

## LIBRO I

## COMUNIDAD POLÍTICA Y COMUNIDAD FAMILIAR

Puesto que vemos que toda ciudad <sup>2</sup> 1 1252a es una cierta comunidad <sup>3</sup> y que toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos), es evidente que todas tienden a un cierto bien, pero sobre todo tiende al supremo la soberana

✓ El fin de toda comunidad.  
Opiniones erróneas.  
Planteamiento metodológico

<sup>2</sup> Ciudad traduce la palabra griega *pólis* que se refiere a una realidad histórica sin un paralelo exacto en nuestra época; en ella se recogen las nociones de «ciudad» y «estado». La traduciremos por la acepción usual de «ciudad» sin recurrir a la expresión «ciudad-estado». La *pólis* era la forma perfecta de sociedad civil; sus rasgos esenciales eran: extensión territorial reducida, de modo que sus habitantes se conocieran unos a otros; independencia económica (autarquía), es decir, que produjese lo suficiente para la alimentación de su población; y, especialmente, independencia política (autonomía), es decir, no estar sometida a otra ciudad ni a otro poder extranjero.

<sup>3</sup> Comunidad recoge el término griego *koinōnía*. En muchos contextos en que hay un nivel alto de abstracción el vocablo *comunidad* es generalmente aceptable. En algunos casos lo traduciremos por *asociación*, en el que están presentes los elementos de intencionalidad, colaboración mutua y común acuerdo que el término griego implica.

entre todas y que incluye a todas las demás. Ésta es la llamada ciudad y comunidad cívica.

2 Por consiguiente, cuantos <sup>4</sup> opinan que es lo mismo ser gobernante <sup>5</sup> 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. 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.

3 Pero esto no es verdad. 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 éstos 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.

2 Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y

<sup>4</sup> Se refiere, probablemente, a Sócrates (véase JENOFONTE, *Memorables* III 4, 12; III 6, 14) y a Platón, (véase *Político* 258e-259a; *Leyes* III 680d-681a; 683a).

<sup>5</sup> *Gobernante* traduce el término griego *politikós*, «hombre dedicado a los asuntos de la *pólis*». A veces se refiere al magistrado de una *pólis*.

esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo <sup>6</sup>), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever <sup>7</sup> con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo.

Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia <sup>3 1252b</sup> entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos <sup>8</sup>, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas:

*justo es que los helenos manden sobre los bárbaros* <sup>9</sup>,  
entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.

Así pues, de estas dos comunidades la primera es la <sup>5</sup> casa, y Hesíodo dijo con razón en su poema:

*Lo primero casa, mujer y buey de labranza* <sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Platón también considera el matrimonio como un medio de alcanzar la inmortalidad; véase *Leyes* IV 721b c.

<sup>7</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* 690b.

<sup>8</sup> Para esta referencia, entre otras explicaciones, podemos recoger la que nos da ATENEO, *Deipnosophistas* 173c y ss.: «Los de Delfos eran famosos por sus cuchillos que servían a la vez para varios empleos: matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos».

<sup>9</sup> Cf., entre otros, EURÍPIDES, *Ifigenia en Áulide* 1400; *Helena* 276.

<sup>10</sup> Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 405.

Pues el buey hace las veces de criado para los pobres. Por tanto, la comunidad constituida naturalmente para la vida de cada día <sup>11</sup> es la casa <sup>12</sup>, a cuyos miembros Carondas llama «de la misma panera», y Epiménides de Creta «del mismo comedero» <sup>13</sup>. Y la primera comunidad formada de varias casas a causa de las necesidades no cotidianas es la aldea.

<sup>6</sup> Precisamente la aldea en su forma natural parece ser una colonia <sup>14</sup> de la casa, y algunos llaman a sus miembros «hermanos de leche», «hijos e hijos de hijos». Por eso también al principio las ciudades estaban gobernadas por reyes, como todavía hoy los bárbaros <sup>15</sup>: resultaron de la

<sup>11</sup> En este pasaje la familia parece tener un fin algo diferente del indicado en 1252a26-34.

<sup>12</sup> El término griego *oikía* lo traducimos en el sentido amplio de «casa» como unidad familiar, constituida por el hombre, la mujer, los hijos, los esclavos y los bienes.

<sup>13</sup> Para mostrar que la familia tiene su origen en la satisfacción de las necesidades de la vida de cada día, Aristóteles nos da los nombres que los antiguos aplican a sus miembros. — Carondas fue legislador de Catania, cf. *Política* II 12, 1274a 23. Era un aristócrata y vivió probablemente en el s. VI a. C. — De Epiménides de Festos (Creta) no se conoce con seguridad la cronología. Pasa, según algunos testimonios, por ser el último de los Siete Sabios de Grecia. Plutarco, en *Solón*, 12, dice de él «que era amado de los dioses, inteligente en las cosas divinas y poseedor de la sabiduría profética y misteriosa».

<sup>14</sup> Se encuentra una expresión semejante en PLATÓN, *Leyes* VI 776a. En griego hay un cierto juego de palabras entre *apoikía*, colonia, y *oikía*, casa, que no se puede recoger en la traducción. Aristóteles parece tener presente en todo este capítulo segundo, *Leyes* III 680 y ss., donde Platón se refiere también al pasaje de Homero para probar que en otro tiempo predominaba la realeza patriarcal.

<sup>15</sup> Los bárbaros por oposición a los griegos. El término griego que lo expresa es *éthnos*; indica un grupo de hombres de la misma raza, el conjunto de una tribu o un pueblo que se opone generalmente a lo que se define con el término *pólis*.

unión de personas sometidas a reyes, ya que toda casa está regida por el más anciano, y, por lo tanto, también las colonias a causa de su parentesco. Y eso es lo que dice 7 Homero <sup>16</sup>:

*Cada uno es legislador de sus hijos y esposas,*

pues antiguamente vivían dispersos. Y todos los hombres dicen que por eso los dioses se gobiernan monárquicamente, porque también ellos al principio, y algunos aún ahora, así se gobernaban; de la misma manera que los hombres los representan a su imagen <sup>17</sup>, así también asemejan a la suya la vida de los dioses.

La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, <sup>8</sup> que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia <sup>18</sup>, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien <sup>19</sup>. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras. La ciudad es el fin de aquéllas, y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, un vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza, así de un hom-

<sup>16</sup> Cf. HOMERO, *Odisea* IX 114. Para Aristóteles la descripción homérica de los Cíclopes es una representación mítica de los comienzos primitivos de la sociedad humana. También son citados los Cíclopes en *Ética a Nicómaco* X 10, 1180a28, como un caso típico de grupo independiente que vive aparte de toda organización estatal.

<sup>17</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* B 2, 997b10.

<sup>18</sup> La *autosuficiencia*, en griego *autárkeia* (autarquía), incluye el poseer lo necesario y lograr una vida feliz. Cf. *Política*, VII 4, 1326b4, y III 9, 1280b34. La define el propio Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I 5, 1097b14: «Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada».

<sup>19</sup> Esta idea de «vivir bien» o «bienestar» frente a la simple existencia es uno de los temas centrales de la ética y de la política aristotélica. Véase, también, PLATÓN, *República* II 11, 369c y ss.; *Hipias menor* 368b-e.

9 bre, de un caballo o de una casa. Además, aquello por <sup>1253a</sup> lo que existe algo y su fin es lo mejor, y la autosuficiencia es, a la vez, un fin y lo mejor.

De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social <sup>20</sup>, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre. Como aquel a quien Homero <sup>21</sup> vitupera:

*sin tribu* <sup>22</sup>, *sin ley, sin hogar,*

10 porque el que es tal por naturaleza es también amante de la guerra <sup>23</sup>, como una pieza aislada en el juego de damas.

La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y que cualquier animal gregario, es

<sup>20</sup> Nos encontramos con la famosa expresión aristotélica que define al hombre: *politikón zôion*. La traducción será siempre poco fiel. El sustantivo *zôion* quiere decir «ser viviente», «animal», y el adjetivo que le acompaña lo califica como perteneciente a una *pólis*, que es a la vez la sociedad y la comunidad política (cf. *supra*, nota 2). ¿Cómo traducir la expresión griega: «animal cívico», «animal político» o «animal social»? En este pasaje parece referirse al carácter social de los individuos que forman la ciudad. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1169b16 y ss.

<sup>21</sup> Cf. HOMERO, *Ilíada* IX 63.

<sup>22</sup> *Sin tribu* debería, tal vez, decir *sin fraternía*, para recoger el término griego *aphrétôr*. Se trata de una división originaria de la población ateniense. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los Atenienses*, frag. 5: «Las tribus de Atenas eran cuatro, y de cada una de las tribus había tres partes, que llamaban *tritías* y *fratrías*, y cada una de éstas tenía treinta linajes, y cada linaje se componía de treinta hombres» [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984, pág. 51.

<sup>23</sup> Un ser que ama la guerra por la guerra, según Aristóteles, es una persona envilecida o, como Ares, superior al hombre. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* X 7, 1177b9 ss., y las palabras de indignación que Zeus dirige a Ares en *Ilíada* V 890 ss.

evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano <sup>24</sup>, y el hombre es el único animal que tiene palabra <sup>25</sup>. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la <sup>11</sup> poseen también los demás animales, porque su naturaleza llega hasta tener sensación de dolor y de placer e indicárse-la unos a otros. Pero la palabra es para manifestar lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás anima- <sup>12</sup> les: poseer, él sólo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, y de los demás valores, y la participación comunitaria de estas cosas constituye la casa y la ciudad <sup>26</sup>.

Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamen- <sup>13</sup> te anterior a la parte <sup>27</sup>. En efecto, destruido el todo, ya

<sup>24</sup> Véase la misma idea *infra*, 8, 1256b21.

<sup>25</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IX 9, 1170b11 ss.: «He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana, y no, como la del ganado, por el hecho de pacer en el mismo prado». Cf. también ISÓCRATES, *Sobre el cambio de fortunas* 253-7, y *A Nicocles* 50 ss. Y Sócrates consideraba el lenguaje como una de las condiciones de la vida política; cf. JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 12, pasajes todos que pudo haber conocido Aristóteles.

<sup>26</sup> Estas ideas están expresadas también *infra*, III 9, 1280b5; *Ética a Nicómaco* IX 9, 1167b2; PLATÓN, *República* VI 484d. — Aristóteles, *supra*, I 2, 1252a26-34, sostiene que el origen de la familia y, por tanto, de la ciudad está relacionado con los instintos comunes a los animales y plantas; en el pasaje presente la casa familiar y la ciudad sólo se dan en los seres humanos, porque su existencia implica una serie de cualidades que sólo son propias de estos seres. El mismo autor, *infra*, III 9, 1280a31, da otras razones de la ausencia de la ciudad entre los animales.

<sup>27</sup> Este es un principio esencial de la ontología aristotélica, que aplica para demostrar la anterioridad de la ciudad. Ésta forma un todo constituido por individuos que son sus partes; cf. PLATÓN, *República* VIII 552a.

no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equívoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.

Todas las cosas se definen por su función y por sus facultades <sup>28</sup>, de suerte que cuando éstas ya no son tales no se puede decir que las cosas son las mismas, sino del <sup>14</sup> mismo nombre. Así pues, es evidente que la ciudad es por naturaleza y es anterior al individuo; porque si cada uno por separado no se basta a sí mismo, se encontrará de manera semejante a las demás partes en relación con el todo. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.

<sup>15</sup> En todos existe por naturaleza la tendencia hacia tal comunidad, pero el primero que la estableció fue causante de los mayores beneficios <sup>29</sup>. Pues así como el hombre perfecto es el mejor de los animales, así también, apartado de la ley y de la justicia, es el peor de todos <sup>30</sup>.

<sup>16</sup> La injusticia más insoportable es la que posee armas, y el hombre está naturalmente provisto de armas al servicio de la sensatez y de la virtud, pero puede utilizarlas para las cosas más opuestas. Por eso, sin virtud, es el ser más impío y feroz y el peor en su lascivia y voracidad. La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia

<sup>28</sup> Cf. PLATÓN, *Sofista* 247d; ARISTÓTELES, *Metafísica* VII 10, 1035b16; *Sobre la reproducción de los animales* I 2, 716a23.

<sup>29</sup> Para Aristóteles el carácter natural de la comunidad no excluye que tenga un fundador. Se deben dar juntas una tendencia natural y la voluntad de la acción humana.

<sup>30</sup> Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 275. HERÓDOTO IV 108. PLATÓN, *Leyes* 765e; *Protágoras* 327d-e. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 7, 1150a1-5.

es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo.

Una vez que está claro de qué partes <sup>3</sup> 1253b consta la ciudad, es necesario hablar, en primer lugar, de la administración de la casa, pues toda ciudad se compone de casas. Las partes de la administración doméstica corresponden a aquéllas de que consta a su vez la casa, y la casa perfecta la integran esclavos y libres. Ahora bien, como cada cosa ha de ser examinada ante todo en sus menores elementos, y las partes primeras y mínimas de la casa son el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos, de estas tres relaciones será necesario investigar qué es y cómo debe ser cada una. Son, pues, la heril, la conyugal (la unión del hombre y la mujer carece de nombre) <sup>31</sup>, y en tercer lugar la procreadora, que tampoco tiene un nombre específico. Sean así estas tres relaciones que hemos mencionado. <sup>3</sup>

Hay otra parte que a unos les parece que es idéntica a la administración doméstica y a otros la parte más importante de ella <sup>32</sup>. Como sea, habrá que examinarlo. Me refiero a la llamada crematística.

Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo, para que veamos lo relativo a ese servicio necesario, por si podemos llegar a tener un conocimiento mejor de esa rela-

<sup>31</sup> Aristóteles es consciente de la falta de términos adecuados para indicar estas relaciones: la del amo sobre el esclavo o «heril», en griego *despotiké*; pero la relación «conyugal», *gamiké*, no es un término adecuado que recoja esa clase de poder, ni tampoco la «procreadora», *teknopoietiké*, que en I 12, 1259a38 substituye por el vocablo *patriké*.

<sup>32</sup> Este tema será tratado *infra* en los capítulos 8 y 9.

ción del que ahora admitimos. Unos <sup>33</sup>, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros <sup>34</sup>, que la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta <sup>35</sup>.

Ahora bien, la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien). 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. <sup>2</sup> 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 un instrumento). Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos.

<sup>33</sup> Aristóteles, como en otros temas, expone dos opiniones opuestas; muestra lo que hay de verdad en ambas tesis y trata de conciliarlas. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VII 2, 1235b13. Para la primera opinión, véase PLATÓN, *Político* 259; JENOFONTE, *Memorables* III 4, 12; 6, 14.

<sup>34</sup> Como enemigos de la esclavitud se pueden citar algunos contemporáneos de Aristóteles: el poeta Filemón, el filósofo Metrodoro y Platón, quien, en *Leyes* 777b, considera que admitir la institución de la esclavitud presenta muchas dificultades.

<sup>35</sup> Una relación entre la violencia y la injusticia puede verse en HESÍODO, *Trabajos y días* 275. También en PLATÓN, *Timeo* 64d.

Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir 3 por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas, si, como cuentan de las estatuas de Dédalo <sup>36</sup> o de los trípodés de Hefesto, de los que dice el poeta que *entran por sí solos en la asamblea de los dioses* <sup>37</sup>, las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran la cítara, los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos. 1254a

Ahora bien, los llamados instrumentos lo son de 4 producción <sup>38</sup>, mas las posesiones son instrumentos de acción. En efecto, la lanzadera produce algo aparte de su empleo, pero el vestido y el lecho, sólo su uso. Además, ya que la producción y la acción difieren específicamente, y ambas necesitan de instrumentos, necesariamente éstos deben mantener la misma diferencia. La vida es acción, 5 no producción, y por ello el esclavo es un subordinado para la acción. De la posesión <sup>39</sup> se habla en el mismo sentido que de la parte. Pues la parte no es sólo parte de otra cosa, sino que pertenece enteramente a ella, y lo

<sup>36</sup> Para la referencia a las estatuas de Dédalo, véase también ARISTÓTELES, *Acerca del alma* I 3, 406b18. PLATÓN, *Menón* 970; *Eutifrón* 11b. Los poetas de la Comedia Antigua se divierten imaginando que los utensilios de cocina se mueven solos y cumplen su función. Dédalo intentó expresar el movimiento en sus estatuas por medio de actitudes diferentes en sus piernas y en sus brazos.

<sup>37</sup> Cf. HOMERO, *Ilíada* XVIII, 376.

<sup>38</sup> La *producción*, *poíesis*, tiene como fin un resultado, *érgon*, distinto de la actividad que lo produce, y permanece una vez acabada la acción. La acción, *praxis*, no produce un resultado aparte y su fin es esa misma actividad. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 1, 1094a3 ss. y 16 ss.

<sup>39</sup> Cf. *infra*, VIII 1, 1337a27; y *Ética a Nicómaco* V 10, 1134b10 ss. El esclavo es una parte de su amo; véase *infra*, I 6, 1255b11 ss.; y *Ética a Eudemo* VII 9, 1241b19 ss.

mismo la posesión. Por eso el amo es solamente dueño del esclavo, pero no le pertenece. El esclavo, en cambio, no sólo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente.

6 Cuál es la naturaleza del esclavo y cuál 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.

5 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 o no, o bien si toda esclavitud es contra naturaleza. No es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia. 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. Y hay muchas formas de mandar <sup>40</sup> y de obedecer, y siempre es mejor el mando sobre subordinados mejores <sup>41</sup>: por ejemplo, mejor sobre un hombre que sobre 3 una bestia, porque la obra llevada a cabo con mejores elementos es mejor. Dondequiera que uno manda y otro obedece, hay una obra común. En efecto, en todo lo que consta de varios elementos <sup>42</sup> y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el 4 dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres anima-

<sup>40</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b22 ss. PLATÓN, *Leyes* 690a.

<sup>41</sup> Cf. *infra*, V 11, 1315b4 ss.; VII 14, 1333b27 ss.

<sup>42</sup> Cf. *infra*, III 1, 1274b38.

dos en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza <sup>43</sup>. De hecho, en los seres que no participan de vida existe cierta jerarquía, como la de la armonía. Pero esto sería quizá propio de una investigación alejada de la nuestra.

El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado <sup>44</sup>. Pero hay que estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. Ya que en los malvados o de comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza. <sup>1254b</sup>

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 su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y

<sup>43</sup> Véase esta misma idea *infra*, II 8, 1267b28; *Acerca del alma* III 5, 430a10. PLATÓN, *Menón* 81c; *Fedro* 270c.

<sup>44</sup> Cf. PLATÓN, *Fedón* 80a.

otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres.

8 Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos <sup>9</sup> mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en <sup>10</sup> los animales domésticos <sup>45</sup>. La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos <sup>46</sup> e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (ésta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas <sup>47</sup>. Pues esto es claro, que si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que <sup>11</sup> los inferiores merecerían ser esclavos. Y si esto es verdad

<sup>45</sup> Cf. *supra*, I 2, 1252b12.

<sup>46</sup> Para la importancia que Aristóteles da a la posición erguida del hombre, véase también *Sobre las partes de los animales* II 10, 656a10; IV 10, 686a27. También TEOGNIS, 535.

<sup>47</sup> El texto da pie para que el pasaje pueda interpretarse con otro sentido, como hacen algunos: «algunos esclavos tienen cuerpos de hombres libres y algunos hombres libres tienen almas de esclavos».

respecto del cuerpo, mucho más justo será establecerlo respecto del alma. Pero no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo. Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza <sup>48</sup>, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo.

*Sobre la esclavitud: su justificación legal. Ésta es conveniente y justa en ciertas condiciones*

Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos y de esclavitud en virtud de una ley, y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores.

Sin embargo, muchos entendidos en leyes denuncian este derecho, como denunciarían por ilegalidad <sup>49</sup> a un orador, en la idea de que el sometido por la fuerza sea esclavo y vasallo del que puede ejercer la violencia y es más fuerte en poder. Y unos piensan así; otros de aquella otra manera, incluso entre los sabios <sup>50</sup>.

La causa de esta controversia y lo que provoca la confusión de argumentos es que en cierto modo la virtud,

<sup>48</sup> Estamos de acuerdo con MONTESQUIEU, *Espíritu de las Leyes* XV 7, cuando opina que Aristóteles no demuestra los principios que defiende sobre la esclavitud.

<sup>49</sup> La denuncia por ilegalidad, *graphé paranómōn*, podía hacerse contra todo ciudadano que propusiera en la Asamblea una medida considerada opuesta a la ley establecida. Y así, por comparación, la ley en favor del vencedor que hace esclavo de éste al vencido podía ser considerada como una medida opuesta a la ley.

<sup>50</sup> Aristóteles se refiere en este pasaje a *los sabios, sophoi*, por oposición a *la masa, hoi polloí*; no se trata sin duda solamente de los filósofos. PLATÓN, *Leyes* VI 776c hace saber que las gentes admitían como institución buena a los hilotas, constituidos por los pueblos conquistados.

cuando consigue medios <sup>51</sup>, tiene también la máxima capacidad de obligar <sup>52</sup>, y el vencedor sobresale siempre por algo bueno, de modo que parece que no existe la fuerza sin la virtud y que la discusión es sólo sobre la justicia.

4 Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte <sup>53</sup>. Porque, aparte de estos argumentos opuestos, nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe mandar y dominar.

5 Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de justicia (puesto que la ley es algo justo) <sup>54</sup>, consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son aprehendidos y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse

<sup>51</sup> Los recursos, *khoregías*, son los medios o bienes externos que se necesitan para el desarrollo normal de la vida moral; cf. *infra*, VII 1, 1323b41; y *Ética a Nicómaco* X 8, 1178a19.

<sup>52</sup> Para la misma idea, cf. *infra*, V 10, 1312a17; y del mismo autor, *Ética a Nicómaco* X 8, 1178a32; *Retórica* II 5, 1382a35. Cf. también SOLÓN, *frag.* 36, ed. BERGK. Y ESQUILO, *frag.* 372, ed. NAUCK.

<sup>53</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 10, 1135b27 y 31; y también *infra*, IV 13, 1300b26. PLATÓN, *Leyes* III 690, reprocha a Píndaro por admitir que el dominio del más fuerte está de acuerdo con la naturaleza. Se da una identificación del más fuerte y del mejor, como lo hace notar Sócrates; véase PLATÓN, *Gorgias* 481b-d; y se encuentra en todos los discursos de Calicles; véase también *Gorgias* 483d. Según Aristóteles, en una confusión de este tipo se basan los argumentos de los defensores del dominio del más fuerte.

<sup>54</sup> ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 3, 1129b12. Y PLATÓN, citando a Píndaro, *Gorgias* 484b; y *Leyes* IV 714 e.

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 <sup>55</sup>; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.

Y del mismo modo piensan acerca de la nobleza: ellos <sup>7</sup> se consideran nobles no sólo en su país, sino en todas partes, pero a los bárbaros sólo en su país, como si, por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y, por otro, otra no absoluta, así como dice Helena de Teodectes <sup>56</sup>:

*Vástago de dos raíces divinas,  
¿Quién se atrevería a llamarme sierva?*

Al expresarse así, sólo por la virtud o la vileza <sup>57</sup> distin- <sup>8</sup>  
guen al esclavo del libre, y a los nobles de los de bajo <sup>1255b</sup>  
nacimiento; pues estiman que lo mismo que de los hom-  
bres nacen hombres, y de las bestias, bestias, así también  
de hombres buenos nacen buenos. Y eso intenta hacer la  
naturaleza muchas veces, pero no siempre puede <sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cf. *supra*, 5, 1254a17-b39.

<sup>56</sup> Teodectes de Faselis, contemporáneo y amigo de Aristóteles, escribió tragedias y obras políticas.

<sup>57</sup> ISÓCRATES, *Filipo* 154, y *Panatenaico* 163, expresa una idea semejante sobre la distinción por el vicio y la virtud, y PLATÓN, *Político* 262d, la división que se hace de la Humanidad en Griegos y Bárbaros; y en *República* V 469b; 471a, condena que los griegos hagan esclavos a los griegos.

<sup>58</sup> Para esta idea véase *supra*, I 2, 1252a28; *infra*, II 3, 1262a21 ss.; V 7, 1306b28-38. ARISTÓTELES, *Acercas de la generación de los animales* IV 4, 770b3 ss.; IV 3, 767b5 ss.; *Retórica* II 15, 1390b22-31. La admisión de esto, como algunos afirman, va en contra de toda aplicación práctica de la teoría de Aristóteles. Es posible que un griego sea esclavo por naturaleza y un bárbaro que sea hombre libre.

9 Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza; también es evidente que en algunos casos tal condición está bien definida. De éstos, para uno, es conveniente y justo ser esclavo, y para otro, dominar, y uno debe obedecer y otro mandar con la autoridad de que la naturaleza <sup>10</sup> le dotó, y por tanto, también dominar. Pero el practicarlo mal es perjudicial para ambos, ya que la parte y el todo, el cuerpo y el alma tienen los mismos intereses. Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo <sup>59</sup>. Por eso también hay un interés común <sup>60</sup> y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza. Entre los que no se da tal relación, sino que lo son por convención y forzados, sucede lo contrario.

<sup>7</sup> Está claro, por estas razones, que no es lo mismo el poder del amo y el político, ni todos los poderes son idénticos entre sí, como algunos dicen <sup>61</sup>; pues uno se ejerce sobre personas libres por naturaleza, y otro, sobre esclavos, y el gobierno doméstico es una monarquía (ya que toda casa es gobernada por uno solo), mientras que el gobierno político es

<sup>59</sup> Cf. *supra*, I 4, 1254a9. Y del mismo autor *Ética a Nicómaco* V 10, 1134b10.

<sup>60</sup> Cf. *supra*, I 2, 1252a34. El interés común es una condición de la amistad política; véase del mismo autor *Ética a Nicómaco* VIII 11, 1160a11. Para PLATÓN, *Leyes* VI 756e, no podría darse una verdadera amistad entre amo y esclavo. Aristóteles en otros pasajes explica con dificultad la posibilidad de esta amistad; cf. *Ética a Nicómaco* VII 9, 1241b17; *infra*, VII 8, 1328a28 ss. En cambio, *infra*, I 13, 1260a39, el esclavo es considerado como «partícipe de la vida de su amo», *koinōnós zoēs*.

<sup>61</sup> En este pasaje el autor critica a PLATÓN, *Político* 258e ss. y 259b. Véase una crítica semejante *supra*, I 1, 1252a7 ss.

sobre hombres libres e iguales. El amo no se llama así en 2 virtud de una ciencia <sup>62</sup>, sino por ser de tal condición, e igualmente el esclavo y el libre. No obstante, puede existir una ciencia del amo y otra del esclavo. La del esclavo sería como la que profesaba aquel de Siracusa. Allí, un individuo, a cambio de un sueldo, enseñaba a los esclavos los servicios domésticos corrientes. Puede añadirse también un 3 aprendizaje de cosas tales como el arte culinario y las demás clases de servicios semejantes. Hay diversidad de trabajos; unos más honrosos, otros más necesarios, y, como dice el refrán,

*hay esclavos y esclavos, amos y amos* <sup>63</sup>.

Todas las ciencias de este tipo, pues, son ciencias servi- 4 les. La ciencia del amo es la que enseña a servirse de los esclavos. Pues el amo no lo es por adquirir esclavos, sino por saber servirse de ellos. Esta ciencia no tiene nada de grande ni de venerable <sup>64</sup>: el amo debe sólo saber mandar lo que el esclavo debe saber hacer. Por eso todos los que 5 tienen la posibilidad de evitar personalmente sufrir malos ratos confían este cargo a un administrador, y ellos se dedican a la política y a la filosofía. La ciencia de adquirir

<sup>62</sup> Aristóteles en este pasaje se opone a la doctrina admitida por Sócrates (JENOFONTE, *Memorables* III 4, 12), por Platón (*Político*, 259b) y por Jenofonte (*Económico* 13, 5; 21, 10). Éstos consideraban la ciencia del amo y también la del esclavo al mismo nivel que la ciencia del rey, la del gobernante de la ciudad y la de la administración doméstica.

<sup>63</sup> Este proverbio se encuentra en un verso de Filemón, poeta cómico, que vive en torno al 300 a. C. Cf. C. AUSTIN, *Comicorum Graecorum Fragmenta*, Berlín, 1973, frag. IV 17.

<sup>64</sup> Cf. *infra*, VII 3, 1325a25 ss.; III 4, 1277a33 ss. En cambio, para Jenofonte la dirección y explotación de una posesión rural y la utilización racional de los esclavos es buena escuela para ejercer el poder político e incluso el real; cf. *Económico* 13 y 21.

esclavos —es decir, la ciencia justa <sup>65</sup>— es diferente de estas dos; es una especie de ciencia de la guerra o de la caza. En lo que respecta al amo y al esclavo quede, pues, definido de esta manera.

8 1256a

*La propiedad  
y los modos de  
adquisición*

Consideremos ahora, en su conjunto, según el método seguido, el tema de la propiedad y de la crematística, puesto que precisamente el esclavo era una parte de la propiedad. En primer lugar, uno podría preguntarse si la crematística <sup>66</sup> es lo mismo que la economía, o una parte, o auxiliar de ella; y si es auxiliar, si lo es como la fabricación de lanzaderas respecto del arte textil o como la producción del bronce respecto de la escultura. Pues no prestan servicio de la misma manera, sino 2 que una procura instrumentos, y otra, la materia <sup>67</sup>. Llamamos materia a la sustancia de que se hace una obra; por ejemplo, las lanas para el tejedor y el bronce para el escultor.

<sup>65</sup> Cf. *infra*, VII 14, 1333b38 ss.

<sup>66</sup> El término *chrēmatistikē* aparece con frecuencia especialmente en este libro y en los libros VIII y IX. Lo traducimos por *crematística*, que tiene varias acepciones en esta obra: unas veces tiene el sentido de arte de adquisición en general, y es semejante al arte de adquisición propiamente dicho, *ktētikē* (véase 1256b27, 40), e implica formas de adquisición buenas y malas (1257a17; b2, 36; 1238a6, 37). La forma mala de adquisición es la hecha por cambio con provechos pecuniarios (1257a29; 1258a8), llamada *kapēlikē chrēmatistikē*; es el arte de adquisición por comercio, *kapēlikē* (1257b20). La forma sana de adquisición hace referencia a la riqueza natural que está relacionada con la economía de la casa, *oikonomikē*, y de la ciudad, *politikē* (1257b19, 20; 1258a16, 20, 38; 1258b20). Un tipo intermedio entre estas dos formas se encuentra en un pasaje del capítulo II (1258b27 ss.). — El término *economía* en otros pasajes lo recogemos por *administración doméstica*.

<sup>67</sup> Para esta distinción, véase, del mismo autor, *Ética a Nicómaco* I 1, 1094a9. Y PLATÓN, *Político* III 4, 1277b24.

Es evidente, entonces, que no es lo mismo la economía que la crematística. Pues lo propio de ésta es la adquisición, y de aquélla, la utilización. ¿Qué arte, sino la administración doméstica, se ocupará del uso de las cosas de la casa? En cambio, es objeto de discusión si la crematística es una parte de la economía o algo de distinta especie.

En efecto, si es propio de la crematística considerar de 3 dónde sobrevendrán los recursos y la propiedad, y si la propiedad y la riqueza comprenden muchas partes, habrá que mirar primero si la agricultura es una parte de la crematística o algo de otro género, y, en general, el aprovisionamiento y adquisición de alimentos.

Por otro lado, hay muchas clases de alimentación; por 4 eso son muchos los géneros de vida de los animales y de los hombres. Como no es posible vivir sin alimento, las diferencias de alimentación han hecho diferentes las vidas de los animales. Así, de las fieras, unas viven en rebaño 5 y otras dispersas, según conviene a su alimentación, por ser unas carnívoras, otras herbívoras y otras omnívoras <sup>68</sup>. De tal modo la naturaleza ha distinguido sus modos de vida según la aptitud e inclinación de cada uno, porque no les agrada a todos naturalmente lo mismo, sino cosas distintas a unos y a otros. Incluso entre los mismos carnívoros y herbívoros los modos de vida de unos y otros son diferentes.

Igualmente sucede también entre los hombres. Difieren 6 mucho, en efecto, sus vidas. Los más perezosos son pastores, ya que de los animales domésticos obtienen graciosamente la alimentación sin trabajo, aunque les es necesario trasladar los rebaños a causa de los pastos, y ellos se ven

<sup>68</sup> Para esta clasificación cf. también del mismo autor *Historia de los animales* I 1, 488a14; VIII 6, 595a13 ss.

obligados a acompañarlos, como si cultivaran un campo 7 viviente. Otros viven de la caza, y unos de una clase de caza y otros de otra distinta. Por ejemplo, unos de la piratería, otros de la pesca —los que viven junto a lagos, pantanos, ríos o el mar—, otros de la caza de aves o de animales salvajes. Pero la mayoría de los hombres vive de la tierra y de los productos cultivados.

8 Estos son, poco más o menos, los modos de vida de cuantos tienen una actividad productiva por sí misma, y no se procuran su alimento mediante el cambio y el 1256b comercio: el pastoreo, la agricultura, la piratería, la pesca y la caza. Otros, combinando estos modos de vida, viven plácidamente, supliendo lo que le falta a su modo de vida para ser suficiente <sup>69</sup>. Por ejemplo, unos el pastoreo y a la vez la piratería; otros, la agricultura y la caza. De igual manera, en los demás géneros de vida los hombres se comportan del mismo modo según les obliga la necesidad.

9 Tal capacidad adquisitiva <sup>70</sup> ha sido dada evidentemente por la naturaleza a todos los animales, tanto desde el mismo momento de su nacimiento, como cuando han acabado 10 su desarrollo. De hecho, desde el principio de la generación algunos animales producen junto con sus crías la cantidad de alimento suficiente, hasta que la prole pueda procurárselo por sí misma; por ejemplo, los vermíparos o los ovíparos <sup>71</sup>. En cuanto a los vivíparos, tienen en sí 11 el producto natural llamado leche. De modo que hay que pensar evidentemente que, de manera semejante, las plan-

<sup>69</sup> Cf. *infra*, VII 4, 1326b4.

<sup>70</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 13, 1118b18.

<sup>71</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Acerca de la generación de los animales* II 1, 732a25-32; III 2, 752a27 ss.; III 11, 763a9-15; V 19, 550b28 ss.

tas existen para los animales, y los demás animales para el hombre: los domésticos para su servicio y alimentación; los salvajes, si no todos, al menos la mayor parte, con vistas al alimento y otras ayudas, para proporcionar vestido y diversos instrumentos. Por consiguiente, si la naturaleza no hace nada imperfecto ni en vano <sup>72</sup>, necesariamente ha producido todos esos seres a causa del hombre. Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza <sup>73</sup> (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza.

Así pues, una especie de arte adquisitivo es naturalmente una parte de la economía: es lo que debe facilitar o bien procurar que exista el almacenamiento de aquellas cosas necesarias para la vida y útiles para la comunidad de una ciudad o de una casa <sup>74</sup>. Y parece que la verdadera riqueza proviene de éstos, pues la provisión de esta clase de bienes para vivir bien no es ilimitada <sup>75</sup>, como dice Solón en un verso <sup>76</sup>:

*Ningún límite de riqueza está fijado a los hombres.*

<sup>72</sup> Cf. *supra*, I 2, 1253a9. JENOFONTE, *Memorables* IV 3, 10.

<sup>73</sup> La afirmación de que la guerra es un modo natural para adquirir medios de vida es contrapuesta a la que sostiene PLATÓN, *República* II 373d - e, donde considera que el origen de la guerra está en el deseo insaciable de poseer.

<sup>74</sup> El aparato crítico nos da diversas conjeturas de editores que cambian de algún modo el sentido; presentamos la traducción que nos parece más probable.

<sup>75</sup> La idea de que debe existir un límite en la riqueza se encuentra también en Epicuro (véase DIÓGENES LAERCIO, X 144).

<sup>76</sup> Cf. SOLÓN, *frag.*, 17, 71, ed. BERGK<sup>4</sup>.

En efecto, existe aquí uno, como en las demás artes. Ningún instrumento de arte alguna es ilimitado <sup>77</sup> ni en cantidad ni en magnitud. Y la riqueza es la suma de instrumentos al servicio de una casa y de una ciudad. Por tanto, es evidente que hay un arte de adquisición natural para los que administran la casa y la ciudad.

9 Existe otra clase de arte adquisitivo, que precisamente llaman —y está justificado que así lo hagan— crematística <sup>78</sup>, para el cual parece que no existe límite alguno de riqueza y propiedad. Muchos

1257a

*La crematística.*  
*La moneda*

consideran que existe uno sólo, y es el mismo que el ya mencionado a causa de su afinidad con él. Sin embargo, no es idéntico al dicho ni está lejos de él. Uno es por naturaleza y el otro no, sino que resulta más bien de una cierta experiencia y técnica.

2 Acerca de éste tomemos el comienzo desde el punto siguiente: cada objeto de propiedad tiene un doble uso. Ambos usos son del mismo objeto <sup>79</sup>, pero no de la misma manera; uno es el propio del objeto, y el otro no. Por ejemplo, el uso de un zapato: como calzado y como objeto de cambio. Y ambos son utilizaciones del zapato. 3 De hecho, el que cambia un zapato al que lo necesita por dinero o por alimento utiliza el zapato en cuanto zapato, pero no según su propio uso, pues no se ha hecho para el cambio. Del mismo modo ocurre también con las demás 4 posesiones, pues el cambio puede aplicarse a todas, teniendo su origen, en un principio, en un hecho natural: en que los hombres tienen unos más y otros menos de lo ne-

<sup>77</sup> Cf. *infra*, IV 1, 1323b7.

<sup>78</sup> Véase *supra*, nota 66.

<sup>79</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 4, 1231b39 ss.

cesario. De ahí que es evidente también que el comercio de compra y venta no forma parte de la crematística por naturaleza, pues entonces sería necesario que el cambio se hiciera para satisfacer lo suficiente.

En efecto, en la primera comunidad (es decir, en la casa), es evidente que no tiene ninguna función, pero sí cuando la comunidad es ya mayor<sup>80</sup>. Pues los unos tenían en común todas las cosas, pero los otros, al estar separados, tenían muchas pero diferentes, de las cuales es necesario que hagan cambios según sus necesidades, como aún hoy lo hacen muchos de los pueblos bárbaros, al trueque. Cambian unos productos útiles por otros, pero nada más<sup>81</sup>. Por ejemplo, dan o reciben vino por trigo, y así cada cosa de las otras semejantes. Este tipo de cambio ni es contra naturaleza ni tampoco una forma de la crematística, pues era para completar la autosuficiencia natural. Sin embargo, de éste surgió lógicamente el otro. Al hacerse más grande la ayuda exterior para importar lo que hacía falta y exportar lo que abundaba, se introdujo por necesidad el empleo de la moneda<sup>82</sup>, ya que no eran fáciles de transportar todos los productos naturalmente necesarios.

<sup>80</sup> Cf. *infra*, II 2, 1261b12.

<sup>81</sup> El pasaje parece aludir a la no intervención del dinero, que es opuesto a las cosas útiles por no servir de alimento.

<sup>82</sup> Sobre el origen y sobre las ventajas de la moneda para las transacciones comerciales pueden verse otros pasajes. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1133a19 ss.; V 8, 1133b10 ss. PLATÓN, *Leyes* V 742a. ISÓCRATES, *Panegírico* 42. El contexto histórico de la segunda mitad del s. IV a. C. explica, en gran parte, que Aristóteles se plantee el problema del origen de la moneda, y ayuda a comprender sus opiniones sobre el arte de ganar dinero. Véase Cl. MOSSÉ, *Historia de una democracia: Atenas* [trad. J. M. AZPITARTE ALMAGRO], Madrid, 1981. En el apartado «La vida económica», págs. 118-123, hace un análisis breve y claro de la nueva situación económica de Atenas debido a las nuevas circunstancias históricas del s. IV, principalmente las surgidas por las conquistas

Por eso para los cambios convinieron entre sí<sup>83</sup> en dar y recibir algo tal que, siendo en sí mismo útil, fuera de un uso muy fácilmente manejable para la vida, como el hierro, la plata y cualquier otra cosa semejante<sup>84</sup>. Al principio fue fijado simplemente en cuanto a su tamaño y peso; pero al final le imprimieron también una marca para evitar medirlos, pues la marca fue puesta como señal de su valor.

Una vez inventada ya la moneda por la necesidad del cambio, surgió la otra forma de la crematística: el comercio de compra y venta<sup>85</sup>. Al principio tal vez se dio de un modo sencillo, y luego ya se hizo, con la experiencia, más técnico, según dónde y cómo se hiciese el cambio para obtener máximo lucro. Por eso la crematística parece tratar sobre todo de la moneda, y su función es el poder considerar de dónde obtendrá abundancia de recursos, pues es un arte productivo de riqueza y recursos<sup>86</sup>. Ciertamente, muchas veces consideran la riqueza como abundancia de dinero<sup>87</sup>, porque sobre esto versa la crematística y el comercio.

de Alejandro. Desde un punto de vista más amplio y general, véase el excelente libro de M. I. FINLEY, *La economía de la antigüedad* [trad. J. J. UTRILLAS], México, 1974.

<sup>83</sup> Convinieron en la elección de la materia y más tarde en la imposición de una marca; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 8, 1133a29.

<sup>84</sup> Por ejemplo, el cuero en Cartago; cf. PSEUDO-PLATÓN, *Erixias* 399 siguientes.

<sup>85</sup> El comerciante compra para vender de nuevo y no para cubrir las necesidades de su familia. El ejemplo del comercio como forma mala de la crematística se cita a menudo; cf. PLATÓN, *Político* 260c; *República* II 371d; *Sofista* 223d.

<sup>86</sup> El término *khremata*, recursos, en este pasaje como en muchos otros parece referirse concretamente al dinero; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 1, 1119b26.

<sup>87</sup> Véase también ARISTÓTELES, *Retórica* I 5, 1361a11.

Sin embargo, otras veces hay la opinión de que el dinero es algo insignificante y completamente convencional<sup>88</sup>, y nada por naturaleza, porque si los que lo usan cambian las normas convencionales, no vale nada ni es útil para nada de lo necesario, y siendo rico en dinero, muchas veces se carece del alimento necesario. Ciertamente extraña es esta riqueza en cuya abundancia se muere de hambre, como cuentan en el mito de aquel Midas<sup>89</sup>, quien, por su insaciable deseo, convertía en oro todo lo que tocaba.

Por eso buscan otra definición de la riqueza y de la crematística, y lo hacen con razón. En efecto, cosas distintas son la crematística y la riqueza según la naturaleza: ésta es la administración de la casa; aquel otro arte del comercio, en cambio, es productivo en bienes, no en general, sino mediante el cambio de productos, y ella parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento básico y el término del cambio. Esta riqueza sí que no tiene límites, la derivada de esta crematística. Como la medicina no tiene límites en restablecer la salud y cada una de las artes es ilimitada en su fin (pues quieren realizar éste al máximo), pero no es ilimitada en lo pertinente a tal fin (pues el fin es un límite para todas), así también no se da en esta clase de crematística un límite en su fin; su fin es el tipo de riqueza definido y la adquisición de recursos. De la eco-

<sup>88</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 1133a30; *Gran Ética* I 34, 1194a21-23. PLATÓN, *Leyes* X 889e. JENOFONTE, *Memorables* IV 4, 14.

<sup>89</sup> Midas, rey mítico de Frigia, en una ocasión encontró borracho a Sileno y lo trató con grandes honores y le ayudó a seguir el séquito de Dioniso. Este dios en agradecimiento por esta actitud concedió a Midas su mayor deseo: que todo lo que tocase se convirtiese en oro. Cuando Midas quiso comer se dio cuenta de lo terrible que era aquella facultad. Entonces pidió a Dioniso que lo liberase de tal don. Para otra versión del mito, véase OVIDIO, *Metamorfosis* XI 90-145.

nomía doméstica, en cambio, no de la crematística, hay un límite, porque su función no es ese tipo de riqueza. Así que, por un lado, parece evidente que necesariamente haya un límite de cualquier riqueza, pero en la realidad vemos que sucede lo contrario. Pues todos los que trafican aumentan sin límites su caudal.

15 La causa es la estrecha afinidad entre las dos crematísticas<sup>90</sup>. Sus empleos, siendo con el mismo medio se entrecruzan, pues ambas utilizan la propiedad; pero no de la misma manera, sino que ésta atiende a otro fin, y el de aquélla es el incremento. De ahí que algunos creen que esa es la función de la economía doméstica, y acaban por pensar que hay que conservar o aumentar la riqueza  
16 monetaria indefinidamente. La causa de esta disposición  
1258a es el afán de vivir, y no de vivir bien<sup>91</sup>. Al ser, en efecto, aquel deseo sin límites, desean también sin límites los medios producidos. Incluso los que aspiran a vivir bien buscan lo que contribuye a los placeres corporales, y como eso parece que depende de la propiedad, toda su actividad la dedican al negocio<sup>92</sup>; y por este motivo ha surgido el segundo tipo de crematística.

17 Al residir el placer en el exceso, buscan el arte que les produzca ese placer excesivo. Y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, sirviéndose de todas sus facultades<sup>93</sup> no de un modo natu-

<sup>90</sup> Cf. *supra*, I 9, 1257a13 ss.

<sup>91</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 1, 1120a2. Esta misma oposición en el uso de los bienes se encuentra *infra*, VII 5, 1326b36 ss. Cf. también PLATÓN, *República* I 329a.

<sup>92</sup> La idea de que con el dinero se satisfacen los placeres corporales se encuentra también en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 3, 1095b17; PLATÓN, *República* IX 580e.

<sup>93</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 4, 1105b20 ss.; V 1, 1129a11 siguientes.

ral. Lo propio de la valentía no es producir dinero, sino confianza; ni tampoco es lo propio del arte militar ni de la medicina, sino la victoria y la salud, respectivamente. Sin embargo, algunos convierten todas las facultades en 18 crematísticas <sup>94</sup>, como si ese fuera su fin, y fuera necesario que todo respondiera a ese fin.

Así pues, hemos tratado de la crematística no necesaria, sobre qué es y sobre cuál es la causa de su empleo. Y en cuanto a la necesaria se ha dicho que es diferente de aquélla, que es naturalmente parte de la administración doméstica, relacionada con el alimento, no como aquélla, ilimitada, sino con un límite preciso.

Queda clara, pues, la cuestión plan- 10

*La economía  
familiar.  
El préstamo  
a interés*

teada al principio: si la crematística es cosa propia del administrador de una casa y del político o no; pero es necesario que exista para ambos la base de ésta <sup>95</sup>. En

efecto, como la política no produce a los hombres, sino que los recibe de la naturaleza y se sirve de ellos, así también es necesario que suministre el alimento la naturaleza, la tierra o el mar o algún otro elemento. A partir de estos recursos corresponde al administrador ver cómo han de manejarse. Ya que no es propio del arte textil producir 2 las lanas, sino servirse de ellas y conocer qué tipo es útil y adecuado y cuál malo e inadecuado.

También podría uno preguntarse por qué la crematística es una parte de la administración doméstica y la medicina no, aunque los miembros de la casa deben tener salud lo mismo que vida o cualquier otra cosa de las necesarias. Pero como en cierto sentido es propio del administrador 3

<sup>94</sup> Cf. Platón, *República* I 342d, 346c-d.

<sup>95</sup> Cf. *infra*, VII 4, 1325b40 ss.; 13, 1332a28. PLATÓN, *Leyes* X 889a.

de su casa y del gobernante mirar por la salud, y en otro no, sino propio del médico, así también, en cuanto a los recursos, hay casos que son propios del oficio del administrador; otros que no, sino de un arte auxiliar.

Pero, ante todo, como antes se ha dicho, debe existir una base por naturaleza, ya que es función de la naturaleza suministrar alimento al ser que ha nacido; pues el alimento para todos es el residuo de la materia de la que 4 se originan. Por eso la crematística a partir de los frutos de la tierra y de los animales es siempre conforme a la naturaleza.

Ahora bien, este arte, como hemos dicho <sup>96</sup> tiene dos formas: una, la del comercio de compra y venta, y otra, la de la administración doméstica. Esta es necesaria y al- 1258b bada; la otra, la del cambio, justamente censurada <sup>97</sup> (pues no es conforme a la naturaleza, sino a expensas de otros). Y muy razonablemente es aborrecida la usura, porque, en ella, la ganancia procede del mismo dinero, y no de aque- 5 llo para lo que éste se inventó <sup>98</sup>. ¿Pues se hizo para el cambio; y el interés, al contrario, por sí solo produce más dinero. De ahí que haya recibido ese nombre <sup>99</sup>, pues lo engendrado es de la misma naturaleza que sus generadores, y el interés es dinero de dinero; de modo que de todos los negocios éste es el más antinatural.

<sup>96</sup> Cf. *supra*, I 8, 1256a15; I 9, 1258a19.

<sup>97</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* XI 918d. ARISTÓTELES, *Retórica* II 4, 1381a21.

<sup>98</sup> La naturaleza del interés está más ampliamente tratado *infra*, cap. 11. Sobre la censura de Aristóteles contra los prestamistas, véase del mismo autor *Ética a Nicómaco* IV 3, 1121b34. PLATÓN, *República* VIII 555e.

<sup>99</sup> En el texto griego hay un juego de palabras. El término griego *tókos*, *interés*, tiene la misma raíz que el verbo *tíktō*, *engendrar*, *producir*. Véase también ARISTÓFANES, *Tesmoforias* 845.

Una vez que hemos precisado suficien- 11  
 Diferentes ramas de la crematística. El monopolio <sup>100</sup> temente el tema desde el punto de vista teórico, es necesario exponerlo desde el práctico. En todas estas cuestiones la teoría se desarrolla libremente, pero la práctica se pliega a las necesidades.

En la crematística hay partes de utilidad concreta: a propósito del ganado, ser experto en qué razas son las más ventajosas y dónde y cómo; por ejemplo, cómo es la adquisición de caballos o de ganado vacuno o de ovejas, y lo mismo de los demás animales (pues hay que ser experto, 2 comparando unos con otros, en cuáles son los más ventajosos y qué lugares les convienen, porque unos prosperan en unos terrenos y otros en otros); luego, del cultivo de la tierra, ya esté ésta desprovista de plantas, ya plantada, y de la apicultura, y de los demás animales acuáticos o volátiles, de los que pueden obtenerse beneficios.

Estas son partes y principios de la crematística propia- 3  
 mente dicha. De la basada en el cambio, la más importante es el comercio (y esta tiene tres partes: embarque, transporte y venta. Cada una de ellas difiere de las otras por ser una más segura y por proporcionar otra más ganan-

<sup>100</sup> Este capítulo difiere en la forma y en el fondo de los otros de este libro primero. La división que hace de la crematística no es la misma que la de los capítulos ocho, nueve y diez. Por el número de ejemplos que da se relaciona con el libro II de los *Económicos*, atribuido falsamente a Aristóteles; véase nuestra introducción y notas bibliográficas en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G., 70, Madrid, 1984. — No obstante, creemos que no hay razones profundas para dudar de su autenticidad. La división que da de la crematística no está en contradicción con la expuesta en los capítulos anteriores y el interés de Aristóteles por acudir a los ejemplos prácticos y modos de actuar reales es muy frecuente; véase, por ejemplo, el libro cinco de esta misma obra.

cia). La segunda parte es la usura, y la tercera el trabajo 4 asalariado. (En éste está, por un lado, el de los oficios <sup>101</sup> especializados y, por otro, el de los no especializados, cuya utilidad se reduce a la fuerza corporal). Una tercera forma de crematística, intermedia entre ésta y la primera (ya que participa de la natural y de la de cambio), es la que se refiere a los productos de la tierra que, sin frutos, son útiles; por ejemplo, la explotación de los bosques y toda clase 5 de minería. Ésta comprende muchas clases, pues hay muchos tipos de metales extraídos de la tierra.

Sobre cada una de estas crematísticas se ha hablado ahora en general; el estudio minucioso por partes sería útil para las diversas actividades, pero sería pesado insistir en ello.

6 De estas actividades, las más técnicas son aquellas en las que hay un mínimo de azar; las más rudas son aquellas que dañan más el cuerpo, y las más innobles, las que menos necesitan de cualidades personales.

7 Puesto que algunos han escrito sobre estos temas, co- 1259a mo Cares de Paros y Apolodoro de Lemnos <sup>102</sup> sobre la

<sup>101</sup> *Hai bánausoi* se refiere a las artes propias de los artesanos. En tiempo de Aristóteles tienden a ser consideradas como oficios subalternos y despreciables. Sobre la evolución del vocabulario debido a una modificación en la naturaleza y función de la propia actividad técnica, véase J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1973, en el capítulo «El trabajo y el pensamiento técnico», págs. 241-301. — En el presente pasaje hace una división entre oficios especializados, *tékhnôn*, y los no especializados, *atekhnôn*. *Tékhnē* significa «arte» en general, pero primeramente implica «saber especializado» «aprendizaje»; es el arte manual, y se opone a *epistēmē*, «conocimiento técnico»; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 3 y 4, 1139b14 - 1140a23; J. P. VERNANT, *Mito y pensamiento...*, págs. 242 ss.

<sup>102</sup> Son contemporáneos de Aristóteles; otros autores antiguos también los citan.

labranza y las plantaciones, e igualmente otros autores sobre temas diferentes, cualquiera que esté interesado en ellos puede examinarlos en estas obras.

Además, también habría que reunir lo que se ha dicho esporádicamente de los medios con que algunos lograron enriquecerse, pues todas estas cosas son útiles para quienes estiman la crematística. Por ejemplo, lo que se le ocurrió a Tales de Mileto<sup>103</sup>. Esto es una idea crematística que se atribuye a él por su fama de sabio, pero que es en realidad una aplicación de un principio general.

Como se le reprochaba por su pobreza lo inútil que era su amor a la sabiduría<sup>104</sup>, cuentan que previendo, gracias a sus conocimientos de astronomía, que habría una buena cosecha de aceitunas cuando todavía era invierno, entregó fianzas con el poco dinero que tenía para arrendar todos los molinos de aceite de Mileto y de Quíos<sup>105</sup>, alquilándolos por muy poco porque no tenía ningún competidor. Cuando llegó el momento oportuno, muchos los buscaban a la vez y apresuradamente, y él los realquiló en las condiciones que quiso, y, habiendo reunido mucho dinero, demostró que es fácil para los filósofos enriquecer-

<sup>103</sup> Tales de Mileto nació en torno al año 624 a. C. Se le considera uno de los Siete Sabios; fue fundador de la primera escuela griega de filosofía.

<sup>104</sup> El reproche a los filósofos por su inutilidad era un lugar común en los textos antiguos; cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* VII 14 1247a17 ss. PLATÓN, *Gorgias* 484c ss. ISÓCRATES, *Contra los sofistas* 7-8.

<sup>105</sup> Quíos, isla situada en el mar Egeo, a la altura de la costa Jonia y de la isla de Eubea; y Mileto es una ciudad de la costa Jonia. Ambas formaban parte de la Confederación Jonia y parece que hubo entre ellas particulares relaciones de amistad. Véase HERÓDOTO, I 18; VI 5. Cf. también los proyectos de Pitocles de Atenas y Cleómenes de Alejandría, en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos* [trad. M. GARCÍA VALDÉS], B. C. G. 70, Madrid, 1984, págs. 297 y 298.

se, si quieren, pero que no es eso por lo que se afanan.

10 Así se dice que de esta manera Tales dio pruebas de su sabiduría. Pero hay en ello, como hemos dicho, un principio general de crematística: asegurarse, siempre que uno pueda, el monopolio. Por eso también algunas ciudades recurren a este medio, cuando están en apuros de dinero, y establecen un monopolio de las mercancías.

11 En Sicilia, un hombre, con el dinero que se le había confiado en depósito, compró todo el hierro de las minas, y después, cuando llegaron los comerciantes de los mercados, era el único que lo vendía, sin hacer una subida excesiva del precio; pero, no obstante, sobre sus cincuenta ta-  
12 lentos obtuvo cien. Cuando Dionisio<sup>106</sup> se enteró de esto, dio órdenes de que se llevara el dinero, pero que no permaneciera más tiempo en Siracusa, por haber descubierto una fuente de recursos perjudicial a sus intereses. Sin embargo, la idea de Tales y ésta son la misma. Ambos se las ingenieron para hacerse con el monopolio.

13 Es útil también para los políticos conocer estas cosas, pues muchas ciudades tienen necesidad de recursos financieros y de tales medios de procurárselos, como una casa, o más aún. Por eso algunos gobernantes dirigen su política sólo hacia esas cosas.

12 Las partes de la administración doméstica eran tres: una, la del dominio del  
*Las relaciones familiares:* amo, de la que antes<sup>107</sup> se ha hablado;  
*autoridad paternal y* otra, la paterna; la tercera, la conyugal.  
*autoridad marital* Pues también hay que gobernar a la mujer y a los hijos, como a seres libres en ambos casos, pero  
1259b no con el mismo tipo de gobierno, sino a la mujer como

<sup>106</sup> Dionisio de Siracusa fue tirano de 406 a 367 a. C. Es citado también *infra*, III 15, 1286b39; V 10, 1311a15 ss.; V 11, 1313 b18.

<sup>107</sup> Cf. *supra*, I 3, 1253b5 ss.

a un ciudadano <sup>108</sup>, y a los hijos monárquicamente. En efecto, el hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer —a no ser que se de una situación antinatural—, y el de más edad y maduro más que el más joven e inmaduro. En la mayoría de los regímenes de ciudadanos, alternan los gobernantes y los gobernados <sup>109</sup> (pues se pretende por su naturaleza que estén en pie de igualdad y no difieran en nada). Sin embargo, cuando uno manda y otro obedece, se busca establecer una diferencia en los atavíos, en los tratamientos y honores, como ya lo dijo Amasis <sup>110</sup> en la anécdota sobre el lavapiés.

La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera. En cambio, la autoridad sobre los hijos es regia. <sup>3</sup> Pues el que los engendró ejerce el mando por afecto y por su mayor edad, lo cual es precisamente lo específico del poder real. Por eso Homero invocó con razón a Zeus al decir:

*Padre de hombres y de Dioses* <sup>111</sup>,

<sup>108</sup> La relación del marido con la mujer se describe como aristocrática en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b32 ss.; VIII 13, 1161a22 ss.; véase también *infra*, IV 8, 1294a9.

<sup>109</sup> El poder sobre ciudadanos implica ordinariamente una alternancia entre el que ejerce la autoridad y el gobernado; véase *infra* III 6, 1279a8 ss.; pero no es así necesariamente; cf. *supra*, I 1, 1252a15; ni en el caso del esposo; cf. *supra*, I 5, 1254b5.

<sup>110</sup> Amasis, después de derrocar a Apries, llegó a ser faraón de Egipto hacia el 560 a. C. Al principio fue despreciado por los egipcios por proceder de una familia sin alcurnia. Pero él supo ganárselos con habilidad (véase HERÓDOTO, II 172), poniéndoles como ejemplo una jofaina de oro, que servía para lavar los pies; él la hizo refundir y transformar en una estatua de un dios, a la que todos los egipcios veneraban con fervor. De la misma manera, si él había sido antes un simple hombre de pueblo ahora era su rey a quien debían honrar y respetar.

<sup>111</sup> Expresión referida a Zeus que se emplea constantemente en la *Ilíada* y la *Odisea*. La unidad de la raza entre dioses y hombres aparece

a él que es rey de todos ellos. Pues el rey debe diferenciarse por naturaleza, aunque sea igual por su raza. Eso precisamente le ocurre al más viejo respecto del más joven, y al padre respecto del hijo.

13

*Los hombres libres  
y los esclavos:  
sus virtudes*

Así pues, está claro que el cuidado de la administración de la casa debe atender más a los hombres que a la posesión de cosas inanimadas <sup>112</sup>, y a las virtudes de aquéllos más que a la posesión de la llamada riqueza, y más a las de los libres que a las de los esclavos. En primer lugar, pues, uno podría preguntarse sobre los esclavos si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosa que éstas, como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y demás hábitos tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales <sup>113</sup>. Con ambas respuestas se plantea <sup>3</sup> una dificultad. Pues si las tienen, ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo. Aproximadamente lo mismo se plantea también sobre la mujer y sobre el niño. ¿Tienen también sus virtudes propias? ¿La mujer debe ser prudente, valerosa y justa? ¿Y el niño, intemperante <sup>4</sup> y también prudente, o no? Y en general hay que examinar esto respecto del que obedece por naturaleza y del que manda, y si su virtud es una misma o es otra diferente. Porque

también en HESÍODO, *Trabajos y días* 108. PÍNDARO, *Nemea* VI 1. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VIII 12, 1160b24-27.

<sup>112</sup> Esta misma idea es la que subyace en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...*, libro I, a partir del capítulo segundo; y libro III, págs. 251 ss. y 301 ss.

<sup>113</sup> Sobre la importancia de los esclavos y el trato que se les debe dar, cf. el capítulo quinto del libro I, PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...*, págs. 256 ss.

si ambos deben participar de la perfección humana <sup>114</sup>, ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer? Y no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y no en el más y en el menos. Por otra parte, que uno deba participar y el otro no, parece extraño. Pues si el que manda no es prudente y justo, ¿cómo va a mandar bien? Si no lo es el que obedece, ¿cómo obedecerá bien? <sup>1260a</sup> El que es intemperante y cobarde no hará nada de lo que debe. Es evidente, por consiguiente, que ambos necesariamente deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella, como las hay también entre los que por naturaleza deben obedecer.

También esta idea nos ha guiado siempre al tratar del alma: en ésta existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las

<sup>114</sup> Sobre la palabra griega *kalokagathía*, *belleza y bondad*, literalmente es intraducible. Es el ideal de la educación de la nobleza antes del s. v a. C. y se recoge parcialmente en la democracia ateniense de la época de Pericles. El término abarca cualidades espirituales y físicas: perfección física, destreza, habilidad, sentido del honor y de la propia dignidad, holgura económica, piedad, moderación, capacidad de juicio, sabiduría. Cf., para este ideal de educación, W. JAEGER, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, 1962<sup>2</sup>, libro I. Y. H. I. MARROU, *Historia de la educación en la antigüedad clásica*, Buenos Aires, 1961. Cf. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* IV 7, 1124a1; X 10, 1179b10 ss.; *Gran Ética* II 9, 1207b20 ss.; *Ética a Eudemo* VII 15.

partes del alma <sup>115</sup>, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad <sup>116</sup>; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función <sup>117</sup>. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética <sup>118</sup> (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde. De modo que está claro que la virtud moral es propia de todos los que hemos dicho, pero no es la misma <sup>119</sup> la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, como creía Sócrates <sup>120</sup>. Sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir, y lo mismo sucede también con las demás virtudes.

<sup>10</sup> Esto es más claro aún si lo examinamos por partes, pues se engañan a sí mismos los que dicen en términos

<sup>115</sup> Para un desarrollo mayor en la exposición de este tema, véase *infra*, VII 14 1333a17 ss.

<sup>116</sup> Esta calificación de la facultad deliberativa de la mujer introduce una diferencia de grado, no de naturaleza, entre la virtud del hombre y la de la mujer. Véase PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos...* I 3, páginas 253 ss. Sobre la facultad que existe en el niño, véase también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 15, 1119b5; VI 13, 1144b8.

<sup>117</sup> Cf. PLATÓN, *República* X 601d.

<sup>118</sup> En cuanto a la perfección de la virtud ética, véase, del mismo autor, *Gran Ética* II 3, 1200a3; *Ética a Nicómaco* X 8, 1178c18; *infra*, III 4, 1277b25.

<sup>119</sup> Cf. *infra*, III 4, 1277b20 ss.; *Ética a Nicómaco* VIII 14, 1162a26.

<sup>120</sup> Cf. PLATÓN, *Menón* 71-73. JENOFONTE, *Banquete* II 9.

generales <sup>121</sup> que la virtud es la buena disposición del alma <sup>122</sup>, o la rectitud de conducta, o algo semejante. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como Gorgias <sup>123</sup> que los que las definen así. ¿Por eso se ha de creer que lo que el poeta <sup>124</sup> ha dicho sobre la mujer se puede aplicar a todos:

*El silencio es un adorno de la mujer*

pero eso no va al hombre. Puesto que el niño es imperfecto, es evidente que su virtud no es en relación con su ser actual, sino en relación a su madurez <sup>125</sup> y su guía. Y asimismo la virtud del esclavo está en relación con el amo.

Hemos establecido <sup>126</sup> que el esclavo era útil para los servicios necesarios, de modo que es evidente que también necesita de poca virtud, es decir, de la precisa para no dejar de cumplir sus trabajos por intemperancia o por cobardía. Alguien podría preguntarse que, si lo dicho es verdad, entonces los artesanos necesitarán tener también virtud, ya que muchas veces por intemperancia dejan de hacer sus trabajos. ¿O es éste un caso diferente? Pues mientras el esclavo participa de la vida de su amo <sup>127</sup>, el artesa-

<sup>121</sup> La misma idea se encuentra en Aristóteles con mucha frecuencia. Véase *infra*, II 6, 1265a31; *Ética a Nicómaco* II 7, 1107a28 ss.; *Retórica* II 19, 1393a16 ss.

<sup>122</sup> Así se expresa PLATÓN, *República* IV 444d; *Cármides* 172a; *Menón* 97.

<sup>123</sup> Gorgias, el sofista del s. v a. C.; véase PLATÓN, *Menón* 71d-e.

<sup>124</sup> Cf. SÓFOCLES, *Ayante* 293.

<sup>125</sup> Es decir, el ser ya perfectamente desarrollado. Antes debe aceptar un guía, que es su padre. Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo* VII 15, 1249b6 ss.; *Ética a Nicómaco* III 5, 1113a5 ss. y III 15, 1119b7.

<sup>126</sup> Cf. *supra*, I 5, 1254b16-39; I 13, 1259b25.

<sup>127</sup> Cf. *infra*, III 6, 1278b16.

no está más alejado, y sólo le concierne la virtud en la misma medida que su servidumbre, pues el obrero manual <sup>1260b</sup> tiene una especie de servidumbre limitada, mientras el uno es esclavo por naturaleza, no así el zapatero ni ningún otro artesano. Es claro, así pues, que el señor debe ser para el esclavo la causa <sup>128</sup> de tal virtud, pero no porque la enseñanza de los trabajos sea propia del amo <sup>129</sup>. Por eso no hablan con razón los que rehúsan razonar con los esclavos <sup>130</sup> y dicen que sólo hay que darles órdenes, porque hay que reprender más a los esclavos que a los niños.

<sup>15</sup> Sobre estos temas, quede definido de esta manera. En cuanto al marido y la esposa, los hijos y el padre, la virtud propia de cada uno de ellos y las relaciones entre sí, qué es lo que está bien y lo que no lo está, y cómo hay que perseguir el bien y evitar el mal, es necesario exponerlo al hablar de las formas de gobierno <sup>131</sup>. Porque como toda casa es una parte de la ciudad <sup>132</sup>, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo <sup>133</sup>, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea perfecta que sean perfectos los hijos y las muje-

<sup>128</sup> Cf. *supra*, I 7, 1255b30 ss.; *infra*, VII 3, 1325a23 ss.

<sup>129</sup> Esta tarea puede delegarla en un administrador; cf. *supra*, I 7, 1255b36. En cambio no puede descargar en otro su obligación de ser guía moral de sus esclavos.

<sup>130</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* VI 777e.

<sup>131</sup> Esta alusión recoge, según unos, lo tratado *infra*, II 3, 3; y según otros, *infra*, IV 1, 1289a11 ss.

<sup>132</sup> Esta misma afirmación se encuentra en PSEUDO-ARISTÓTELES, *Económicos*... I 1, 1343a15 ss.; véase nota 5 a pie de página.

<sup>133</sup> La virtud de la parte —mujeres y niños— debe examinarse con relación al todo —la ciudad—. Cf. *infra*, V 9, 1310a12 ss.; VIII 1, 1337a11 ss. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* V 2, 1130b25 ss.

res. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres 16 son la mitad <sup>134</sup> de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política.

De modo que como quedan precisadas estas cuestiones, y de las restantes hay que hablar en otro lugar, dejemos como terminados los razonamientos presentes, tomemos otro punto de partida y examinemos en primer lugar las opiniones de los que las han manifestado sobre la mejor forma de gobierno.

---

<sup>134</sup> Cf. PLATÓN, *Leyes* VI, 781 ss.; *infra*, III 9, 1269b18.