, puesto que una modificación en las convenciones que tienen lugar entre los que se sirven de él, puede disminuir completamente su estimación y hacerle del todo incapaz para satisfacer ninguna de nuestras necesidades. En efecto, ¿no puede suceder que un hombre, a pesar de todo su dinero, carezca de los objetos de primera necesidad?, y ¿no es una riqueza ridícula aquella cuya abundancia no impide que el que la posee se muera de hambre? Es como el Midas de la mitología, que, llevado de su codicia desenfrenada, hizo convertir en oro todos los manjares de su mesa.

Así que con mucha razón los hombres sensatos se preguntan si la opulencia y el origen de la riqueza están en otra parte, y ciertamente la riqueza y la adquisición naturales, objeto de la ciencia doméstica, son una cosa muy distinta. El comercio produce bienes, no de una manera absoluta, sino mediante la conducción aquí y allá de objetos que son precisos por sí mismos. El dinero es el que parece preocupar al comercio, porque el dinero es el elemento y el fin de sus cambios; y la fortuna que nace de esta nueva rama de adquisición parece no tener realmente ningún límite. La medicina aspira a multiplicar sus curas hasta el infinito, y como ella todas las artes colocan en el infinito el fin a que aspiran y pretenden alcanzarlo empleando todas sus fuerzas. Pero, por lo menos, los medios que les conducen a su fin especial son limitados, y este fin mismo sirve a todas de límite. Lejos de esto, la adquisición comercial no tiene por fin el objeto que se propone, puesto que su fin es precisamente una opulencia y una riqueza indefinidas. Pero si el arte de esta riqueza no tiene límites, la ciencia doméstica los tiene, porque su objeto es muy diferente. Y así podría creerse, a primera vista, que toda riqueza, sin excepción, tiene necesariamente límites. Pero ahí están los hechos para probarnos lo contrario: todos los negociantes ven acrecentarse su dinero sin traba ni término.

Estas dos especies de adquisición tan diferentes emplean el mismo capital a que ambas aspiran, aunque con miras muy distintas, pues que la una tiene por objeto el acrecentamiento indefinido del dinero y la otra otro muy diverso. Esta semejanza ha hecho creer a muchos que la ciencia doméstica tiene igualmente la misma extensión, y están firmemente persuadidos de que es preciso a todo trance conservar o aumentar hasta el infinito la suma de dinero que se posee. Para llegar a conseguirlo, es preciso preocuparse únicamente del cuidado de vivir, sin curarse de vivir como se debe. No teniendo límites el deseo de la vida, se ve uno directamente arrastrado a desear, para satisfacerle, medios que no tiene. Los mismos que se proponen vivir moderadamente, corren también en busca de goces corporales, y como la propiedad parece asegurar estos goces, todo el cuidado de los hombres se dirige a amontonar bienes, de donde nace esta segunda rama de adquisición de que hablo. Teniendo el placer necesidad absoluta de una excesiva abundancia, se buscan todos los medios que pueden procurarla. Cuando no se pueden conseguir estos con adquisiciones naturales, se acude a otras, y aplica uno sus facultades a usos a que no estaban destinadas por la naturaleza. Y así, el agenciar dinero no es el objeto del valor, que solo debe darnos una varonil seguridad; tampoco es el objeto del arte militar ni de la medicina, que deben darnos, aquel la victoria, esta la salud; y, sin embargo, todas estas profesiones se ven convertidas en un negocio de dinero, como si fuera este su fin propio, y como si todo debiese tender a él.

Esto es lo que tenía que decir sobre los diversos medios de adquirir lo superfluo; habiendo hecho ver lo que son estos medios y cómo pueden convertirse para nosotros en una necesidad real. En cuanto al arte que tiene por objeto la riqueza verdadera y necesaria, he demostrado que era completamente diferente del otro, y que no es más que la economía natural, ocupada únicamente con el cuidado de las subsistencias; arte que, lejos de ser infinito como el otro, tiene, por el contrario, límites positivos.

Esto hace perfectamente clara la cuestión que al principio proponíamos; a saber, si la adquisición de los bienes es o no asunto propio del jefe de familia y del jefe del Estado. Ciertamente, es indispensable suponer siempre la preexistencia de estos bienes. Así como la política no hace a los hombres, sino que los toma como la naturaleza se los da y se limita a servirse de ellos, en igual forma a la naturaleza toca suministrarnos los primeros alimentos que proceden de la tierra, del mar o de cualquier otro origen,

y después queda a cargo del jefe de familia disponer de estos dones como convenga hacerlo; así como el fabricante no crea la lana, pero debe saber emplearla, distinguir sus cualidades y sus defectos y conocer la que puede o no servir.

También podría preguntarse cómo es que mientras la adquisición de bienes forma parte del gobierno doméstico, no sucede lo mismo con la medicina, puesto que los miembros de la familia necesitan tanto la salud como el alimento o cualquier otro objeto indispensable para la vida. He aquí la razón: si por una parte el jefe de familia y el jefe del Estado deben ocuparse de la salud de sus administrados, por otra parte este cuidado compete, no a ellos, sino al médico. De igual modo lo relativo a los bienes de la familia bajo cierto punto compete a su jefe, pero bajo otro no, pues no es él y sí la naturaleza quien debe suministrarlos. A la naturaleza, repito, compete exclusivamente dar la primera materia. A la misma corresponde asegurar el alimento al ser que ha creado, pues en efecto, todo ser recibe los primeros alimentos del que le transmite la vida; y he aquí por qué los frutos y los animales forman una riqueza natural, que todos los hombres saben explotar.

Siendo doble la adquisición de los bienes, como hemos visto, es decir, comercial y doméstica, esta necesaria y con razón estimada, y aquella con no menos motivo despreciada, por no ser natural y sí solo resultado del tráfico, hay fundado motivo para execrar la usura, porque es un modo de adquisición nacido del dinero mismo, al cual no se da el destino para que fue creado. El dinero solo debía servir para el cambio, y el interés que de él se saca, le multiplica, como lo indica claramente el nombre que le da la lengua griega. Los padres, en este caso, son absolutamente semejantes a los hijos. El interés es dinero producido por el dinero mismo; y de todas las adquisiciones es esta la más contraria a la naturaleza.

ARISTÓTELES, *Política*, libro I (trad. de Patricio de Azcárate)

1 | Contextualización de la *Ética a Nicómaco* y la *Política*

La *Ética a Nicómaco* fue el primer gran tratado de ética de la tradición del pensamiento occidental y sigue siendo uno de los más influyentes. El hilo conductor de la *Ética a Nicómaco* es el estudio de la finalidad de la vida humana, y los diez «libros» que la forman abordan varios aspectos de este problema. No conocemos la fecha exacta de su composición, pero sabemos que es una obra tardía que solo comenzó a difundirse después de la muerte del autor, en el año 322 a. de C. En ella, Aristóteles aplica su noción del alma como «forma», es decir, como aquello que hace a algo ser precisamente ese algo que es y no otra cosa. Aristóteles está convencido de que esta forma o constitución fundamental es lo esencial que tiene cada ser —en este sentido, se denomina *esencia*— y, además, es el principio que explica la actividad propia de cada ser —en este sentido, se denomina *entelequia*, o, en el caso de los seres vivos, *alma*—. Todo ser vivo tiene, por tanto, alma, aunque solo el ser humano tiene un alma racional. Aristóteles cree que la clave de la felicidad humana está en la plena realización de las tendencias y capacidades de nuestra alma racional.

Aristóteles considera que el objetivo fundamental de la ética no es **entender** qué es el bien, que es una cuestión teórica muy importante pero que desborda el estricto terreno de la ética, sino **lograr que seamos buenos**, que es una cuestión práctica mucho más concreta. En efecto, alguien podría ser muy sabio entendiendo la naturaleza del bien y, sin embargo, muy mala persona a la hora de actuar o tomar decisiones. Aristóteles define *el bien*, o «lo bueno», como «aquello que nos hace felices»; piensa que todo lo que los humanos hacemos persigue un objetivo y que el objetivo último de todas nuestras acciones y decisiones en la vida es el de ser felices, por eso la felicidad es «el fin que explica todas nuestras acciones». A partir de aquí, la pregunta «¿Qué es lo bueno?» coincide con la pregunta «¿Cómo ser felices?».

Este planteamiento de la ética se denomina *eudemonismo* porque en griego ‘felicidad’ se decía *eudaimonía*. A su vez, querer explicar alguna realidad a partir de la meta u objetivo que esa realidad persigue se denomina *teleología*, que procede del término griego *telos*, que se refiere a la meta o el fin de algo. Este planteamiento teleológico y eudemonista que Aristóteles hace de la ética, que sigue teniendo hoy una gran vigencia, dominó el pensamiento occidental hasta Kant. Todas las grandes escuelas éticas de la Antigüedad (epicúreos, estoicos, cínicos...) se ajustaron a este enfoque, que siguió dominando durante la Edad Media y la Edad Moderna.

A diferencia de la *Ética a Nicómaco*, la *Política* es una colección de escritos y trabajos dispersos compuestos aproximadamente entre los años 334 y 322 a. de C. En el libro IV, Aristóteles critica el enfoque platónico de búsqueda de un Estado ideal —recordemos la *República*— porque considera que en política no hay fórmulas definitivas y que, para mejorar realmente la sociedad, la acción política debe partir del estado de cosas concreto en el que cada grupo humano se encuentra y asumir, además, de antemano, que nunca se llegará a la norma ideal ni a la erradicación total de toda corrupción e injusticia.

En el libro I, Aristóteles realiza la más famosa exposición de una de sus contribuciones teóricas fundamentales: la de que la sociedad humana no es la suma de los individuos que la componen sino que **«el individuo humano es ya el producto de una organización social»**. Es decir, que la existencia humana no es posible y carece de sentido al margen de una sociedad. Es por ello por lo que, entre todos los animales, podemos caracterizar a la especie humana como la de los «animales políticos». Aristóteles fundamenta esta especificidad del ser humano en el empleo del verdadero lenguaje, aquel que está abierto al reconocimiento de lo justo y lo bueno. Como la facultad que posibilita este uso es la razón, el ser humano es, al mismo tiempo, animal «político» y animal «racional». Además, Aristóteles piensa que el Estado es la forma de convivencia humana suprema, aquella hacia la que tienden todas las demás.

2 | Análisis y comentario de los textos

El entrenamiento en la virtud

Dentro de su planteamiento eudemonista, Aristóteles insiste en este texto en que la consecución real de la felicidad depende, sobre todo, de nuestras pautas habituales de comportamiento y, concretamente, de esas pautas habituales y cotidianas de comportamiento que los seres humanos adquirimos mediante la educación: el hábito de trabajo, la sinceridad, la moderación en las comidas, etc. La educación ética sería pues algo parecido a aprender a tocar un instrumento o al entrenamiento deportivo. Los hábitos mediante los que se desarrolla plenamente nuestra naturaleza humana se denominan **virtudes**. En este contexto, Aristóteles expone su famosa teoría del «término medio» como criterio para saber cuál es la conducta más virtuosa. Hay siempre un «justo término medio» entre dos tendencias sugeridas por nuestras pasiones o emociones que permite establecer la virtud. Por ejemplo, entre la cobardía y la temeridad está la valentía. Siguiendo este término medio logramos que la razón introduzca una armonía adecuada en nuestras emociones y pasiones que no deben ni pueden, sin embargo, ser suprimidas.

La felicidad como sabiduría contemplativa

En el libro X de *Ética a Nicómaco*, Aristóteles desarrolla su propia teoría sobre la felicidad humana. Sus ideas sobre este punto son bastante originales y, a decir verdad, no convencieron mucho a los pensadores de su época. Para Aristóteles, el secreto de nuestra felicidad no está en el placer, o en el deber, o en la armonía interior o el equilibrio con la naturaleza —como dirán otras corrientes de pensamiento—, sino en el pleno desarrollo de nuestra vida racional mediante la contemplación y la consideración de las cosas o «felicidad contemplativa». Vale decir, en el cultivo y ejercicio de la sabiduría sin ningún afán de aplicación práctica o, como dice en otro lugar: «En el placer que proviene del pensar y del aprender» (*Metafísica, Lambda 7, 1072 b 24*).

Para Aristóteles, el secreto de nuestra felicidad no está en el placer –hedonistas–, en el deber –estoicos– o el equilibrio con la naturaleza –cánicos–, sino en el pleno desarrollo del alma racional que nos es específica como seres humanos. Ahora bien, como la razón es la mejor parte de nosotros, su ejercicio debe constituir la mejor actividad de la que somos capaces, la que nos realiza plenamente. El ejercicio de esta racionalidad culmina en la contemplación de la realidad o «felicidad contemplativa».

Así pues, todo ser humano está llamado a ser un sabio y es en esta sabiduría donde reside el secreto de su felicidad. No obstante, Aristóteles fue consciente de que no todo el mundo sentía esta llamada con igual intensidad y de que no todos los seres humanos pueden dedicarse por igual a la felicidad contemplativa. Por ejemplo, para ello hay tener bastante tiempo libre y no todo el mundo lo tiene. Para Aristóteles esto significa, simplemente, que no todos los seres humanos alcanzan, o pueden alcanzar de hecho, esa felicidad a la que, sin embargo, están llamados por naturaleza, es decir, que no todos llegan a realizarse plenamente como humanos.

El origen y el sentido del Estado: el animal social

Aristóteles siempre consideró la ética como una parte de la política y como supeditada a esta. Y la razón es bien simple: lo humano solo existe y se comprende gracias a la interacción social entre humanos. Le cabe a Aristóteles el mérito indiscutible de haber asentado esta verdad primordial de nuestras ciencias sociales y humanas que la psicología, la sociología y la historia posteriores han corroborado ampliamente. Por ejemplo, hoy sabemos que sin el empleo mental de un lenguaje los seres humanos no pensaríamos, recordaríamos o sentiríamos como tales, ni siquiera nos experimentaríamos como un «yo», como una subjetividad independiente. Pero el lenguaje es ya una construcción social.

Es interesante ver cómo Aristóteles intuye todas estas verdades y plantea los mismos problemas fundamentales que hoy nos planteamos. Aristóteles, por ejemplo, distingue aquí entre el mero empleo eficaz de signos para conseguir algo –capacidad que poseen otros animales, como las abejas– y el verdadero lenguaje, el propio de los humanos, que, a diferencia de aquel nos permite hablar de «lo bueno» o de «lo justo».

A partir de aquí, Aristóteles lleva a cabo una filosofía de la vida comunitaria que incluye aspectos muy diversos, como la naturaleza de la esclavitud o los procesos de adquisición de bienes. El capítulo tercero y su distinción entre valor de uso y valor de cambio está considerado como el primer tratado de ciencia económica conocido en Occidente.

3 | Otros planteamientos filosóficos

Los tres problemas abordados en la historia de la filosofía

El problema de la educación moral y ciudadana: proyección histórica del texto de Aristóteles

El sistema educativo de todas las sociedades se orienta, en definitiva, a la consecución de buenos ciudadanos. Sin embargo, a la hora de concretar este proyecto, cada sociedad y cada enfoque filosófico realiza propuestas muy diferentes. La propuesta aristotélica presenta algunos rasgos llamativos. Platón consideraba que solo una élite de la sociedad estaba llamada a la verdadera sabiduría. Aristóteles, por el contrario, defiende una llamada universal a la sabiduría. Pese a ello, como la mayoría de los griegos, no considera que todos los seres humanos sean esencialmente iguales y asume que entre los miembros de la especie humana hay diferencias radicales en naturaleza y dignidad. Pero incluso dentro de este esquema, el enfoque de Aristóteles implica ya un avance al apuntar la vocación intelectual de todo ser humano. La idea de que la especie humana no constituye una unidad fundamental es típica de todas las civilizaciones primitivas y fundamenta, aún en nuestros días, actitudes como el machismo o el racismo. El decurso del pensamiento occidental, sin embargo, con excepciones tan notables como la de Nietzsche, presenta una clara tendencia a asumir la unidad y la igualdad esencial de la especie humana.

La propuesta del término medio como norma de acción plantea muchos problemas teóricos incluso dentro de la propia filosofía moral de Aristóteles, que es más una filosofía de la plena realización personal que una filosofía del equilibrio interior. Sin embargo, fue muy influyente en el mundo clásico porque se ajusta muy bien a su concepción de hombre «completo y normal»: *nada en exceso*. Nietzsche criticará esta visión racional y equilibrada del mundo clásico recordando que existió también una Antigüedad de la desmesura, la ebriedad y el patetismo –que denomina Antigüedad dionisiaca en referencia a Dionisio, dios de la ebriedad y el vértigo–, y que subyace al nacimiento de la tragedia en Grecia.

La equiparación entre hombre bueno, hombre sabio y hombre feliz es, también, un rasgo llamativo del planteamiento ético de Aristóteles que tampoco concibe la vida moral como un ejercicio de opciones puntuales en situaciones concretas, como tendemos a hacer actualmente en Occidente, sino como la interiorización de unos hábitos de actuación que nos convierten en personas socialmente valiosas. La obra de Kant, en el siglo XVIII, contiene la primera crítica extensa y profunda a estos planteamientos éticos que, no obstante, para muchos pensadores actuales, siguen siendo una opción coherente de argumentación ética.

El problema de la vida contemplativa

La definición aristotélica de la vida contemplativa –*bios teoretikós*– como máxima expresión de la racionalidad ha determinado la cultura occidental durante milenios. Solo a comienzos del siglo XVII surgen las primeras disidencias serias en autores como Francis Bacon que definen el conocimiento del mundo por el dominio de lo conocido: *saber es poder*. La tradición marxista, por su parte, denuncia este planteamiento como un enfoque conservador de la filosofía e insistirá en la necesidad de transformar la realidad

mediante la acción política y social –la praxis– como actitud propia de la filosofía más auténtica. Aunque posiblemente sea el pragmatismo norteamericano, y en especial John Dewey, quien más profundamente ha cuestionado esta noción teórica del saber heredada de los griegos y presentado toda sabiduría humana como una forma de respuesta práctica a algún problema. Por el contrario, otros grandes filósofos contemporáneos como Husserl o Heidegger reivindican, cada uno a su manera, un saber de la realidad que no esté contaminado por su manipulación o su dominio. Con todo, en nuestra sociedad postmoderna el debate sigue abierto, porque distinguir entre ciencia y técnica sigue siendo muy importante en nuestra cultura, y lo único que nos permite distinguir ambas cosas es todavía ese carácter teórico-contemplativo que Aristóteles convierte en meta última de nuestra vida y en rasgo fundamental de la «ciencia primera» o metafísica.

Un segundo aspecto importante en este texto, y en los dos anteriores, es la utilización de una argumentación teleológica, la idea de que el fin último que algo persigue –su causa final– es lo que mejor expresa la esencia de ese algo. En términos generales, podemos decir que desde el siglo XVIII la argumentación teleológica sigue estando plenamente operativa en el terreno de las ciencias sociales o humanas pero está descartada en el de las ciencias naturales, lo que produce una especie de incoherencia explicativa en nuestra visión del mundo. No obstante, la importación de nuevos modelos cognitivos procedentes del ámbito de las nuevas tecnologías –cibernética, teoría de la computación, teoría de sistemas, etc.– está replanteando esta tajante separación impuesta por el mecanicismo científico del siglo XVIII.

El problema del origen del Estado

La *Política* de Aristóteles es el primer gran tratado de ciencia política que propone el estudio sistemático del origen de la sociedad y del Estado como método fundamental para comprender su naturaleza y su función. Para Aristóteles, el ser humano solo se realiza en sociedad y la forma primordial de sociedad es la familia. Pero la familia no es capaz de satisfacer plenamente la dimensión social de un ser cuya realización pasa por una organización de las leyes, del saber y su transmisión, del trabajo y de la propiedad, que solo puede darse en un Estado y vivirse en la condición de ciudadano. A lo largo de este curso tendremos ocasión de estudiar propuestas alternativas a esta. Un gran crítico de Aristóteles, Thomas Hobbes, sugiere, en el siglo XVII, que la tendencia a formar un Estado no es primordial en el ser humano sino que surge tras constatar que la convivencia humana, dejada a su ser, es fundamentalmente lucha, conflicto y violencia, y que vale más aceptar unas reglas de juego que nos coarten pero eviten el estado de guerra de todos contra todos. Un siglo más tarde, John Locke sugiere que la tarea de buscar la realización personal y la felicidad no es responsabilidad del Estado sino que es una tarea personal de cada uno, y que lo único que da sentido al Estado es preservar lo mejor que se pueda la libertad individual y la propiedad privada. Como vemos, se trata de un tema crucial en nuestra tradición de pensamiento.

A lo largo de estos tres capítulos de la *Política* vemos a Aristóteles distanciarse tanto de los sofistas como de Platón. Por un lado, Aristóteles discrepa de quienes, como los primeros, minimizan o niegan el carácter natural del Estado o la *polis*, que Aristóteles considera cualitativamente distinto al de la familia y el único capaz de proporcionar la plena realización del ser humano. El fin último de la vida humana no es la supervivencia o la procreación, sino el llegar a tener una «vida buena» en la que se realiza su naturaleza social. Solo en el Estado o comunidad política puede llevarse a cabo esta realización personal plena, de manera que la meta última del Estado y la meta última de la vida de cada ciudadano son coincidentes.

Pero, por otro lado, Aristóteles también se distancia del planteamiento platónico, tanto en el método como en el objetivo. Aristóteles no concibe la ciencia política como un saber demostrativo que establece en la teoría los principios universales que deben gobernarlos siempre, sino más bien como una recopilación empírica de experiencias y datos políticos concretos. Además, el objeto de esta ciencia no es una contemplación del bien o una prescripción intelectual de principios teóricos con independencia de que sean realizables o no en un momento dado, sino la búsqueda de las mejores soluciones factibles en cada caso, aunque no sean las ideales. Este enfoque tiene la ventaja de que prima la eficacia real de la acción política y la desventaja de que tiende a ser más «conformista» y a asumir como inevitables situaciones –como la de la esclavitud humana– que, sin embargo, pueden y deben cuestionarse.

Vocabulario específico

Estado (polis) Es la comunidad humana más perfecta y la única donde pueden desarrollarse plenamente nuestras capacidades personales y sociales. La familia y la aldea son comunidades más básicas y atienden a la supervivencia, al desarrollo y al bienestar de cada ser humano, pero por encima de todo ello hay un «vivir bien», una vida humana plena y realizada, que posee unas exigencias educativas, normativas y políticas que desbordan los límites de la familia o la aldea.

felicidad Es la plena realización de nuestra naturaleza o esencia y se logra mediante el cultivo de la virtud y la vida contemplativa. En el caso de los animales, la propia naturaleza se encarga de señalar en todo momento la conducta concreta por la que se logra esto. Pero en el caso del hombre no es así. Nacemos con la predisposición hacia ella, pero no con los procedimientos para lograrla. Estos hay que descubrirlos o aprenderlos. Por eso, la virtud no es del todo natural al hombre; pero tampoco es convencional o artificial, porque no depende de acuerdos o costumbres sociales sino de que lleguemos a realizar correctamente nuestras disposiciones naturales para llegar, así, a ser felices.

hábito Los griegos llamaban *hábitos* a todas las disposiciones permanentes de nuestra personalidad que no son innatas sino que son adquiridas a lo largo de la vida gracias al ejercicio permanente de alguna capacidad. Aristóteles piensa que la clave de una vida feliz está en estos hábitos. Aquellos hábitos que hemos contraído y dificultan la consecución de nuestra propia felicidad, como la pereza o la excesiva timidez, se denominan **vicios**; por el contrario, los hábitos que facilitan la consecución de la felicidad, como el valor o la serenidad, se denominan **virtudes**.

naturaleza (physis) Cuando Aristóteles habla de la *naturaleza* de algo, se está refiriendo a su esencia como principio que explica lo que ese algo es y cómo se comporta. Refe-

rido a la totalidad de los seres, Aristóteles emplea el término **forma**. Cuando se refiere a seres vivos, la denomina **alma**. Todo ser vivo tiene, pues, un alma, aunque lo específico del alma humana es que posee todas las cualidades del **alma vegetal** –nacer, crecer, reproducirse y morir–, del **alma animal** –desplazarse y sentir–, y, además de esto, es también un **alma racional** que le permite discernir la verdad de las cosas y decidir de acuerdo con lo que es bueno y justo.

sabiduría contemplativa (theorein) Aristóteles lo define como «el placer que proviene del pensar y del aprender», y consiste en un ejercicio del saber humano que no persigue otra finalidad más que él mismo. Esta sabiduría o **theorein** no es pues la mera posesión de un conjunto de verdades sino un ejercicio permanente de adquisición y disfrute de una verdad nueva. En efecto, la virtud suprema del ser humano, piensa Aristóteles, debe coincidir con su rasgo más específico, con aquello que nos define como humanos; y aquello que nos define como humanos es precisamente la «razón», entendida aquí como capacidad de sabiduría.

virtud (areté) En un sentido general, la virtud es la capacidad para realizar bien las funciones propias de la naturaleza de algo. Así, la virtud de un cuchillo es cortar bien sin mellarse y la de un caballo correr velozmente, eso los hace ser un buen cuchillo o un buen caballo. Referida al ser humano, designa las cualidades que nos hacen unos seres humanos plenos, admirables y valiosos para la sociedad. En el caso del hombre, esta tarea es compleja porque implica el ejercicio de muchas virtudes diferentes que, desde la obra de Platón y Aristóteles, se pueden resumir en cuatro fundamentales o «cardinales»: **templanza** –o dominio de las pasiones y deseos–, **fortaleza** –o dominio de las emociones y sentimientos–, **justicia** –o rectitud de juicio moral que reconoce quién tiene razón y quién no– y **prudencia** –la virtud política por excelencia, según Aristóteles, que consiste en la astucia y la eficacia a la hora de obrar el bien.