

Propiedad y esclavitud en el pensamiento económico de Aristóteles

Génesis del bios económico

Leonardo Rodríguez Zoya¹

Resumen

El objetivo del presente artículo es explorar y comprender la relación entre la propiedad, la familia y la esclavitud en el pensamiento económico de Aristóteles². El trabajo combina una hermenéutica filosófica con un enfoque sociohistórico de la polis. La teoría de la esclavitud natural es analizada tanto en lo que concierne a su función económica, como así también en sus supuestos ontológicos. Los aportes centrales del artículo consisten en proponer el concepto de seguridad alimentaria para comprender el modo en que la familia campesina como unidad de producción y consumo intentaba satisfacer sus necesidades materiales de vida. Y en segundo lugar, sugerir el concepto de *bios económico* para dar cuenta del conjunto de relaciones sociales, morales y de intercambio que los ciudadanos debían realizar en tanto individuos privados en la esfera doméstica.

Palabras claves: Aristóteles, bios económico, seguridad alimentaria, sociogénesis, esclavitud.

Abstract

The aim of the current article is to explore and comprehend the relation between property, family and enslavement in Aristotle's economics thought. The work compounds a philosophic hermeneutics with a socio-historical approach of the polis.

¹ Licenciado en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Becario Doctoral CONICET-IIGG. Coordinador de la Comunidad de Pensamiento Complejo (CPC). leonardo.rzoya@gmail.com

² Para la cita de las obras de Aristóteles se utilizan las siguientes formas abreviadas corrientes en la literatura especializada. Pol (Política), EN (Ética Nicomaquea), Met (Metafísica), De An. (Acerca del alma), Catt. (Categorías), Ret. (Retórica). La forma utilizada para citar pasajes es la siguiente: obra, libro, capítulo, número de parágrafo, número de línea. Las ediciones y traductores de las obras consultadas especificadas en la sección bibliografía son las siguientes: (Aristóteles, 1985, 1994a, 1994b, 1999a, 1999b, 2004).

Las citas parafraseadas e ideas tomadas de otros autores se citan según el formato (Autor, Año:Página), las referencias bibliográficas de citas textuales se indican a pie de página con el mismo formato, por último las citas de pasajes de obras de Aristóteles la realizaremos a pie de página ya que no se adecua al formato Autor (Año:Página) utilizado para el resto de la bibliografía consultada. Incluir la cita del corpus aristotélico en el texto generaría un ruido innecesario en la lectura del texto debido a la longitud de la misma.

The Theory of Natural Slavery is analyzed in its economics function as well as in its ontological grounds. The central contributions of the article consist in proposing the security alimentary concept as a way of understanding how the peasant family, as production-consumption unit, attempts to satisfy their material necessities. In the second term, we suggest the concept of *economic bios* in order to make meaning of the whole social, moral and exchange relationships, which citizens must have done as private individuals in the domestic sphere.

Keywords: Aristotle, economic bios, alimentary security, sociogenesis, slavery.

Resumo

O objetivo do presente artigo é pesquisar e compreender a relação entre a propriedade, a família e a escravidão no pensamento econômico de Aristóteles. O trabalho combina uma hermenêutica filosófica com um enfoque sócio-histórico da *polis*. A teoria da escravidão natural é analisada tanto no referente à sua função econômica, como nos seus princípios ontológicos. As contribuições centrais do artigo consistem em propor o conceito de segurança alimentária para compreender o modo em que a família campesina como unidade de produção e consumo tentava satisfazer as suas necessidades materiais de vida. E, em segundo lugar, sugerir o conceito de *bios econômico* para esclarecer o conjunto de relações sociais, morais e de intercâmbio que os cidadãos deviam realizar como indivíduos privados no âmbito doméstico.

Palavras-chave: Aristóteles, *bios* econômico, segurança alimentária, sócio-gênese, escravidão.

Introducción: la paradoja del ser esclavo

El esclavo es una posesión animada, es un hombre que por naturaleza no se pertenece a sí mismo, sino que es un hombre de otro³. Tal es la definición aristotélica de esclavitud por naturaleza. La idea de que es posible que por naturaleza haya hombres que merecen ser esclavos nos parece una afirmación aberrante e insostenible, aunque Aristóteles haya creído firmemente en ella. ¿No hay acaso una fuerte contradicción ética en el fenómeno de la esclavitud? Parece evidente que el acto de esclavizar a un sujeto para reducirlo al dominio de otro nombre entraña una inmoralidad inmanente.

Sin embargo, más allá de este dilema moral, la paradoja esencial de la esclavitud es la dualidad interna del ser esclavo, el cual se constituye a la vez como hombre y como cosa⁴. Es una existencia subjetiva en cuanto individuo; pero al mismo tiempo es un objeto de propiedad en cuanto cosa. La propiedad en general tiene una importancia práctica para la vida, ya que sin bienes es imposible lograr la subsistencia material; la

³ Pol, I, IV, 1253b-1254a.

⁴ Cabe aclarar que los esclavos-mercancía eran una forma específica de trabajo dependiente y no libre en el mundo antiguo. Junto al esclavo-mercancía también se encuentra la servidumbre, la servidumbre por deudas y el sistema de ilotas en Esparta. Para profundizar sobre este tema en forma abreviada Cf. Finley (2003:100-144). Para un análisis detallado desde una perspectiva marxista el trabajo Ste. Croix es agudo y muy bien documentado. Cf. Ste. Croix (1988:160-208).

cual significa en sentido primario la supervivencia biológica del individuo. Tal supervivencia es por tanto la finalidad primera de todo ser, en cuanto condición necesaria de posibilidad para el desarrollo de toda potencialidad ulterior. Todo el hacer y obrar humano, la emergencia del hombre como productor de actos; supone la condición de existencia del sujeto y el mantenimiento de sí mismo. En estos términos la propiedad se convierte en el conjunto de medios necesarios para asegurar la subsistencia biológica del ser, lo que significa el sentido primigenio de vivir.

Así, la esencia del esclavo, la de ser hombre-propiedad (sujeto-cosa), adquiere una importancia capital para posibilitar la satisfacción de las necesidades materiales de vida. Aquí haremos a un lado el análisis del esclavo en cuanto hombre, lo que implicaría profundizar en el examen de la identidad antropológica del esclavo por naturaleza⁵, para centrarnos específicamente en la interpretación de las consecuencias económicas del esclavo como propiedad. El objetivo de este trabajo es por tanto, interpretar la teoría de la esclavitud por naturaleza en el marco de la teoría de la propiedad propuesta por Aristóteles en el Libro I de Política. El análisis de la relación entre esclavitud y propiedad permitirán delinear el concepto de hombre como *zoön oikonomikon* (*animal económico*)⁶.

La importancia del contexto

Toda la estructura productiva del mundo antiguo estuvo basada en la explotación del trabajo no libre (Ste. Croix 1988:137). La esclavitud era pues un fenómeno común más allá de la forma de organización política adoptada por la polis (Heller 1998:178; Ste. Croix 1988:334). Argumentar que la esclavitud era una institución social básica ampliamente reconocida y aceptada en el mundo antiguo dice mucho, pero no explica absolutamente nada; ni mucho menos legitima los esfuerzos filosóficos y conceptuales por convertirla en una institución justa y necesaria.

Sin embargo, es preciso reconocer que imaginar la abolición de la esclavitud hubiese implicado subvertir la organización completa de la polis y una transformación radical de la mentalidad griega y sus valores fundamentales; algo que probablemente estaba más allá de las posibilidades históricas de nuestro filósofo y de la polis misma como forma de organización de la vida en común. Por poner una analogía comprensible desde nuestra situación biográfica contemporánea: la dificultad, en tiempos de Aristóteles, de pensar una economía doméstica prescindiendo de la utilización de esclavos, sería tan difícil como pensar en nuestros días una política post-democrática. No es que esta sea inconcebible, ni que la democracia no necesite ser reformada o mejorada; sino que a priori, su abolición, parece innecesaria si reconocemos que la

⁵ Someter a análisis la identidad humana del esclavo por naturaleza, es decir pensar en que significa y quién es el esclavo en cuanto hombre, implicaría profundizar en un examen biológico del ser humano a fin de delinear la identidad antropológica del hombre libre y distinguirla de la del esclavo por naturaleza. Véase mi artículo "Antropología y economía en la teoría de la esclavitud de Aristóteles".

⁶ Sobre la etimología de la palabra economía y su vinculación con el ámbito de la casa, el trabajo de Finley es realmente esclarecedor. Cf. Finley (2003:43,217)

democracia ha sido el sistema político que mejor respeta la complejidad y diversidad humana (Morin 1999:105-115).

La intención de Aristóteles al tratar el tema de la esclavitud pudo haber sido no la abolición de esta institución social básica, sino más bien su reforma (Kraut 2002:277-278) con la finalidad de garantizar una forma de vida considerada como el mayor logro humano: la polis. Esta valoración positiva de la polis no fue una mera invención aristotélica, sino que era una creencia profunda del pueblo griego, el cual se concebía así mismo como completamente diferente a otros pueblos a quienes llamaban bárbaros. El límite entre el griego y el bárbaro estaba dado fundamentalmente por el lenguaje; bárbaros eran aquellos pueblos que no hablaban el idioma griego. Sin embargo, el ser griego iba más allá de la identidad lingüística basada en compartir un lenguaje, significaba también un forma de vida y modos de pensamiento comunes que los bárbaros no poseían (Kitto 2005:7-13).

Este razonamiento no pretende convertirse en un argumento en defensa de nuestro filósofo, sino mostrar que hay una complejidad inherente a las relaciones entre el producto del pensamiento, las ideas, y las condiciones socio históricas donde se desarrolla el acto singular de pensar. El término condiciones socio históricas es inespecífico, y no intentaré aquí elaborar en profundidad su sentido puesto que implicaría exponer y desarrollar una ecología de las ideas (Bateson 1998; Morin 1998). Pero es preciso hacer hincapié que el *cógito* presenta un doble enraizamiento, en la psicología individual del sujeto, su mente; y en el mundo de la vida cotidiana donde ese pensar cobra existencia. No existe por lo tanto un grado cero del pensamiento, un lugar privilegiado y externo desde el cual el pensamiento pueda aprehender su objeto. Por el contrario, el pensamiento existe en la misma realidad en la cual se desarrolla, existe no en cuanto cosa sino como actividad de un sujeto. No es que el *diablillo de Laplace*, observador privilegiado del universo, haya muerto, más bien nunca ha nacido. El pensamiento puede tener por objeto lo universal, pero la acción misma de pensar es singular y esta inmersa en un contexto concreto que la condiciona. El término contexto no es un significante vacío⁷, sino que expresa un tejido complejo de condiciones sociales, simbólicas, culturales, históricas; y relaciones político-económicas en las cuales se inscribe cada sujeto singular.

La afirmación de Jaeger “*la posición de un filósofo en la historia del pensamiento es producto del estado de la filosofía de su tiempo y del desarrollo interno de sus propias ideas*” (Guthrie 1993:102), es relativamente acertada; pero ignora la importancia del origen sociocultural del conocimiento. El contexto no tiene el estatuto ontológico de una realidad de primera evidencia que el pensamiento toma como objeto; más bien el contexto se constituye en una fuerza generadora y condición de posibilidad del pensar mismo, en términos de Arendt es la realidad la que activa el pensamiento (Arendt 2005b:13).

⁷ Para un tratamiento breve sobre el tema de los significantes vacíos y su importancia en la política, Cf. Laclau (2002); para un abordaje en mayor profundidad, Cf. Laclau (1996:69-85).

En la sección III, IV y V nos concentraremos en interpretar y analizar la tensión entre propiedad y esclavitud. Finalmente, en sección VI intentaremos brindar un análisis contextual del desarrollo precedente tomando en consideración algunas características sociohistóricas de la polis. De este modo podremos explorar la relación entre la posesión de propiedad y la organización de la vida familiar para vertebrar el concepto de *bios económico* vinculado a la esfera doméstica privada como lugar de emergencia y constitución pre-política del sujeto político por excelencia: el ciudadano como hombre libre.

El vínculo entre la propiedad y las necesidades materiales de vida

Antes de abordar el análisis de la esclavitud y su función económica en el ámbito doméstico, es preciso resolver una primera cuestión que consiste en saber qué es la propiedad y cómo está constituida. Este examen permitirá comprender cuál es su función propia y cuál es su relación concreta con el individuo.

El capítulo IV del Libro I de *Política* entraña una complejidad mayúscula, ya que en dicho capítulo nuestro filósofo brinda las bases conceptuales para tres temas distintos pero mutuamente relacionados, que podemos denominar del siguiente modo: una teoría de la propiedad, la teoría de la esclavitud natural y un concepto primario de economía.

En relación al tema que nos ocupa, podemos argumentar junto con Miller (2005), que Aristóteles ofrece allí una justificación de la propiedad basada en su concepción teleológica de la naturaleza. Para nuestro filósofo todo lo que existe por naturaleza posee una finalidad propia que se manifiesta como la realización de una forma concreta luego de cumplirse su ciclo de desarrollo. Para Aristóteles, “todo producto de la naturaleza tiene en sí mismo un principio de movimiento y de reposo” (Guthrie 1993:115), lo cuál significa que el mundo natural, fundamentalmente en lo que concierne a los seres vivientes, es el escenario mismo de la generación y la corrupción de la materia sensible y organizada. La potencialidad, el devenir, la posibilidad de ser que se manifiesta en el ámbito de los fenómenos de la naturaleza está guiada por la existencia de una finalidad objetiva, un telos natural, lógicamente anterior al proceso por el cual cada ser llega a ser lo que es. Propongamos un ejemplo sencillo: un nogal es un árbol en acto, existe de modo concreto aquí y ahora y es distinguible por una forma específica. La nuez, su fruto, es un árbol en potencia. Sabemos de antemano que el nogal florecerá en primavera y que a comienzos del otoño sus frutos volverán a la tierra; cada nuez es un nogal en potencia, tiene la posibilidad de alcanzar una forma, entraña en sí la posibilidad de ser árbol luego de cumplirse su desarrollo natural. En palabras de Aristóteles: “lo que va a desarrollarse después es anterior en la forma y la esencia, como es el adulto respecto de un niño, o un hombre respecto del semen”⁸. Por lo tanto el concepto de ser natural entraña en sí mismo la idea de ser potencial.

⁸ Met. 1070a7.

En conclusión, afirmar que el mundo de la naturaleza tiene una estructura teleológica significa que existen un conjunto de finalidades objetivas que rigen el orden y la organización del mundo natural.

El estagirita distingue entre la causación natural y aquella que es producto del artificio humano. La diferencia estriba en que la causa de un acontecimiento natural es interna a ese mismo acontecimiento; mientras que el hombre aparece como una causa externa al mismo. Hay por lo tanto unión y separación entre el hombre y la naturaleza. En efecto, el ser humano está inscripto en el reino de lo viviente en cuanto animal, y sujeto también al mundo de la teleología objetiva que guía la naturaleza. Pero al mismo tiempo el hombre es un productor de actos que determinan la emergencia y constitución de la esencialidad del mundo humano: la esfera de la acción (Arendt 2005a) y la teleología subjetiva (Heller 1998). Esta inscripción y separación de lo humano en lo viviente permiten trazar lo que Guthrie llama una “analogía entre las operaciones de la naturaleza y el arte humano”, ambas se encuentran guiadas por una finalidad y muestran “un progreso hacia el orden y la perfección” (Guthrie 1993:126).

Luego de esta reflexión conceptual acerca de la teleología es preciso volver al punto en el cual nos habíamos detenido y retomar el análisis de la propiedad en el marco del *capítulo IV de Política*. Al respecto, Aristóteles presenta una analogía entre el arte y la administración de la casa. Todo arte, enuncia Aristóteles, para realizar lo que le es propio requiere de los instrumentos necesarios para cumplir su finalidad⁹. La idea clave a destacar aquí es que los instrumentos requeridos por cada arte asumen el estatuto de un medio necesario para la consecución de un fin. La finalidad de cada arte es la realización de lo que le es propio. Así lo propio de la medicina es procurar la salud; del constructor naval, el navío; de la estrategia, la victoria; de la economía, la riqueza¹⁰.

En analogía con el arte, Aristóteles sostiene que “las posesiones son un instrumento para la vida, y la propiedad es un montón de instrumentos”¹¹. Así definida la propiedad adquiere el estatuto de ser un conjunto de medios para una finalidad concreta: vivir. Ahora bien, el término vida se dice en muchos sentidos¹². En su sentido

⁹ Pol, I, IV, 1253b.

¹⁰ EN, I, I, 1094a5-10.

¹¹ Pol, I, IV, 1253b2-3.

¹² Aristóteles suele utilizar la expresión “se dice en muchos sentidos” en varios pasajes de sus obras y en relación a diferentes objetos. Los enunciados más típicos son “el término ser se dice en muchos sentidos”, “el término bien se dice en varios sentidos”. Mediante esta afirmación Aristóteles enfatiza la “homonimia” de tales términos. En las *Categorías* definió como homónimas “las cosas cuyo nombre es lo único que tienen en común, mientras que el correspondiente enunciado de la entidad es distinto”. Catt, I, 1a-5. (Aristóteles 1994b). La polisemia del término “vivir” aparece en el tratado *Acercas del alma* para hacer referencia a las diferentes facultades propias de cada organismo viviente, a saber: la nutrición, la sensibilidad, el movimiento y el pensamiento De an. II, 2, 2. (Aristóteles 2004:77). Estas facultades constituyen una escala de vida ascendente, dónde el nivel más bajo está dado por la nutrición que es específico de las plantas pero común a todos los seres vivos. Cada nivel superior presupone el anterior. Siendo el pensamiento la actividad propia del alma humana. Para un análisis en profundidad de la teoría aristotélica del alma véase: Guthrie (1993:289-342), Moreau (1972:153-189), Heller (1998:245-273).

más genérico la vida es una propiedad que se predica de todo cuerpo natural orgánico, común a las plantas, los animales y el hombre, cuya función básica es la nutrición. En este sentido la vida incluye básicamente tres hechos: alimentarse por sí mismo, desenvolverse y perecer¹³.

Afirmar que la propiedad se vincula con la vida en este sentido primario, no significa negar que aquélla cumpla un rol específico en otros asuntos humanos. De hecho las funciones más avanzadas del hombre pueden requerir para su realización de la existencia ciertos bienes y propiedades. En efecto, hay actividades no biológicas, propias del hombre, que requieren de la propiedad¹⁴, pero la existencia de estas actividades específicamente humanas, no anulan el vínculo primario entre la propiedad y el vivir en sentido biológico.

Habiendo demostrado que la propiedad es primariamente un medio para la subsistencia biológica, hemos mostrado también su carácter teleológico: la propiedad es siempre medio y nunca un fin en sí mismo. Debemos agregar que Aristóteles, en el mismo *capítulo IV*, señala que la propiedad es una parte de la casa¹⁵; de aquí se sigue que la finalidad propia de esta es el mantenimiento de la vida.

En *Política I.II*, había ya señalado que la casa familiar es una comunidad originaria que existe por naturaleza para la satisfacción de lo cotidiano¹⁶. Nuestro análisis precedente agrega el argumento que la propiedad es un medio necesario para la vida sin la cual la satisfacción de las necesidades básicas primarias es imposible.

Estamos ahora en condiciones de elaborar un concepto de propiedad coherente con la filosofía aristotélica: la propiedad es el conjunto de posesiones que se constituyen como la totalidad de bienes necesarios para la vida y que pertenecen al individuo, no como ser aislado; sino como jefe de la casa familiar y miembro primario de la comunidad política.

¿Cuáles son esos bienes necesarios para la vida que forman parte de la propiedad? Básicamente la posesión de tierra y el producto de su cultivo, el ganado, bienes muebles y esclavos. Pero más importante que el análisis de que tipo de bienes son los que integran la propiedad necesaria para la vida, es la referencia meta individual introducida en nuestra definición la que requiere atención. Tal referencia muestra que el prototipo moderno de hombre económico es inadecuado para pensar el lugar de la propiedad en la filosofía política aristotélica. En efecto, el hombre moderno es ante

¹³ De an. II, 1, 3. (Aristóteles 2004:69).

¹⁴ Nos referimos puntualmente a la importancia de los bienes exteriores para el ejercicio de la virtud y como condición necesaria para la felicidad como bien supremo de la vida humana. Si bien la relación entre la posesión de bienes de propiedad y la vida virtuosa es un tema capital si se quieren comprender los fundamentos económicos de la ética aristotélica; tal abordaje excede los objetivos concretos de este artículo.

¹⁵ Pol, I, IV, 1253b.

¹⁶ Pol, I, II, 1252b5-6.

todo un ser individual¹⁷ capaz de poseer y acumular para sí propiedad como un fin en sí mismo. El *homo economicus* aristotélico es un individuo que realiza su ser en comunidad, y la propiedad aparece como un medio necesario en la medida que ese individuo entra en relaciones con otros hombres para la satisfacción de lo cotidiano. Por tanto, no existe el ideal de un hombre propietario abstracto como base de la organización social; sino por el contrario un hombre que solo puede vivir en comunidad y en relación con sus semejantes, y que requiere de la propiedad para satisfacer las necesidades materiales de vida.

La naturaleza de los bienes de propiedad

Para poder reconstruir la identidad económica del esclavo por naturaleza como una parte constitutiva y esencial de la propiedad doméstica será preciso definir en qué consisten los bienes de propiedad, no en cuanto a su carácter teleológico o finalidad, cuestión a la que ya nos hemos referido en el apartado anterior; sino en cuanto a su esencia.

Resulta ilustrativa la enumeración que hace Aristóteles respecto a las partes constitutivas de la riqueza en *Retórica I.V*¹⁸. Enuncia básicamente cinco tipos de bienes: el dinero, la tierra, la posesión de bienes muebles, esclavos y ganado. Ahora bien, para ser considerados riqueza estos bienes deben tener cualidades específicas. Lo propio de la riqueza es que las posesiones sobresalgan por “su cantidad, extensión y belleza”. Vemos pues que inherente a la condición de riqueza hay una valoración cuali-cuantitativa de los bienes que la constituyen.

En el mismo párrafo, Aristóteles sostiene que el ser rico consiste en “usar” esos bienes más que en la mera “posesión” de los mismos. El uso supone una actualidad, en tanto implica la presencia activa de un sujeto que los emplea como instrumentos prácticos o productivos en una situación concreta¹⁹.

Agnes Heller dice bien cuando sostiene que para Aristóteles, “la riqueza no tiene otro sentido que el uso de los bienes” (1998:228), en efecto la riqueza es actualidad, utilización concreta de las posesiones materiales. Aristóteles ilustra este significado con total claridad, “los bienes externos tienen un límite, como cualquier otro instrumento -lo importante es su utilidad, y su exceso, necesariamente, o perjudica o no sirve de nada a los que los tienen”²⁰. Podemos vertebrar pues, un sentido teleológico de riqueza similar al elaborado al analizar la propiedad. El *telos* de la riqueza es utilización, no acumulación.

¹⁷ En este sentido la afirmación de Miller que sostiene que “los miembros de la polis son individuos privados poseedores de casas” (Miller 2005:121) me parece un tanto desafortunada. Sobre todo porque la praxis y producción en la esfera doméstica siempre adquieren, en el marco de la filosofía aristotélica, una regulación ética producto de una moralidad colectiva derivada de la organización política.

¹⁸ Ret. I, V, 1361a10-25.

¹⁹ Sobre la distinción que hace Aristóteles entre instrumentos prácticos e instrumentos de producción véase *infra*, Sección V, p.8.

²⁰ Pol, VII, I, 1323b.

Sin embargo, debemos remarcar que no hay identidad inmediata entre riqueza y propiedad, aunque sí puntos de contacto. Señalemos que Aristóteles añade un sexo tipo de bien genérico como parte de la riqueza, definido como “cosas propias, seguras, dignas de un hombre libre y útiles”. No se trata específicamente de un bien concreto, sino más bien de cualidades propias que deben satisfacer todas las cosas que puedan contar como partes integrantes de la riqueza. Por lo tanto los bienes materiales deben ser: a. bienes seguros; b. bienes propios; c. bienes dignos y d. bienes útiles.

Aquí nos centraremos en la definición del tipo de bienes a y b ya que son elementos comunes tanto a la riqueza como a la propiedad en general²¹. Aristóteles define la seguridad como la condición de posibilidad de utilizar un determinado bien a discreción. Esto supone que el empleo de una cosa poseída depende enteramente de la voluntad de su poseedor. Por otra parte la propiedad significa la capacidad del individuo de enajenar un bien determinado, entendiendo por enajenación la posibilidad de donarlo o venderlo²².

En conclusión, los bienes de propiedad constituyen una condición necesaria aunque no suficiente para la formación de la riqueza. Propio de esta es la magnitud (cantidad) y cualidad (naturaleza) de las posesiones. En otras palabras la riqueza está integrada por bienes de propiedad, aunque estos son distinguibles y definibles de modo independiente de aquella.

La identidad económica del esclavo por naturaleza

Comprender la significación económica de la esclavitud es una tarea compleja, en principio porque la cosificación de un sujeto humano hasta convertirlo en un objeto de propiedad entraña una atrocidad ineludible²³. El nivel de análisis en el cual se sitúa esta interpretación es eminentemente individual. No intentaremos aquí analizar la esclavitud desde una óptica estructural. De esta manera nos apartamos de una corriente reconocida que va desde Marx a Ste. Croix²⁴, que centra su interés en el análisis del modo de producción esclavista y sus implicancias para la organización socioeconómica de la polis.

Nuestra intención aquí es observar la esclavitud allí donde se hace capilar, por parafrasear la expresión de Foucault²⁵. Esta visión microfísica de la esclavitud permitirá reconstruir una identidad económica del esclavo partiendo de las relaciones sociales concretas en el seno de la vida en la casa familiar.

²¹ Una idea similar entre las características comunes a la propiedad y la riqueza se encuentra en Miller (2005:123-124)

²² Ret. I, V, 1361a20.

²³ Al menos desde una óptica contemporánea, pero no desde las condiciones socio-históricas de la polis en que vivía Aristóteles.

²⁴ Cf. Ste. Croix (1988).

²⁵ Cf. Foucault (1992), especialmente p.147-161.

Para Aristóteles la relación entre el amo y el esclavo, la cual denomina relación heril, es una de las partes primarias y mínimas de la casa, junto con la relación matrimonial que se establece entre el marido y la esposa y la relación procreadora que se da entre el padre y los hijos²⁶. Asimismo la casa no es meramente el lugar de residencia, sino sobre todo la unidad económica productiva básica²⁷. Dentro de su visión teleológica, nuestro filósofo enuncia que todas las cosas se definen por su actividad y capacidad funcional²⁸; en esta perspectiva el telos natural de la casa es el mantenimiento de la vida diaria, por eso es denominada como la comunidad originaria²⁹. El ámbito de la casa es por lo tanto el lugar dónde se desarrolla la vida familiar y dónde cobra existencia el fenómeno de la esclavitud. Esta esfera doméstica debe ser concebida ante todo como el reino de la necesidad (Arendt, 2005a:43) ligada a la función de nutrición propia de todo ser vivo. Aristóteles concibe la economía como un arte ligado a la administración y uso de los bienes de propiedad pertenecientes a la casa y cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades materiales de vida.

Estas definiciones básicas sobre la casa y la economía, y la realizada en la sección precedente sobre la propiedad, nos permiten realizar un primer abordaje a la cuestión de la esclavitud en el pensamiento de Aristóteles. En la sección VI analizaremos la relación entre los conceptos de casa y familia, cuyos significados aparecen superpuestos en varios pasajes del *Libro I*; y profundizaremos en un análisis sociohistórico del vínculo entre economía, propiedad y casa familiar, pero por ahora basta con lo dicho.

El esclavo es un instrumento necesario para la existencia de la casa y una parte de la propiedad del amo (Mulgan, 1977:40). De este modo la función económica esencial del esclavo es la de ser una posesión animada necesaria para la vida del amo y el mantenimiento del hogar. La cosificación absoluta del esclavo lo convierte en un mero objeto de propiedad, tan necesario para la vida como el resto de las posesiones inanimadas tales como la tierra, la casa y el alimento. Aristóteles lo enuncia con toda crudeza en su *Ética*, “el esclavo es un instrumento animado, y el instrumento un esclavo inanimado”³⁰. Aparece así una analogía dónde los términos instrumento y esclavo resultan intercambiables; el único gran problema es que el instrumento animado viene a ser tal porque es un sujeto, es decir tiene vida, más adelante volveremos sobre este punto.

En relación al concepto de instrumento Aristóteles realiza una doble distinción, por un lado están los instrumentos de producción a los que denomina meramente como instrumentos; por otro los instrumentos prácticos a los que distingue con el término genérico de posesiones³¹. Lo característico de la producción o *poiesis* es producir un

²⁶ Pol, I, III, 1253b1-3.

²⁷ Para un análisis del hogar en el contexto del mundo antiguo el trabajo de Gallant resulta significativo en tanto intenta construir un modelo del ciclo de vida del hogar griego en términos de tamaño, composición y desarrollo longitudinal de los grupos coresidentes. Cf. Gallant (2003:103-133).

²⁸ Pol, I, II, 1253a13-14.

²⁹ Pol, I, II, 1252b5-6.

³⁰ EN, VIII, XI, 1161b1-5.

resultado que es independiente y externo de la acción que lo produce; o por decirlo de otra manera, el producto se independiza de su productor y adquiere una existencia objetiva que se constituye, según la expresión de Hannah Arendt, en un mundo de artificios humanos que tiene un carácter duradero, independiente de los hombres y resistente al paso del tiempo (Arendt, 2005a:158). El universo humano se divide según Popper en tres mundos³², el mundo de las cosas materiales externas, el mundo de las experiencias vividas, y el mundo constituido por las cosas del espíritu. La finalidad de la producción, cuya actividad característica es el trabajo artesanal, sería pues dar vida a ese primer mundo de Popper, el mundo de cosas materiales externas. En sentido contrario, la acción o *praxis* no deriva en un resultado extrínseco a la actividad, sino que la finalidad reside en la realización de la actividad misma, de ahí la enunciación aristotélica: “la vida es acción no producción”³³.

El esclavo es definido ante todo no como un instrumento de producción, sino como un instrumento práctico y por lo tanto un subordinado para la acción y la vida de su amo. La idea de posesión entraña en sí misma una dualidad, presupone en efecto la existencia activa de un sujeto poseedor, y por el otro, una cosa poseída la cual se constituye como una parte dependiente del primero. El sujeto poseedor es aquí el jefe de la familia, padre, marido, amo y administrador de la propiedad doméstica. El esclavo tiene el estatuto de ser una cosa poseída que depende y pertenece enteramente a su amo, más aún: “el esclavo es una parte del amo, como si fuera una parte animada, y separada, de su cuerpo”³⁴.

En relación al fenómeno de la esclavitud el primer problema al que se enfrenta Aristóteles, no es tanto la clarificación de su función, sino sobre todo la determinación del status ontológico de la misma, es decir si la esclavitud existe por mera convención legal (*nomos*) o si existe por naturaleza (*physis*). Por *nomos* debemos entender todo aquello que es producto del obrar y del hacer humanos y que funda su existencia en la convención y la costumbre (Mulgan, 1977:18). Por otro lado, *physis* significa según la expresión de Agnes Heller el mundo de la teleología universal³⁵, en el cual la naturaleza muestra una organización ordenada por un conjunto de causas finales objetivas, como lo hemos señalado anteriormente³⁶. La distinción entre *nomos* y *physis* es de capital importancia en la filosofía aristotélica, ya que ninguna cosa que se produce por naturaleza se modifica por la costumbre³⁷.

³¹ Pol, I, IV, 1254a4-5.

³² Cf. Morin (1998:112).

³³ Pol, I, IV, 1254a5.

³⁴ Pol, I, VI, 1255b10.

³⁵ Cf. Heller (1998:217-244).

³⁶ Cf. Supra, Sección III.

³⁷ EN, II, I, 1103a20-25.

Así la pregunta vertebral implícita en el análisis aristotélico es ¿quién es el esclavo? Todo intento de responder quién es, lleva en sí la necesidad de nombrar a alguien, de enunciar un sujeto. En términos de la filosofía hermenéutica desarrollada por Ricoeur (1996) la pregunta por ¿quién es? difiere ontológicamente de aquella que se interroga por ¿qué es?

La diferencia estriba que la pregunta qué soy, exige como respuesta un yo empírico, un yo trascendental que se define sin referencia alguna a un otro. Descartes, máximo exponente y fundador de las filosofías del sujeto enuncia como respuesta paradigmática a la pregunta “que soy”, la afirmación, “yo soy una cosa que piensa”; de este modo es el ejercicio de pensamiento el que brinda la primera certidumbre de existencia. El “yo” contenido en la expresión “yo pienso” busca constituirse como fundamento último, se trata según el análisis de Ricoeur de un “yo” sin anclaje, es la afirmación ahistórica del yo que tiene garantía de sí mismo (Ricoeur, 1996:XIV-XVIII).

Por el contrario la relación entre el ser y la conciencia de existencia nunca es inmediata, siempre hay una mediación reflexiva en la constitución del sí mismo que exige la presencia de un otro; esto significa que la alteridad es constitutiva de la identidad del sujeto. Este razonamiento le permite a Ricoeur distinguir y diferenciar dos sentidos de la identidad que denomina *identidad-idem e identidad ipse*. Parafraseando a Aristóteles podemos decir que lo idéntico se dice en muchos sentidos, y por lo tanto no hay una unidad semántica del término. Por un lado la identidad se define como lo que es igual a sí mismo, la semejanza, la similitud; pero también se utiliza para poner en evidencia lo contrario, lo distinto, lo desigual, la otredad. La polisemia del término idéntico entraña dos polos; de un lado, lo idéntico a sí; del otro, lo distinto.

Mediante el término *identidad-idem* Ricoeur expresa la mismidad de un carácter, lo idéntico a sí mismo perdurable a través del paso del tiempo, se trata de un conjunto de características y elementos no cambiantes. Junto a esta *identidad-idem* que expresa la unidad de la identidad; se encuentra la *identidad-ipse* que expresa lo contrario, viene a dar cuenta de lo heterogéneo, lo diferente a uno mismo, lo distinto. En este contexto el otro es constitutivo de la *ipseidad* a tal punto que no puede concebirse la identidad del sí mismo sin referencia a la alteridad.

Vemos pues que hay una dialéctica complementaria entre la *identidad-idem* (lo idéntico a sí) y la *identidad-ipse* (la alteridad); esto permite argumentar que la identidad es una unidad compleja que exhibe la paradoja de la unidad múltiple³⁸. El ser sujeto comporta la existencia de un doble principio de exclusión y de inclusión³⁹. En primer lugar la posición de sujeto significa la ocupación de un puesto egocéntrico que

³⁸ Sobre la relación entre la unidad y la multiplicidad y la identidad humana véase las interesantes reflexiones de Edgar Morin (2003:63-74).

³⁹ Retomo aquí las reflexiones realizadas por Morin al analizar la relación entre el individuo, la sociedad y la especie. Cf Morin (2003:81-89).

no puede ser compartido simultáneamente con otro, por lo tanto la existencia individual implica un principio de exclusión. El lugar del yo brinda unicidad al ser de ese sujeto en el mundo. Pero la condición de ser sujeto no puede emerger de manera aislada, cada individuo por separado no es autosuficiente⁴⁰ sino que necesita de los otros para poder ser, para vivir, para desarrollarse, para satisfacer sus necesidades biológicas, sexuales, espirituales, culturales, cognitivas. Vemos pues que la singularidad del sujeto comporta también un principio de inclusión. El otro no es solo el extraño, el desemejante, el ajeno, sino también alguien que permite realizar mi individualidad. La paradigmática lucidez aristotélica ilustra este hecho al enunciar que el hombre es por naturaleza un *zoon politikon*, término que a veces es traducido por *animal cívico*, *animal social*, o *animal político*; pero cuyo significado originario quiere “decir un animal que vive en una polis”. En conclusión la objetivación del sujeto solo puede concebirse a través del vínculo intersubjetivo con otros, y quién no pueda vivir en sociedad es una bestia o un dios⁴¹.

¿Cómo es posible pensar la identidad económica del esclavo? ¿Quién es ese sujeto capaz de devenir en una posesión animada subordinada a la vida de otro? ¿Por qué es posible que un sujeto se convierta en objeto de otro hombre? Es necesario analizar la cuestión de la esclavitud desde la dialéctica *idem-ipse*, a fin de poder considerar y distinguir la mismidad o carácter del ser esclavo (*identidad-idem*) por un lado; y por otro concebir la esclavitud como una relación entre un sí mismo, el amo; y un otro, el esclavo. En definitiva se trata de saber que hay en la constitución identitaria de un sujeto que permite convertirse en un objeto de dominación de otro hombre.

Si la esclavitud es un hecho de la naturaleza, entonces es posible suponer que hay una esencia propia del ser esclavo (*identidad-idem*) que determina su constitución; y por lo tanto la relación de subordinación entre el amo y el esclavo (*identidad-ipse*) sería una consecuencia lógica de aquélla. Por el contrario, si la esclavitud es algo contrario a la naturaleza y descansa en la capacidad y fuerza de someter y dominar a otro, entonces primero viene la fundación de la relación de sometimiento (*identidad-ipse*); y el carácter del esclavo (*identidad-idem*) sería una cuestión derivada de haber reducido a un hombre a un objeto de propiedad.

Esta tensión ontológica del sujeto-esclavo, es el principal obstáculo y objeto de reflexión de Aristóteles. Reconocer que la esclavitud existe por mera convención implica una fuerte objeción ética, ya que resulta insostenible afirmar que es justo sojuzgar y esclavizar a un hombre. Aristóteles somete a debate y crítica el argumento de quienes sostienen que “la dominación es un hecho contrario a la naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada diferirían por naturaleza. Por esta razón tampoco sería una cosa justa, sino un hecho de violencia”⁴². Keyt (2005) ha señalado

⁴⁰ Pol, I, II, 1253a14-15.

⁴¹ Pol, I, II, 1253a14-15.

⁴² Pol, I, III, 1253b4.

lúcidamente que este argumento contiene dos afirmaciones sobre la esclavitud: 1.) No hay diferencia por naturaleza entre el ser del esclavo y el ser del amo. 2.) El dominio del amo sobre el esclavo descansa en la fuerza. La generalización de este argumento contra la esclavitud contiene para Keyt las semillas del anarquismo; ya que estas afirmaciones podrían hacerse extensivas a la relación gobernantes y gobernados en la comunidad política; y por lo tanto el dominio político descansaría también en el uso de la fuerza.

La innovación capital de la ética aristotélica es producir una distinción y diferenciación entre el ámbito del conocimiento y la esfera de la acción. Conocer lo que es bueno no se identifica inmediatamente a obrar rectamente como en Platón. Entre el pensamiento y la acción emerge el cosmos subjetivo del hombre, el mundo interior dónde confluyen las pasiones, los deseos, la voluntad; y dónde el hombre a través de la reflexión y la deliberación puede tomar una decisión y comenzar una acción. En consecuencia, el contenido de la moral es endógeno al ser social, el sentido de lo bueno y lo malo depende del conjunto de relaciones que los hombres entablan entre sí; y no puede determinarse a priori. Lo bueno en términos éticos es una construcción compleja donde se articulan conjuntamente determinares psicoindividuales y condicionantes socioculturales.

En conclusión, si el ámbito de la moralidad está ligado a la acción y al obrar humanos; entonces afirmar que la esclavitud depende de una convención social y de una acción voluntaria significa que es susceptible de ser analizada e interpelada en términos éticos. Y aquí se desvanece todo intento de justificar y legitimar la existencia del ser-esclavo. Emerge así una tensión material concreta entre la función económica y la ontología de la esclavitud. Por un lado, el esclavo aparece como un objeto para la realización de una función económica ligada al mantenimiento de la casa y la vida. Por otro lado, si el ser-esclavo deriva de una praxis social concreta, el sometimiento por la ley y la fuerza, entonces es su ontología social la que permite la emergencia de la objeción moral. El problema mayúsculo para la filosofía aristotélica se da pues entre la necesidad de realizar a través del esclavo una función económica concreta y la insostenible carga ética que deriva de su existencia.

El único modo de evadir el debate ético inherente a la dominación del hombre por el hombre, es convertir la cuestión de la esclavitud en un hecho de la naturaleza. De este modo, por oposición a la corriente que sostenía que la existencia de la esclavitud descansaba en una simple convención; el padre de la lógica intentó elaborar un argumento lógico que legitimara la existencia de tal institución. Así, enuncia Aristóteles que por naturaleza existe lo dominante y lo dominado, y así como es mejor para el cuerpo ser gobernado por el alma⁴³; también es mejor para el esclavo ser mandado por un amo. “El que es capaz de previsión con su inteligencia es un gobernante por naturaleza y un jefe natural. En cambio, el que es capaz de realizar cosas con su cuerpo

⁴³ Pol, I, V, 1254b6-7.

es súbdito y esclavo, también por naturaleza. Por tal razón amo y esclavo tienen una conveniencia común⁴⁴. El esclavo por naturaleza es aquél “cuyo trabajo consiste en el uso de su cuerpo, y esto es lo mejor de ellos, esto son, por naturaleza, esclavos, para los que es mejor estar sometidos al poder de otro. Así que es esclavo por naturaleza el que puede depender de otro y el que participa de la razón en tal grado como para reconocerla, pero no para poseerla⁴⁵”.

El proceso de sometimiento en la relación amo-esclavo se debe pues a la existencia de una identidad-ídem fundada en la teleología objetiva de la naturaleza. El esclavo es tal porque posee por naturaleza una disfunción cognitiva⁴⁶ que consiste en carecer de la facultad deliberativa⁴⁷. Es la deconstrucción de la identidad social del esclavo lo que permite preservar su función económica. Al romper la ontología social de la dominación, es posible hacer descansar la identidad del esclavo en un núcleo duro, un ídem ahistórico que, de modo similar al cógito cartesiano, puede eruirse como fundamento último del dominio señorial. Aparece así el ser-esclavo como un hombre que por su misma naturaleza ha sido cosificado, disminuido a instrumento, a un ser cuya existencia vital solo existe como apéndice en relación con otro.

Sobre la identidad económica del esclavo es suficiente con lo dicho, sobre la importancia de este y la propiedad como un todo en relación a la vida familiar y la economía doméstica será el punto que trataremos a continuación.

Economía, familia y propiedad

La cuestión de la esclavitud para ser comprendida en su complejidad debe ser puesta en relación con el continente del que forma parte, es decir transitar desde una microfísica hacia una ecología de la esclavitud a través de un análisis sociogenético de la polis y su singularidad histórica. Para tal fin se vuelve vital intentar comprender la interrelación entre la actividad económica, la propiedad y la familia en el seno de la comunidad política; e indagar de qué modo tal relación se hace presente en el pensamiento de Aristóteles.

En primer lugar, es importante hacerse una idea básica de las necesidades económicas fundamentales de la polis como totalidad. Esto significa comprender qué actividades económicas eran requeridas por la polis en tanto una unidad política autónoma que aspiraba a la autosuficiencia material⁴⁸. Pensar en tales necesidades implica directa o indirectamente intentar comprender el significado de la economía en el mundo griego antiguo, el cual difiere ampliamente de su sentido moderno. La primera

⁴⁴ Pol, I, II, 1252a2-3.

⁴⁵ Pol, I, V, 1254b8-10.

⁴⁶ Un interesante análisis sobre la disfunción cognitiva del esclavo y su incapacidad deliberativa se encuentra en Kraut (2002:277-304).

⁴⁷ Pol, I, XIII, 1260a7-8.

⁴⁸ Pol, I, II, 1252b

advertencia a considerar consiste en sugerir que el término economía es una palabra problema y no una palabra solución. Por lo tanto si se quiere elucidar las características de la praxis económica y también las relaciones entre política y economía, es decir si se pretende comprender por ejemplo las consecuencias e implicancias de la esclavitud y la propiedad en la organización política; entonces el término economía que busca ser elucidante necesita ser elucidado.

Ferdinand de Saussure, pionero de la lingüística y la semiología⁴⁹, definió la lengua como el “producto social de la facultad del lenguaje y [como] un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos”⁵⁰. De esta manera la lengua puede concebirse como un sistema complejo integrado por un conjunto de signos lingüísticos, los cuales siendo productos de la interacción humana, se independizan de su proceso de producción y adquieren una existencia relativamente autónoma. El signo lingüístico es definido como la unidad esencial entre el significado y el significante⁵¹; el primero expresa el sentido de un concepto, el segundo se puede identificar con el término con el cual asociamos dicho concepto⁵². En otras palabras, el significado es el contenido; el significante es el soporte material del significado. El problema al que nos vemos enfrentados al intentar comprender la economía en el mundo antiguo es el de la transformación sociohistórica del signo lingüístico. Evidenciamos la permanencia del significante a lo largo del tiempo, es decir la continuidad en la utilización del término economía. De hecho, la etimología de nuestro vocablo economía proviene del griego “*oikonomía*” que en su sentido originario significa “dirección o administración de una casa”⁵³. Sin embargo, desde el sentido común contemporáneo podemos afirmar sin vacilación alguna que el significado de economía difícilmente aparezca asociado a las actividades de la administración doméstica. Más bien al pensar en dicho término vienen a nuestra mente palabras tales como “rentabilidad”, “beneficio”, “comercio”, “acumulación”, “ganancia”, “PBI”, y tantas otras. Este hecho de sentido común, pone en evidencia que junto con esa permanencia del significante hubo una profunda mutación del significado, un devenir histórico del concepto, una transformación radical del signo lingüístico, una transformación filogenética de sentido.

En términos aristotélicos esto quiere decir que el concepto griego de economía y su sentido moderno son términos homónimos. Para el estagirita, son homónimas aquellas cosas que lo único que tienen en común son su nombre, mientras que su esencia o definición es distinto. Se trata de hecho de una homonimia transhistórica derivada de mundos sociales, simbólicos y culturales completamente distintos.

Esta brecha significativa supone que el teórico político contemporáneo debe, en cierta medida, deconstruir su sentido común de economía para intentar entender el

⁴⁹ De hecho Saussure se propone, en la primera década del Siglo XX, fundar una ciencia llamada semiología cuyo objeto de estudio sería la vida de los signos en el seno de la vida social. Tal ciencia, dice Saussure, “sería parte de la psicología social, y por consiguiente de la psicología general. Nosotros la llamaremos semiología (del griego *sêmeion* ‘signo’). Ella nos enseñará en qué consisten los signos y cuáles son las leyes que los gobiernan” (Saussure 1978:60).

sentido original de este término. Por lo tanto, la aspiración intelectual de comprender el pensamiento económico de Aristóteles implica reelaborar el significado de economía tomando en cuenta el contexto social de su producción. En definitiva una hermenéutica del texto, es un paso necesario e indispensable para comprender el pensamiento de Aristóteles; pero en sí misma es una instancia insuficiente. Contextualizar al pensador en su singularidad sociohistórica significa transitar hacia una ecología de las ideas que nos permita comprender la complejidad de su pensamiento.

En consecuencia, el primer rasgo a destacar es que la polis griega de los siglos V y IV era una sociedad de carácter agrario, esto significa que para su alimentación requería del cultivo y el trabajo de la tierra. Por lo tanto la pregunta por quién poseía la tierra y cómo era trabajada se vuelven interrogantes fundamentales. Asimismo, es preciso señalar el carácter precario de la producción agrícola, razón por la cuál los riesgos de hambruna y crisis de subsistencia resultaban una amenaza real y constituían una preocupación central en la vida familiar (Gallego 2003:19). Proponemos el empleo del concepto de seguridad alimentaria para indicar el grado de vulnerabilidad de una unidad productiva en relación al acceso a los bienes básicos requeridos para la satisfacción de las necesidades materiales de vida. Agreguemos que por unidad productiva básica debemos entender a la familia en un sentido amplio, comprendiendo a las personas integrantes de la misma, el lugar habitacional y las propiedades territoriales, muebles y esclavos. Además debemos considerar la integración de esta en una totalidad más amplia, la ciudad o comunidad política. Por acceso a los bienes debemos entender básicamente la disponibilidad para su consumo ya sea mediante la producción propia o alguna forma de intercambio.

Otro elemento de relevancia es la íntima relación entre la ciudad y el campo (Kitto 2005:35). El término polis puede ser entendido en un sentido amplio, para designar tanto el centro urbano de la ciudad (*asty*), como así también su área rural (*chora*)⁵⁴. La dicotomía y oposición entre el campo y la ciudad es una distinción moderna⁵⁵. En el mundo antiguo la ciudad era conciente de su íntima vinculación material con el campo de dónde provenían los sustentos básicos para la alimentación de los habitantes, se da por lo tanto lo que Marx llamó una “ruralización de la ciudad”; es decir no el dominio de la ciudad sobre el campo sino más bien una articulación de lazos sociales (Gallego 2003:26).

⁵⁰ Cf. Saussure (1978:51)

⁵¹ Cf. Saussure (1978:54-55;127-134).

⁵² Técnicamente Saussure define al *significante* como la imagen acústica de un concepto; “no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos. [...] Sin mover los labios ni la lengua, podemos hablarnos a nosotros mismos o recitarnos mentalmente un poema”. (Saussure, 1978:128).

⁵³ Cf. Corominas (1976:223)

⁵⁴ Finley (2003:182), Ste Croix (1988:22).

⁵⁵ José Luis Romero señala que “la creación de un mundo urbano integrado por una red de ciudades puede ser considerada la primera gran creación del mundo burgués, junto con ella se encuentra la elaboración de un modelo de relación entre ese mundo urbano y el mundo rural”. Romero (1999:21).

Aristóteles es conciente de esta diferenciación y la tiene en mente cuando piensa la organización del estado ideal (*Libros VII y VIII*), sostiene que el territorio ha de estar dividido en dos partes, una que sea propiedad pública y la otra particular⁵⁶. La tensión entre la propiedad pública y privada ya había sido discutida por Aristóteles con cierta extensión en el *Libro II*, cuestión que no podemos tratar aquí en profundidad⁵⁷, dónde afirmó que “es preciso que en cierto modo la propiedad sea común, aunque sea en general privada”⁵⁸. La novedad que introduce el estagirita al discurrir sobre el estado ideal es que todo ciudadano ha de tener dos lotes privados de tierra, uno ubicado en las fronteras, el otro en la ciudad; de modo que “todos tengan parte en ambos lugares; pues así es como se consigue la igualdad, la justicia y la concordia en las guerras con los vecinos”⁵⁹.

La importancia de la propiedad de tierra y el trabajo agrícola, en el marco de una economía de subsistencia, con un alto grado de vulnerabilidad alimentaria y escasa tecnificación permiten caracterizar, siguiendo a Max Weber, a la ciudad antigua como una ciudad de consumidores y no de productores⁶⁰. El propósito de toda actividad económica estaba por lo tanto guiado por una idea rectora que consistía en la necesidad de bastarse a sí mismo. La búsqueda de la autosuficiencia (*autarquía-autárkeia*) constituía la finalidad práctica de la familia como unidad de producción-consumo básico y de la ciudad como una totalidad compuesta por un conjunto de familias y aldeas.

En este contexto podemos comprender la valoración positiva que tenía la actividad agrícola en la antigüedad por oposición al resto de las ocupaciones manuales y del trabajo artesanal. En Aristóteles se hace presente una antropología negativa del trabajo, el cual no es digno de un hombre libre: “la ciudad mejor no hará ciudadano al obrero; y, en el supuesto de que también este sea ciudadano, la virtud que antes dijimos propia del ciudadano no se atribuirá a cualquiera, ni al libre solamente, sino a aquellos que estén exentos de los trabajos necesarios”⁶¹. Adicionalmente, al delinear sus argumentaciones sobre la mejor ciudad, Aristóteles apunta en el *Libro VIII* que “hay que considerar embrutecedor todo trabajo, oficio y aprendizaje que deje incapacitado al cuerpo, el alma o la inteligencia de los hombres libres para dedicarse a las prácticas y ejercicio de la virtud. Por ello llamamos viles a todo ese tipo de oficios que deforman el cuerpo y a las ocupaciones asalariadas, porque privan de ocio a la inteligencia y la degradan”⁶².

⁵⁶ Pol, VII, 10, 1330a.

⁵⁷ Sobre la teoría de la propiedad en Aristóteles y sus implicancias para la política y al constitución del sujeto deliberativo, véase mi artículo “Ciudadanía y Propiedad en Aristóteles”.

⁵⁸ Pol, II, V, 1263a.

⁵⁹ Pol, VII, 10, 1330a.

⁶⁰ Cf. Austin; Vidal-Naquet (1986:20); Finely (2003:184).

⁶¹ Pol, III, VI, 1278a.

⁶² Pol, VIII, II, 1337b.

La agricultura, por otro lado, tenía un carácter moral en cuanto medio básico de subsistencia para la consecución de la autarquía. Aristóteles valora positivamente la adquisición de productos de la tierra y los animales⁶³, como una parte integrante de lo que denomina *crematística natural*⁶⁴, en tanto constituyen un medio de provisión de los bienes e instrumentos al servicio de la casa o de la ciudad⁶⁵. En este sentido podemos visualizar que la actividad económica es ante todo una praxis, una acción cuya finalidad intrínseca es el mantenimiento de la vida, cuestión que Hannah Arendt asocia con la condición humana de la labor⁶⁶. Una cuestión de capital importancia, derivada de esta observación, es la consecuente separación de la economía de la esfera de la producción, cuestión que en nuestro mundo moderno se encuentran en íntima vinculación. Recordemos que en la producción (*poiesis*) es posible distinguir el objeto producido de la actividad que lo produce⁶⁷. Al separar la actividad económica de las productivas se independiza aquella de todas las actividades cuya finalidad es la acumulación de dinero y riqueza; por lo tanto el comercio, la usura, el trabajo artesanal, quedan en principio fuera del dominio estrictamente económico⁶⁸.

Puesto que la tierra y los productos de la agricultura son indispensables para la vida es posible comprender una de las dicotomías fundamentales del mundo griego antiguo, a saber: la separación entre los propietarios y no propietarios de la tierra (Austin, 1986:39); mientras los primeros podían recurrir a la agricultura como medio para satisfacer sus necesidades materiales de vida, los segundos se veían obligados a desarrollar otras actividades tales como el comercio, el trabajo artesanal, cuando no devenir en esclavos. Este clivaje económico adquiere significación política puesto que el ciudadano es aquél que posee el derecho de propiedad de la tierra. Mientras que el resto de las actividades mencionadas quedan en general en manos de extranjeros y constituyen al mismo tiempo la esfera de la no-ciudadanía. Esto no quiere decir que

⁶³ Pol, I, X, 1258a.

⁶⁴ El término *crematística* suele traducirse por arte o técnica adquisitiva. Aristóteles distingue entre la economía y la *crematística*; mientras que la primera tiene por objeto la administración y utilización de los bienes de propiedad, la finalidad segunda es la de adquirir esos mismos bienes. Asimismo Aristóteles diferencia entre dos formas de *crematística*, una llamada *crematística natural*, la cual es parte de la economía o administración doméstica, siendo su finalidad la adquisición de aquello que es necesario para vivir. La otra forma de *crematística* es *antinatural* puesto que su finalidad es la acumulación de riqueza a través del intercambio, la usura y el comercio. Para un análisis en profundidad sobre la relación entre *crematística* y economía véase mi artículo “El vínculo ético entre la buena economía y el buen vivir de la polis”.

⁶⁵ Pol, I, VIII, 1256b.

⁶⁶ Para Arendt, “labor”, “trabajo” y “acción” son las tres formas fundamentales que asume la condición humana en la tierra, así labor debe entenderse como “la actividad correspondiente al proceso biológico”, es decir el mantenimiento de la vida del organismo. Cf. Arendt (2005a:157-198).

⁶⁷ EN, VI, 4, 1140a1-2.

⁶⁸ Creo que este razonamiento brinda la base necesaria para comprender por qué para Aristóteles, si bien nunca escribió un tratado dedicado a la economía, consideraba esta como una ciencia práctica y no una ciencia productiva. Reconocer a la economía el estatuto de una ciencia productiva hubiese implicado otorgar una valoración positiva al comercio, la usura, la compraventa y otras formas de intercambio. Todas estas actividades productivas entrañan un carácter no ético al mismo tiempo que se vinculan con la esfera de la no ciudadanía.

tales actividades no fuesen necesarias para el mantenimiento de la ciudad, sino que las mismas no eran dignas de ser realizadas por un hombre libre. En términos aristotélicos esto significa que “así como en las demás cosas, por naturaleza compuestas, no son partes de la composición total aquellos elementos sin los cuales el todo no existiría, es evidente que tampoco debemos considerar como partes de la ciudad todo lo que es necesario que tengan las ciudades o cualquier otra comunidad cuya especie sea una”⁶⁹.

El ideal es el propietario libre⁷⁰, independiente y capaz de bastarse así mismo (Austin, 1986:26); es su autarquía económica, la relativa autonomía que adquiere su existencia en relación a la satisfacción de las necesidades materiales de vida, la que permite volcar su praxis al ámbito público y la acción política. Pero alcanzar tal independencia implicaba no solo poseer propiedad, sino también poseer los medios necesarios para realizar la labor agrícola. Y aquí es dónde la esclavitud adquiere un sentido práctico, esta actúa como elemento posibilitador para asegurar la libertad del ciudadano (Austin, 1986:39). Sería, sin embargo, una simplificación absurda y mutilante afirmar que la presencia de esclavos permitió la existencia de una mayoría de hombres libres sobre la cual fue posible la emergencia y crisis civilizacional de la polis. La explotación del trabajo no libre existió en otras sociedades antiguas, según el razonamiento de Marx en los *Grundrisse* el trabajo forzado es el fundamento del mundo antiguo; sin embargo tales sociedades no lograron el desarrollo filosófico y cultural obtenido por la polis. En términos de Wood se trata de erradicar el mito según el cual “los pobres estaban excesivamente libres del trabajo como tal, dejando que los esclavos llevaran a cabo las labores de la vida cotidiana mientras que los ciudadanos se divertían en la asamblea, el teatro y especialmente en los tribunales, donde los pobres estaban constantemente ocupados en perseguir y expropiar a los ricos” (Wood, 2003:269).

Para sobreponerse a tal mito, es necesario considerar la existencia de pequeños propietarios libres que trabajan directamente la tierra utilizando mano de obra familiar⁷¹. Aquí el adjetivo calificativo de “libre” expresa la idea de trabajar para uno mismo, por oposición al trabajo dependiente o no libre que entraña la idea de trabajar para otro⁷². Según la investigación de Ste. Croix “la producción conjunta de campesinos y artesanos libres debió de superar a la de los productores agrícolas e industriales no libres en casi todas partes y durante todas las épocas”⁷³. La novedad singular desarrollada por la *polis democrática* en la historia de la humanidad es “la incorporación del

⁶⁹ Pol, VII, VIII, 1328a.

⁷⁰ Austin y Vidal-Naquet hablan de “treateniente” libre, yo me he permitido modificar parcialmente esta idea y enunciarla como propietario libre, ya que la idea de treateniente connota en cierto sentido una magnitud en la extensión del territorio poseído, no así la de propiedad. En efecto la posesión de la tierra puede ser mucha, poca o escasa, aunque esa escala ordinal sea en sí misma imprecisa. La justificación y pertinencia de hablar de propietario libre se debe a que la otra dicotomía fundamental en el mundo griego antiguo es entre los grandes propietarios (treatenientes) y los pequeños propietarios (campesinos). Sobre la tensión entre los grandes y pequeños poseedores véase Finley (2003:145-181); Ste. Croix (1988:137-242).

⁷¹ Cf. Gallego (2003:33).

⁷² Cf. Finley (2003:108).

⁷³ Cf. Ste. Croix (1988:161).

campesino a la comunidad política, como miembro con todos derechos”⁷⁴, podemos por lo tanto entrever la emergencia de la categoría de *ciudadano-campesino* como una noción fundamental para interpretar las relaciones entre política y economía en el mundo griego antiguo.

Es posible distinguir, por lo tanto, entre aquellos propietarios de la tierra que la trabajaban directamente, de quienes contaban con abundante riqueza y esclavos para delegar la labor productiva en otros y por lo tanto no necesitaban trabajar para vivir. Emerge así una segunda dicotomía fundamental del mundo griego antiguo, la separación entre pobres y ricos en relación a la posesión de propiedad. Es preciso señalar que este antagonismo económico y social se dio entre ciudadanos y se expresó entre los grandes terratenientes y pequeños campesinos independientes (Austin, 1986:41). Por hombre pobre (*penes*) tenemos que entender al hombre libre y ciudadano que debe trabajar para vivir, y ha de ser diferenciado del mendigo o indigente (*thete*). Mientras que el rico (*plousios*) no tenía tal necesidad.

La existencia de pequeños propietarios de la tierra, nos lleva a dirigir nuevamente la mirada sobre la familia como una unidad que producía a través de su propio trabajo lo necesario para el consumo. Insistamos, se trata de pequeños productores libres que son dueños de la tierra que cultivan, su condición de propietarios es una prerrogativa económica que deriva muchas veces de su condición política de ciudadanía. En otras palabras, poseían tierra por ser ciudadanos. Otras veces la propiedad inmobiliaria servía de fundamento para la reclamación de derechos políticos⁷⁵. En efecto, los extranjeros o metecos eran hombres libres pero no ciudadanos, habitaban una polis diferente a la que habían nacido y por lo tanto no poseían derechos para adquirir propiedad. Vemos pues que hay un poderoso vínculo entre la economía y la política, entre la posesión de tierra y la condición de ciudadanía, en palabras de Finley “fueron los griegos quienes mejor conservaron para los ciudadanos el monopolio del derecho de poseer tierras”⁷⁶.

El término familia aparece en un horizonte de sentido ligado al concepto de casa. En un sentido estricto el término griego *oikia* significa casa y denota el lugar de residencia. Por otro lado, el término *oikos* indica no solo la casa sino también las propiedades de la misma, pero muchas veces significa también familia. Sin embargo es difícil hacer una distinción tajante entre ambos, y tal vez sea poco útil, sobre todo porque la familia no solo tiene un rol económico vinculado a la producción-consumo sino también una función moral vital para lograr la unidad de la ciudad; según Aristóteles “hay dos motivos, fundamentalmente, para que los hombres se tengan mutuo interés y afecto: la pertenencia y el amor familiar”⁷⁷.

⁷⁴ Cf. Finley (2003:146).

⁷⁵ Austin y Vidal-Naquet en su análisis de la Atenas clásica lo expresan con claridad “el ciudadano quería ser terrateniente y su calidad de ciudadano le valía de título para el derecho de propiedad de la tierra” (Austin, 1986:98).

⁷⁶ Cf. Finley (2003:145).

⁷⁷ Pol, II, IV, 1262b.

En síntesis, debemos considerar a la economía como el conjunto de actividades ligadas al mantenimiento de la vida en su sentido biológico que se desarrollan en el seno de la casa familiar. Las actividades que caen dentro de la *praxis* económica abarcan la administración de las propiedades de la casa, la tierra y los elementos necesarios para su cultivo; y también el dominio sobre los esclavos en tanto posesiones necesarias para el cultivo y el desarrollo de tareas requeridas por el amo. Adicionalmente, la actividad económica abarca también el arte de adquirir los bienes de uso y propiedad necesarios para realizar la finalidad natural de la casa que es, repitámoslo una vez más, mantener la existencia biológica de los seres que la integran.

Proponemos emplear el concepto de *bios económico* para expresar el lazo esencial entre economía, propiedad y familia. Los tres términos son necesarios y solidarios entre sí para comprender como la polis en cuanto totalidad compleja⁷⁸ intentaba alcanzar la autarquía material. La introducción del prefijo *bios* permite enunciar en toda su claridad la esencialidad de la economía, satisfacer las necesidades materiales de vida. El *bios económico* expresa no solo la administración doméstica de una unidad familiar (la casa más las propiedades), sino el conjunto de relaciones sociales, morales y de intercambio que se daban entre el conjunto de ciudadanos en su esfera doméstica en cuanto individuos privados. Este concepto expresa también la condición gregaria del ser humano, el hombre es ante todo un ser de la familia, y la vida familiar tiene como finalidad primaria procurarse lo necesario para vivir, y ese es el sentido capital de economía en la polis en tiempos de Aristóteles. El hombre es un *zoön oikonomikon*, un animal económico, cuya labor esencial se vincula con el cultivo de la tierra como una actividad moralmente valorada. Sin familia y sin propiedad es imposible vivir, por lo tanto este *zoön oikonomikon* es ante todo un administrador de las relaciones familiares y de los bienes de propiedad. En conclusión, el *bios económico* es el espacio de relaciones materiales, simbólicas y morales dónde el hombre adquiere su identidad económica como propietario y como jefe familiar; en definitiva se trata del lugar de constitución pre-política del individuo. Si el ciudadano es ante todo aquel a quien le está permitido compartir el poder deliberativo y judicial⁷⁹, entonces podemos afirmar que lo característico de este es el empleo de la palabra, del diálogo, de la participación en el debate. En definitiva el ciudadano es un animal que habla pero que no trabaja. Es la superación de su existencia como *animal económico*, la que permite la emergencia del *animal político*. En otras palabras, es la independencia, con mayor o menor grado de éxito según las circunstancias históricas y el régimen político, del *bios económico* lo que permite concebir la emergencia del sujeto deliberativo.

Si el fin de la política es la realización del bien humano supremo, la felicidad; tal fin es alcanzable en relación a una forma concreta de organización del *bios económico*; y por lo tanto, la transformación de este entraña consecuencias en la organización

⁷⁸ Sobre la idea de la polis como totalidad compleja, véase mi artículo “Hacia un análisis organizacional de la política. La polis griega en el pensamiento de Aristóteles como sistema complejo”.

⁷⁹ Pol, III, I, 1275b.

política. Las condiciones sociohistóricas de la polis hicieron posible que un conjunto de individuos a través de la posesión de la tierra, el cultivo de la misma, el desarrollo de la vida familiar y la utilización de esclavos (junto con otras formas de trabajo no libre) se separaran de su condición de *animal económico*, y volcaran su praxis al ámbito público. La emergencia de un conjunto de actividades productivas, tales como el desarrollo del comercio, la usura, el intercambio, la acumulación de dinero, que originalmente no se identificaban con la actividad económica, implicaron un jaque radical a la organización del *bios económico* de la polis y por lo tanto una amenaza real a la forma de vida colectiva y organización política que aquella entrañaba.

Finalmente, debemos terminar con un nuevo comienzo: ¿quién posé qué, cómo lo utiliza y cuál es su importancia política? Esta pregunta fundamental apunta al nudo gordiano de la relación entre las formas de posesión y utilización de la propiedad y la forma de organización política de la ciudad. Pero un ensayo de respuesta a esta pregunta está más allá del alcance de este artículo⁸⁰.

Bibliografía

Arendt, Hannah (2005a), *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 1ª, 2ª reimpresión.

Arendt, Hannah (2005b), *¿Qué es la política?* Buenos Aires, Paidós, 1ª edición.

Aristóteles (1985), *Ética Nicomáquea*, traducido por Julio Pallí Bonet, Madrid, Gredos, *Biblioteca Clásica*.

Aristóteles. (1994a), *Metafísica*, traducido por Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos *Biblioteca Clásica*, 1ª edición.

Aristóteles. (1994b), *Tratados de Lógica (Organon)*, traducido por Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 2ª reimpresión, 1ª edición.

Aristóteles (1999a), *Política*, traducido por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza, 1ª reimpresión, 1ª edición, *Clásico de Grecia y Roma*.

Aristóteles (1999b), *Política*, traducido por Manuela García Valdés, 2ª reimpresión, 1ª edición, Madrid, Gredos, *Biblioteca Clásica*.

Aristóteles (2004), *Acerca del alma*, Buenos Aires, Losada.

Austin, Michael; Vidal-Naquet, Pierre (1986), *Economía y sociedad en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 1ª edición.

⁸⁰ Para abordar este tema véase mi artículo “Ciudadanía y propiedad en Aristóteles”.

Bateson, Gregory (1998), *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1ª edición.

Corominas, Joan (1976), *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*, Madrid, Gredos, 1ª reimpresión, 3ª edición.

Finley, Moses (2003), *La economía de la antigüedad*, México, Fondo de Cultura Económico, 3ª edición.

Foucault, Michael (1992), *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones la Piqueta, 3ª edición.

Gallant, Thomas W. (2003), “Los hogares antiguos y su ciclo de vida”. En: *El mundo rural en la Grecia antigua*, editado por Julian Gallego, Madrid, Akal.

Gallego, Julian (2003), “La historia agraria de la Grecia antigua: una introducción a las interpretaciones recientes”. En: *El mundo rural en la Grecia antigua*, editado por Julian Gallego, Madrid, Akal.

Guthrie, W.K.C. (1993), *Historia de la filosofía griega*, traducido por Alberto Medina González, Madrid, Gredos, Vol. VI, 1ª edición.

Heller, Agnes (1998), *Aristóteles y el mundo antiguo*, Barcelona, Ediciones Península, 2ª edición.

Keyt, David (2005), “Aristotle and Anarchism”. En: *Aristotle's Politics Critical Essays*, editado por Richard Kraut; Steven Skultety, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Kitto, H.D.F. (2005), *Los griegos*, Buenos Aires, EUDEBA, 1ª reimpresión, 19ª edición.

Kraut, Richard (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, New York, Oxford University Press, 1ª edición.

Laclau, Ernesto (1996), *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1ª edición.

Laclau, Ernesto (2002), *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición.

Miller, Fred D. (2005), “Property Rights in Aristotle”. En: *Aristotle's Politics Critical Essays*, Kraut, Richard y Steven, Skultety (editores), Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Moreau, Joseph (1972), *Aristóteles y su escuela*, traducido por Marino Ayerra. *Colección Temas/Filosofía*, Buenos Aires, EUDEBA, 2ª edición, 1979.

Morin, Edgar (1998), *El Método IV, Las ideas*, traducido por Ana Sánchez, Madrid, Cátedra. Colección Teorema, *Serie Mayor*, 2ª edición, Vol. IV.

Morin, Edgar (1999), *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1ª edición, 2001.

Morin, Edgar (2003), *El método V, La humanidad de la humanidad*, traducido por Ana Sánchez, Madrid, Cátedra, Colección Teorema, *Serie Mayor*, 1ª edición, Vol. V.

Mulgan, Richard (1977), *Aristotle's Political Theory. An introduction for students of Political Theory*, Great Britain, Oxford University Press, 1ª edición.

Ricoeur, Paul (1996), *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1ª edición.

Romero, José Luis. (1999), *Estudio de la Mentalidad Burguesa*, Madrid, Alianza, 3ª reimpresión, 1ª edición.

Saussure, Ferdinand de (1978), *Curso de Lingüística General*, traducido por Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 17ª edición.

Ste. Croix, G.E.M. de (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, traducido por Teófilo de Lozoya, Barcelona, Crítica, 1ª edición.

Wood, Ellen Meiksins (2003), “La polis y el ciudadano-campesino”. En *El mundo rural en la Grecia antigua*, editado por Julian Gallego, Madrid, Akal.

Artículo recibido: 21/04/08

Aceptado para su publicación: 30/03/09