

PUBLICACIONES DEL INSTITUTO CARO Y CUERVO

LXXXIV

---

ARISTÓTELES DE ESTAGIRA

# POLITEIA

(LA POLÍTICA)

PRÓLOGO, VERSIÓN DIRECTA DEL ORIGINAL GRIEGO Y NOTAS

POR

MANUEL BRICEÑO JÁUREGUI, S. J.

ESTUDIO PRELIMINAR E INTRODUCCIONES

POR

IGNACIO RESTREPO ABONDANO



BOGOTÁ

1989

## LIBRO PRIMERO

1252a 1. Toda *polis*<sup>1</sup> es, en alguna manera, una comunidad<sup>2</sup>. Y pues vemos que toda comunidad es instituida en vista de un bien (los hombres obran siempre por lo que les parece bueno), es claro que todas tienden a

---

<sup>1</sup> Los griegos tienen dos palabras para designar la ciudad: **ἄστυ**, que indica el lugar de residencia, en sentido material (*Il.*, 17, 144, etc.), y se opone a **πόλις**, que originalmente significaba la fortaleza (*akro-polis*, *Il.*, 6, 88, etc.) a cuyos pies se extendía la *asty* (*Tuc.*, 2, 15). Con el tiempo, sin embargo, *polis* viene a indicar el cuerpo cívico, la *comunidad política organizada, tomada en su totalidad*, que incluye a los residentes en la *asty* y en sus aldeaños, los cuales acuden a ella para tratar de negocios y asuntos políticos (ARIST., *Pol.*, 1276 a). O, más exactamente, un número *limitado* de ciudadanos suficiente para *vivir bien*, dentro de los límites de un *territorio común*, con *autarquía, libertad y autonomía*, en *obediencia a las leyes*, como a lo largo de estos libros explicará Aristóteles: esto es lo que entienden los griegos cuando dicen *polis*. Más aún, aquella que constara de un número muy grande de ciudadanos no sería una *polis*; porque *polis* es una **κοινωνία πολιτῶν πολιτείας** (3, 3, 1276 b 1); y una *politeia* no puede fácilmente existir en una *polis* muy extensa, pues en ella no puede con facilidad haber magistrados, y una *politeia* implica la existencia de magistraturas (4, 1, 1289 a 15). *Politeia* es la fuente de "plenitud con relación a una vida buena" (1326 b, 3), W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, pág. 346. En cambio, la palabra castellana *ciudad*, de origen latino (*civitas*), no abarca para los lectores de hoy todas esas características. Por eso, en la presente versión, mantendremos el vocablo original *polis*. Cfr. W. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 41 y ss.

Sobre el desarrollo histórico de la *polis* griega, puede consultarse W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 68-78; y *Cambridge Ancient History 2* (CAH), vol. III, cap. XXVI.

<sup>2</sup> Traducimos **κοινωνία** por *comunidad*, de significación más amplia que *asociación*. De hecho el término original tiene varios significados y, por consiguiente, diversas interpretaciones: intercambio de relaciones, comunicación, comercio, participación, sociedad, etc. Aristóteles parece haber sido el primero, entre los griegos, en determinar el concepto de *polis* como *Koinonía*, y quien definió su sentido, en cuanto se compone de gobernantes y gobernados según normas fijas (cfr. *Eth. Nic.*, 5, 8, 1133 a; 9, 12, 1172 a; 1, 2, 1253 a). La comunidad política es una asociación de *iguales y pares* (*Pol.*, III, 6, 1279 a); por consiguiente, el *político* que maneja los asuntos

un bien; pero al principal de todos [tiende], con mayor razón, la más poderosa de todas, que abarca a las demás. Esta es la llamada *polis* y comunidad política.

Equivocados andan quienes opinan que político, rey, jefe de familia y amo [de esclavos]<sup>3</sup> son lo mismo. (Se imaginan que en el número mayor o menor está la diferencia, y no que es específica. Por ejemplo, si manda sobre pocos [se denomina] amo, sobre muchos, jefe de familia, sobre mayor número, político o rey; como si no hubiera diferencia entre una casa grande y una *polis* pequeña; y entre político y rey: cuando manda uno solo es rey, y cuando —según los principios de la ciencia política— uno gobierna y es a su turno gobernado, es político. Pero eso no es verdad.) Lo cual aparecerá claro considerando el asunto conforme al método [de análisis] que seguimos nosotros.

Como en otras [ciencias] el compuesto debe resolverse hasta los [elementos] simples, (hasta las partes mínimas del todo), así también considerando examinaremos analíticamente de qué [elementos] se compone la *polis*. Y sobre todo [comprenderemos] mejor qué diferencia existe entre ellos, y además si es posible obtener una [visión] sistemática de cada uno de los [aspectos] mencionados.

2. Quien, pues, así considerara las cosas desde el comienzo, en [este y] otros campos, vería en ellas excelentes [conclusiones].

---

de la *polis* no es más que un *primus inter pares*; por eso difiere esencialmente de un rey, de un jefe de familia, o de un amo de esclavos. Cfr. R. G. MULGAN, *Aristotle's Political Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1977, pág. 140.

<sup>3</sup> Aquí alude Aristóteles a Platón, quien (*Pol.*, 258 e-259 a) contrapone cuatro categorías de personas: el *político*, el *rey*, el *jefe de familia* y el *amo de esclavos*. La traducción no puede hacerlo en forma clara. Acudamos al original: *πολίτικος* es quien maneja los asuntos de una comunidad política de miembros iguales y semejantes, el cual, por ser igual a los demás, se diferencia esencialmente del βασιλικός o monarca autócrata de un reino; el *οικονομικός* es el jefe de una familia y el administrador de sus bienes, mientras que el δεσποτικός es el amo de un cierto número de esclavos.

En primer lugar, debe haber una unión [por parejas] en los seres que no pueden existir sin los otros, como el macho y la hembra para la perpetuación de la especie (no con intención deliberada sino por impulso natural, como en los demás animales y plantas, de dejar en pos de sí una [imagen] de sí mismos).

Y por naturaleza [uno] manda y [otro] obedece para la supervivencia. Quien con la inteligencia es capaz de prever está naturalmente destinado a ser amo, y quien tenga fuerza corporal para realizar [lo planeado por aquél] es, por naturaleza, esclavo; por eso hay un interés [mutuo] entre amo y esclavo.

<sup>1252b</sup> La naturaleza, sin embargo, hace distinción entre mujer y esclavo (la naturaleza no hace nada mezquino, como los forjadores del cuchillo delfico<sup>4</sup>, sino para un fin: y esto porque cada instrumento es mucho mejor cuando se le destina a un [uso] único y no a muchos). Mas entre los bárbaros la mujer y el esclavo ocupan posición idéntica. La razón es que entre ellos no existe un amo natural, sino que su comunidad [es] de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas que

"es razonable que los griegos imperen sobre los bárbaros"<sup>5</sup>

considerando bárbaro y esclavo como una ecuación natural.

De estas dos sociedades resulta primero la familia. Hesíodo está en lo cierto cuando afirma que

"lo primero es la casa, la esposa y el buey para el arado"<sup>6</sup>,

<sup>4</sup> Se utilizaba otrora para múltiples servicios, sagrados y vulgares (cfr. Hesiq., *Lex.*, s. v. *Δελφικὴ μάχαιρα*).

<sup>5</sup> EURÍP., *Ifig. en Ául.*, 1400; *Hel.*, 276.

<sup>6</sup> *Los trabajos y los días*, 405.

porque el buey es el servidor del pobre. La comunidad establecida por la naturaleza para satisfacer las necesidades cotidianas del hombre es la familia, a cuyos miembros denomina Carandas<sup>7</sup> "partícipes de panera", y Epiménides de Creta<sup>8</sup>, "compañeros de comedero" [o comensales]. El primer [resultado] comunitario de varias familias, [unidas] no ya por las necesidades cotidianas, es la aldea. Y, a su vez, la estructura natural de la aldea parece ser la de una colonia de familias [constituida] por los hijos y los hijos de los hijos, "amamantados — como dicen unos — con una misma leche". Toda casa es regida por el más anciano, como las colonias, por tener la misma sangre. Por esta razón las *polis* fueron originariamente gobernadas por reyes, como todavía [las de] los bárbaros: porque se formaron de gente regida por monarcas. Es lo que Homero dice [de los Cíclopes]:

"cada cual da leyes a sus hijos y a sus esposas"<sup>9</sup>,

porque vivían dispersos, como en los viejos tiempos. Que los dioses tienen un rey afirman los mortales, basados en que estos mismos son y fueron antaño gobernados por monarcas, y como los imaginan con figura corporal, así [los creen] viviendo como los hombres.

---

<sup>7</sup> Aristócrata, legislador de Catania (Sicilia), su ciudad natal (siglo VI a. C.), y de otras colonias Calcídicas. Su nombre suele a veces asociarse al de Zaleuco, como lo hará el propio Estagirita más adelante (1274 a-b). Parece que sus leyes abarcan todas las actividades de la vida. No es seguro que haya establecido ninguna nueva *politeia* (cfr. DIOD. SIC., 12, 11-19). Véase libro II, nota 148.

<sup>8</sup> Poeta, adivino, taumaturgo. La leyenda le atribuye de 157 a 299 años de edad, y en cierta ocasión, un sueño que le duró prodigiosamente cincuenta y siete (DIÓG. LAERC., 23, 44 s.). Según Platón (*Leyes*, 1, 642 d), Epiménides se halla en Atenas hacia el 500 a. C. profetizando y librándola de una plaga; según otros (ARIST., *Athen. Pol.*, 1 s.), hacia el 600 a. C. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 112-113.

<sup>9</sup> *Od.*, 9, 114-115. También es citado por las *Leyes* de Platón (3, 680) y en la *Ética a Nicómaco* del Estagirita (9, 9, 1169 b).

La comunidad perfecta de varias aldeas es la *polis*, que tiene, por así decirlo, el más alto grado de autarquía<sup>10</sup>: se forma para vivir y existe para vivir bien. Luego toda *polis* es [una asociación] natural, ya que también [lo son] las sociedades primitivas [que les dieron origen]. Aquélla es la coronación de éstas, y su naturaleza es [ella misma un] fin. Porque decimos que [nada] llega a su pleno desarrollo, por ejemplo, un hombre, un caballo, una familia [si no es siguiendo su proceso] natural. [Ahora bien,] la meta y el fin de una cosa es lo mejor, y precisamente autarquía es [ambas cosas], el fin y lo mejor.

<sup>1253</sup> a De lo dicho se deduce con evidencia que la *polis* existe en la naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político<sup>11</sup>. Quien, pues, por su naturaleza —y no por accidente— [carece] de *polis* es o un loco, o un [ser] superior, o un individuo como [aquel] a quien condena Homero, [como alguien]

<sup>10</sup> *Autarkeia* podría traducirse *autosuficiencia*, y es lo común. Pero esa voz castellana no da la idea de una *perfecta libertad* y *autonomía*, en lo concerniente a lo necesario (*Pol.*, VII, 4, 1326 b) y a la vida feliz (III, 9, 1280 b). Pues *autarquía* "es lo que por sí solo hace la vida digna de ser vivida y libre de toda necesidad" (*Eth. Nic.*, I, 5, 1097 b). Esto sólo puede pensarse de la *polis* cuando ésta es independiente de cualquier poder exterior, aun cuando no sea político; y disfruta de suficiencia económica propia (véase EHRENBERG, *The Greek State*, pág. 95). Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, pág. 119. Por consiguiente, traducir *autarkeia* por *autosuficiencia* nos parece, cuando menos, deficiente: digamos *autarquía*.

<sup>11</sup> La expresión *ζῷον πολιτικόν* que, a la letra, se traduce *animal político*, más exactamente corresponde a "hombre nacido para asociarse políticamente" (ARIST., *Eth. Nic.*, I, 7, 6), "ser, atado a la vida de la polis", "a la comunidad tanto urbana como política" (véase EHRENBERG, *op. cit.*, pág. 6). "Extraño sería —comenta en otro lugar el Estagirita (*Eth. Nic.*, 9, 9, 1169 b)— tener todos los bienes del mundo en la soledad: el hombre es un ser destinado a una sociedad política, y su naturaleza es vivir con otros". No obstante, en otro pasaje de la misma *Ética* (8, 14, 1162 a) agrega que "por su naturaleza el hombre está más destinado aun al matrimonio que a la asociación política, puesto que la familia es anterior y más necesaria que la *polis*".

"sin familia, sin ley y sin hogar" <sup>12</sup>,

que por naturaleza no ama sino la guerra, una ficha indefensa en un juego [de mesa] <sup>13</sup>. [La razón de] que el hombre [tenga] más de animal político que toda abeja o cualquier animal gregario [es] evidente. La naturaleza, como hemos dicho, no hace nada sin algún propósito y el hombre [es] el único de los animales dotado de palabra. El mero sonido es indicación de placer o dolor, que pertenece también a los otros animales (su naturaleza los capacita para percibir el placer y el dolor y significarlo a los demás). Pero el lenguaje sirve para expresar aquello que es conveniente o nocivo, lo justo o lo injusto. Y es característico del hombre frente al resto de animales, que él solo tenga percepción del bien y del mal, de lo justo y lo injusto, y otros valores; pues bien, la común [posesión] de estos [es lo que] forma casa y *polis*.

Además la *polis* tiene por naturaleza prioridad sobre la familia y sobre cualquier particular entre nosotros, ya que el todo es necesariamente primero que las partes: y si todo el cuerpo se destruye no habrá ni pie ni mano, si no es por homonimia, como quien habla de una [mano] de piedra (que muerta será lo mismo). Los objetos se definen por su función y capacidad, de modo que en dejando de ser [lo que eran] no serán ya idénticos, sino sólo homónimos.

<sup>12</sup> *Il.*, 9, 63; cfr. *Eth. Nic.*, 10, 7, 1177 b; cfr. *Il.*, 5, 890 s.

<sup>13</sup> Alusión a un juego de mesa (*παισιόν*) de entonces. El tablero está dividido en treinta y seis escaques o pequeños cuadros, cruzado por una línea central, denominada *τέρα γραμμῆ*. En el palacio de Cnossos, en Creta, se encontró uno por el estilo (cfr. *The Oxford Classical Dictionary* [1970], art. *Games*). Las piezas de pedrezuelas ovaladas deben combatir más, a medida que van quedando desprotegidas (cfr. *PLAT., Rep.*, 604 c; *EURIP., Fragm.*, 360, 9; *Suplic.*, 409; *ARISTÓF., Eccl.*, 987, etc.). Los romanos denominan este juego *ludus duodecim scriptorum*. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 121 y ss.

Es evidente, decíamos, que la *polis* existe por naturaleza y es primero que el individuo; y como éste aisladamente no es autárquico, viene a ser como la parte en relación con el todo. Mas quien es incapaz de vivir en sociedad o no necesita nada porque es autárquico, [ése] es una bestia, o es un dios. Pero no es parte de la *polis*.

La naturaleza ha infundido en todos los mortales un impulso de sociabilidad: quien primero estableció [una *polis*] fue el mayor de los benefactores.

Como el hombre que ha alcanzado el [pleno] desarrollo es el mejor de los animales, así también es el peor de todos cuando se independiza de la ley y de la justicia. La injusticia armada es peligrosísima: y el ser humano está naturalmente equipado con armas al servicio de la inteligencia y de las virtudes, pero que puede usar para los fines peores. Por eso, si no tiene virtud, es el más profano y salvaje, el más voluptuoso y glotón. La justicia está ligada a la *polis*, [tiene un valor político], porque la [administración] de la justicia, que no es sino la determinación de lo que es justo, es la regla de la comunidad política.

1253b 3. Del análisis resulta claro cómo está constituida la *polis*. Vamos ahora a tratar de la administración doméstica<sup>14</sup>, puesto que toda *polis* se compone de familias. Las partes de esta administración corresponden a las personas que constituyen la casa, y la casa completa [incluye] esclavos y libres. Ahora bien, como deben

---

<sup>14</sup> El término griego *oikonomia* (que en castellano da *economía*, con un sentido ya muy específico en la sociedad actual) significa literalmente el arte del gobierno doméstico, es decir, el manejo de la casa, de la familia, de la labranza, de la mayordomía. Esa *economía*, como se precisa en el texto, comprende cuatro partes: a) las relaciones entre los esposos, b) entre el padre y los hijos, c) entre el amo y los esclavos, d) las que se refieren a las cosas materiales o de subsistencia. *Economía* tiene, a veces, un sentido más general, político, aun cuando el indicado es el más ordinario. Por eso lo hemos traducido —y así lo conservaremos a lo largo de estos libros— como *administración doméstica*; pero en el texto original Aristóteles emplea siempre la palabra *oikonomia*.

examinarse primero los elementos más simples, que en una casa son amo y esclavos, marido y mujer, padre e hijos, hemos de considerar cada una de estas tres relaciones y cómo deben ser: es decir, las [relaciones] heril, marital (no existe [en griego] un término [preciso] que exprese la unión de marido y mujer) y procreadora (no tenemos una palabra adecuada para esta idea)<sup>15</sup>. Hay una [cuarta relación], además de aquellas tres, que también examinaremos; la cual es una parte que para unos [pertenece simplemente] a la administración doméstica, [mientras que] para otros es la parte más importante de ella —habrá que ver qué es—: me refiero a la llamada crematística.

Hablemos ante todo del amo y del esclavo sin perder de vista las necesidades de la vida práctica, procurando en estas relaciones llegar a un punto de vista mejor que los actuales. Hay quienes opinan que el ejercicio [de la autoridad] del amo requiere un conocimiento [especial], y que por otra parte la administración doméstica, el control de los esclavos, la autoridad del gobernante y la del monarca son una misma cosa, como ya se dijo. Para otros el control de esclavos es antinatural (pues la distinción del esclavo y libre es meramente convencional, no natural): es, por consiguiente, injusta, porque es violencia<sup>16</sup>.

4. La propiedad es parte del gobierno de la casa, y el arte de adquirir una propiedad pertenece a la administración doméstica. (Es imposible que uno pueda vivir, y [menos] vivir bien, sin los elementos necesarios.)

---

<sup>15</sup> En griego, las palabras correspondientes a "conyugal", *σύζευξις*, "engañado" (PLAT., *Leyes*, 930 b) y "procreadora", *τεκνοποιητικὴ [κωινονία]*, "engendradora de niños", no indican de manera clara la naturaleza de su poder, como subdivisión de la administración doméstica. Sobre el término, que designa la cuarta relación, es decir, la *crematística*, véase en la nota 23 la explicación.

<sup>16</sup> Para el propio Platón (*Leyes*, 777 b), la admisión de la esclavitud institucionalizada ofrece numerosas dificultades.

Como en las artes de una esfera determinada se necesitan los instrumentos apropiados, si se quiere realizar una obra, lo mismo en la administración doméstica. Mas los instrumentos unos son inanimados, otros animados. (Por ejemplo, para el timonel hay uno sin vida —el timón—, otro vivo —el vigía—; el subordinado, en cualquier actividad es una especie de instrumento.)

De igual manera la propiedad es un instrumento [útil] para la vida, la posesión es la suma de tales instrumentos; el esclavo un artículo vivo de la propiedad, el subordinado un instrumento que tiene precedencia a los demás. Si fuera posible que cada instrumento realizara el trabajo propio obedeciendo a una voz de mando o anticipándose inteligentemente, como las estatuas de Dédalo o los trípodés de Hefesto<sup>17</sup>, los cuales —según el poeta —

"por propio acuerdo participan en las asambleas de los dioses"<sup>18</sup>;

1254a si las lanzaderas tejieran solas y los plectros las cítaras tañeran, entonces ni los patronos necesitarían obreros ni esclavos los amos.

---

<sup>17</sup> Dédalo es artista e inventor legendario de los tiempos arcaicos. Nacido en Atenas, viaja a Creta donde hace prodigiosas obras de habilidad artística, como el célebre laberinto del Minotauro, la estatuilla de Afrodita, la silla para esta diosa en la Acrópolis, las alas artificiales para sí y para su hijo Ícaro, y mil cosas más. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.* I, pág. 138.

El gran mérito de Dédalo es el de haber intentado expresar el movimiento en sus estatuas por las variadas actitudes de los brazos y las piernas, lo cual representa un inmenso progreso sobre la estatuaria egipcia. Antes de él, los escultores no sabían más que aplicar los brazos como al cuerpo y juntar las piernas una con otra.

Por su parte, Hefesto, divinidad del fuego, de la herrería y de las forjas, realiza obras de arte espléndidas en su género (*Il.*, 18, 373 s.; *Od.*, 7, 21 s.), como el escudo de Aquiles, el cetro de Agamenón (*Il.*, 2, 101 s.), y otras.

<sup>18</sup> *Il.*, 18, 376.

Mas los instrumentos de los que hablamos son instrumentos de producción, en cambio la propiedad es para la acción. Fuera del empleo, algo más se hace con la lanzadera, en cambio con un vestido o con un lecho nada más que el uso. Por otra parte, como la producción y la acción son diferentes, y ambos necesitan instrumentos [propios], éstos tienen asimismo su correspondiente diferencia. Pero la vida es acción y no producción, luego el esclavo es un servidor para la acción. Se habla de propiedad [en el sentido de] parte nada más: pero lo que es parte no lo es tan sólo de otra [cosa], sino que [lo es] enteramente de otra [cosa]. Lo mismo sucede con la propiedad. El amo es amo del esclavo, pero no es nada de éste; en cambio el esclavo no es sólo esclavo del amo, sino que [pertenece] enteramente a él.

Vemos, pues, claro cuál es la naturaleza y capacidad del esclavo: quien siendo hombre no se pertenece naturalmente a sí mismo sino a otro, ése es por naturaleza esclavo, y quien siendo hombre es de otro, es artículo de propiedad en cuanto hombre. Propiedad es instrumento de acción, separable [del dueño].

5. Pero ¿existe [acaso] alguien destinado por la naturaleza a ser esclavo, para quien semejante condición sea justa y conveniente? o, [mejor], ¿toda esclavitud es contra la naturaleza? Examinémoslo. La respuesta no es difícil desde los puntos de vista racional y empírico.

Que unos manden y otros obedezcan es algo no sólo inevitable sino conveniente, y ya desde el momento de nacer unos [seres] son marcados para la sujeción, otros para el mando. Hay [también] muchas clases de gobernantes y de subditos (el mejor gobierno es siempre el que tiene mejores subditos, por ejemplo, mejor [el gobierno sobre] hombres que [sobre] fieras; la obra es mejor cuando es hecha por mejores obreros; cuando uno manda y otro obedece se está haciendo una obra [común]). En todo caso, en un compuesto formado de

partes, sean continuas o discretas, aparece clara la distinción entre el rector y el regido. Dualidad que existe por virtud de la naturaleza en los seres vivos: aun en los objetos inanimados hay un principio gobernador, como el de la armonía [musical]. Mas nos estamos tal vez alejando del tema.

El ser vivo, primero que todo, consta de alma y cuerpo: de los cuales uno por naturaleza es el que gobierna y el otro el gobernado. Pero examinemos qué pretende la naturaleza en las cosas conformes con su condición natural no corrompida. Debemos, [por consiguiente], estudiar al hombre en el estado más perfecto tanto de cuerpo como de alma, pues aquí es donde se puede ver claro: [porque] en las naturalezas viciadas o corrompidas podrá a veces parecer que el cuerpo  
1254b domina al alma precisamente por estar en pésimas condiciones o contra natura.

Es posible ver, pues, como decimos, en los seres vivos un orden despótico y [otro] político: el alma impera sobre el cuerpo con autoridad de déspota, la inteligencia sobre los apetitos en [forma] política o regia. Y es evidente que el gobierno del alma sobre el cuerpo, como el de la inteligencia y del elemento racional sobre el afectivo, es natural y conveniente; mas la igualdad o la relación inversa [de los dos] es siempre a todos perjudicial. [Como] en los otros vivientes, [acontece] lo mismo con el hombre. Los [animales] domésticos tienen mejor naturaleza que los salvajes y les conviene más ser manejados por el hombre, porque esto los preserva. El macho, por su parte, es por naturaleza superior, la hembra inferior, el uno debe mandar, la otra obedecer: principio que por necesidad se extiende a toda la creación.

Donde, pues, existe tal diferencia como la del alma y el cuerpo, el hombre y la fiera (tal el caso de aquellos cuyo oficio es el servicio corporal, y es el mejor que

pueden desempeñar), éstos son por naturaleza esclavos, y nada mejor hay para ellos, según lo dicho, que vivir bajo la autoridad del amo. Aquél es por naturaleza esclavo que puede ser propiedad de otro (precisamente por eso lo es), lo mismo que quien participa de razón suficiente para entenderla, pero sin disfrutarla. Los demás animales no captan la razón, obedecen simplemente a sus instintos. En el empleo [que hacemos de ellos] es mínima la diferencia: unos y otros sirven con su cuerpo a las necesidades de la vida, digo, los esclavos y los animales domésticos.

Ahora bien, la naturaleza misma ha hecho distinción entre el cuerpo de los hombres libres y el de los esclavos, dando a éstos fuerza para los trabajos serviles, haciendo erguidos a aquéllos, poco útiles para las labores físicas, pero bien capaces de la vida cívica (vida que, en su desarrollo, se divide en las artes de la guerra y de la paz). Ocurre, sin embargo, muchas veces el fenómeno contrario: existen esclavos con cuerpo [de hombres libres], y hay [libres] pero con alma de esclavos. Pues es obvio que si los seres humanos se diferenciaran unos de otros sólo en la [forma] corporal, como las estatuas de los dioses [se diferencian de nosotros], hemos de confesar evidentemente que la clase inferior debe ser esclava de la superior. Y si hay diferencia en el cuerpo ¡cuánto más en el alma! Pero la belleza del cuerpo se ve, mientras que la del alma no.

1255a Es claro, pues, que unos hombres son libres por naturaleza, y esclavos otros, y que por esta razón la esclavitud es conveniente y justa para éstos<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Esta frase es citada por el Ps. PLUTARCO, *Pro Nobil*, 6.

"Aristóteles — escribe M. Defourny — es el defensor de la esclavitud, pero es también el reformador. Combate las tesis brutales en virtud de las cuales todo hombre, pese a las más elevadas cualidades, pudiera ser esclavo. Ordena tratar a los esclavos con suavidad y dejarles la esperanza de la libertad. Si no condena la institución en sí misma, es porque cree en la necesidad demostrada y en la utilidad incontestable, aun para quienes la sufren.

6. No es difícil, sin embargo, mostrar que quienes defienden lo contrario tienen parcialmente razón. Esclavitud y esclavo se emplea en dos sentidos. Porque también existe esclavo y esclavitud por ley. La ley de que hablo es una especie de convención: que todo botín de guerra se supone pertenecer a los vencedores.

Muchos juristas la rechazan, como [si se tratara de] un orador que presentara una medida ilegal: detestan la noción de que, porque un hombre tenga la capacidad de hacer violencia y sea superior en fuerza bruta, pueda por eso subyugar y esclavizar a otro. Aun entre los filósofos hay diversidad de opiniones. El origen de la disputa y la razón de [la confusión de] los argumentos es éste: en cierta manera la virtud, cuando encuentra los medios, tiene la máxima [capacidad] de imponerse por la fuerza. Pero como el poder superior se halla siempre en la supremacía de lo mejor, luego — parece — que sin virtud no existe la fuerza<sup>20</sup>.

Pero la cuestión es si también está implicada la justicia. (Para poder distinguir aseguran unos que justicia es benevolencia, otros no, que es el gobierno del más fuerte.) Mas si nosotros enfrentamos por separado estos pareceres divergentes no tiene valor [persuasivo] ni con-

---

Esta creencia quizás no deja de tener fundamento para su época. En este caso, la falla de Aristóteles, su única falla, será el haber convertido en necesidad y utilidad absolutas y universales, una necesidad y utilidad históricas y temporales, salidas de un estado económico pasajero cuyas transformaciones ulteriores no previo" (*op. cit.*, págs. 37-38).

"Si Aristóteles hubiera conocido el 'maquinicismo' moderno, hubiera sin duda tenido otro lenguaje" (MARCEL PRÉLOT, *Aristote, La Politique*, [Paris], Edit. Gonthier, [1971], pág. 266).

<sup>20</sup> Al mencionar, líneas más arriba, una *medida ilegal*, el autor está aludiendo a la llamada *γραφὴ παρανόμων*, o sea, la acusación que puede formular cualquier ciudadano contra quien proponga a la asamblea popular (*ἐκκλησία*) una medida (*graphe*) considerada como opuesta (*para*) a las leyes (*nomon*) establecidas. Sobre la interpretación de todo este discutido pasaje, véase W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, págs. 150-152. También el párrafo siguiente, en su interpretación, es muy discutido y difícil. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, II, pág. 158, y E. BARKER, *op. cit.*, pág. 15 n. 3.

vence contra la alternativa de que el superior en virtud debe gobernar o ser amo.

Otros, aferrados, como creen, a un principio de derecho (porque la ley crea un estado de derecho) sostienen que la esclavitud [lograda] gracias a la guerra es justificada, pero al mismo tiempo se contradicen: porque, ¿y si la causa de la guerra es injusta? Nadie jamás afirmaría que sea esclavo quien sea indigno de serlo. Si este fuera el caso, personas de la más elevada alcurnia podrían llegar a ser esclavos, e hijos de esclavos, caso de ser capturados en guerra y vendidos. Por esto los griegos rehúsan llamarlos esclavos sino [que prefieren reservar el término] para los bárbaros. Así, pues, con tal lenguaje no quieren significar sino el esclavo natural, de que arriba hemos tratado. Hay que admitir, en resumidas cuentas, que unos son esclavos en cualquier parte del mundo, y otros jamás. Esto mismo se aplica a la nobleza. Los Griegos se consideran nobles a sí mismos no sólo en su patria sino en cualquier parte [de la tierra]; para ellos en cambio los bárbaros [son nobles] en su país de origen nada más, [dando a entender que] hay dos clases de nobleza y de libertad, absoluta una, relativa la otra. La *Helena* de Teodectes dice a propósito:

"A mí que soy por padre y madre  
de raigambre divina,  
¿quién a llamarme esclava  
jamás se atrevería?"<sup>21</sup>.

1255b Cuando esto dicen ¿no distinguen, por el bien y el mal, al libre y al esclavo, al noble y al villano? Piensan que, como los hombres y animales engendran hombres

<sup>21</sup> Fragm. 3 (Nauck 3). Teodectes (circa 375-334 a. C), discípulo y amigo de Platón, de Isócrates y del Estagirita, es orador muy pulido (Cíc., *Orat.*, 172), autor de farsas teatrales en verso y, como dramaturgo, compositor de 50 tragedias.

y animales, así de los buenos nacen los buenos. [Pero] la naturaleza de intento pretende esto, aunque no siempre tiene éxito.

Así vemos que hay cierto fundamento para las dos opiniones divergentes: que no siempre esclavos y libres son de tal condición natural, y que hay casos en que existe dicha distinción, siendo beneficioso y justo para unos el ser esclavos, para otros el ser amos, practicando aquéllos la sujeción, éstos la autoridad a que por naturaleza están destinados. Pero es evidente que el abuso de autoridad es perjudicial para las dos clases (por ser idénticos los intereses de la parte y del todo, del cuerpo y del alma); el esclavo, decíamos, es parte del amo, parte viva aunque separada físicamente; cuando tal relación es natural existe una amistad entre esclavo y señor, hay comunidad de intereses; y lo contrario, cuando se funda meramente en la ley y en la fuerza bruta.

7. De lo anterior concluimos que la autoridad del amo y la del magistrado no son una misma cosa, ni lo son las diferentes clases de gobierno, como algunos afirman. Hay una soberanía que se ejercita sobre subditos libres por naturaleza, y otra sobre esclavos naturales. La una se llama monarquía (uno solo gobierna una casa), la otra es política sobre [seres] libres e iguales.

Ahora bien, al amo no se le llama así porque posee una ciencia [determinada], sino por sus dotes intrínsecas; lo mismo se diga del esclavo y del ciudadano libre. Puede darse, sin embargo, una ciencia señorial y una ciencia servil. Esta última sería la de aquel Siracusano que ganó dinero enseñando a los esclavos sus deberes cotidianos, instrucción que puede extenderse a los oficios de la cocina y artes por el estilo. Servicios hay de todas clases, más o menos necesarios, más o menos honorables conforme reza el proverbio: "[hay] esclavos y esclavos, [como] señores y señores"<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> Fragn. 2, 492 (Kock).

Pero todas esas formas del saber son serviles. La ciencia del amo no se entiende con la compra de esos seres sino con su explotación, lo cual ni es gran cosa ni es un prodigio: simplemente debe saber mandar lo que el otro debe saber ejecutar. Por esto quienes pueden desahacerse de tales ocupaciones encomiendan semejante cargo a un mayordomo, para consagrarse ellos a la política o a la filosofía. El arte de adquirirlos, digo [de adquirirlos] justamente, difiere de los dos anteriores, por ser una especie de cacería o guerra.

Basta ya de la distinción entre amo y esclavo.

1256a 8. Hemos demostrado que el esclavo es parte de la propiedad. Estudiemos ahora, siguiendo nuestro método, la propiedad en general y la crematística. Primero, preguntémosnos si esta última es igual a la administración doméstica<sup>23</sup>, o es parte o instrumento de ella, y en el último caso, si es como la lanzadera al arte textil o la fundición de bronce a la estatuaría. (No son instrumentales de igual manera, pues la una provee de instrumentos, la otra de material; por material entiendo el elemento básico de que se fabrica un objeto, por ejemplo, la lana para el tejedor, el bronce para el escultor.)

Es evidente, pues, que la administración doméstica no es idéntica a la crematística: (ésta suministra el ma-

---

<sup>23</sup> Literalmente, *crematística* es tráfico de dinero, arte de adquirirlo en todas sus formas, lícitas o no (PLAT., *Gorg.*, 452 a.). Cfr. GEORGES D. CONTOGIORGIS, *La théorie des révolutions chez Aristote*, Paris, R. Pichón et R. Durant-Auzias, 1978, pág. 2 n. 2.

Para Aristóteles se presenta en dos formas: la primera tiene por objeto todo aquello que necesita una familia; la segunda, la acumulación de dinero. En el primer caso, forma parte de la *economía*; en el segundo, el nombre de crematística se le atribuye con un sentido restringido (cfr. J. AUBONNET, *op. cit.*, t. I, pág. 121 n. 1). Viene de *χρῆμα*, que significa necesidad, es decir, lo que uno necesita o usa. Suele tomarse generalmente, como en el segundo caso, para indicar no las formas correctas, sino las pervertidas, de adquirir ganancias monetarias.

Sobre el desarrollo histórico de los depósitos bancarios en Atenas y el negocio de la usura entonces, puede consultarse CAH 2, vol. VI, págs. 72-74. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 186-187.

terial, aquélla lo emplea; si no, ¿quién se encarga de administrarlo sino la economía?), pero ¿es parte de ella o es distinta? He aquí la cuestión. Porque si el crematista debe considerar dónde y cómo obtener dinero y propiedad, y si la propiedad y la riqueza incluyen muchas partes [diferentes], [averigüemos] primero si la agricultura es parte de la crematística o es un arte de otro género, y en general [investiguemos sobre] la preocupación [por los alimentos] y el [modo de] adquirirlos.

Igual que las maneras de subsistir son muchas, también son muchas las clases de vida tanto de animales como de hombres: no puede conservarse la vida sin alimento; la diferencia de la alimentación ha hecho diferente [el género de] vida de los animales. De las bestias unas son gregarias, otras esporádicas, según que mejor se adaptan al sustento, pues las hay carnívoras o frugívoras u omnívoras<sup>24</sup>. La naturaleza ha determinado sus costumbres para facilitarles la obtención del alimento. Mas como los gustos no son naturalmente iguales, — lo que agrada a uno disgusta a otro —, el [género de] vida de los carnívoros es bien distinto del de los frugívoros.

Lo mismo sucede con el hombre: y no es poca la diferencia. Los más indolentes son nómadas (el alimento lo obtienen, sin mayor esfuerzo, de los animales domésticos; y como en busca de pastos sus rebaños se mueven de sitio en sitio, así ellos se ven obligados a seguirlos, como si cultivaran una granja ambulante). Otros se mantienen de la cacería, y cambian según la

---

<sup>24</sup> Aristóteles emplea el término *σποραδικός*, que tiene el sentido de *disperso*, en cuanto que no vive en grupos. Por eso hemos conservado la palabra en su valor original. Para carnívoro, el griego dice *zoófago*; para hervívoro, *carpóforo*; para omnívoro, *pánfago*. Por parecer quizá un poco rebuscados en castellano, preferimos los vocablos latinos ya tan comunes.

caza, porque unos viven de la piratería<sup>25</sup>, otros que habitan cabe los lagos, pantanos y ríos o el mar, viven de la pesca, otros, finalmente, de las aves o de las bestias salvajes; la mayoría del suelo, de los frutos de la tierra.

1256b Tales son, más o menos, las maneras de subsistir de quienes ganan el pan con el trabajo productivo, y no por cambio ni mercadeo — [como son los] nómadas, ladrones, pescadores, cazadores, labriegos—. Hay también quienes de la combinación de oficios se ganan fácilmente la vida, supliendo con uno las deficiencias del otro: como el del pastor y el del ladrón, el del labriego y el del cazador, y así en otras cosas.

Tal facultad [para adquirir la subsistencia] es dada evidentemente por la naturaleza a todos los seres vivos desde que nacen hasta que acaban. Ciertos animales producen, junto con las crías, alimento suficiente para sostenerlas hasta que son capaces de valerse por sí mismas, como son los vermíparos [*escolecótocos*] o los ovíparos [*oótocos*]; los vivíparos producen en ellos mismos hasta cierto tiempo un [alimento] natural que se llama leche. De igual manera podemos deducir que, al nacer los animales, existen plantas destinadas a ellos y animales destinados al hombre, los mansos para su uso y alimento, los salvajes — si no todos, al menos la mayoría — para su sustento y ayuda, como [el suministro de] vestido e instrumentos que se sacan de ellos. Ahora bien, puesto que la naturaleza no hace nada en vano y sin

---

<sup>25</sup> La piratería terrestre y marítima era práctica común en los tiempos antiguos y, según parece, no moralmente reprochable. Aristóteles la considera con toda naturalidad como una de tantas formas de ganarse la vida (cfr. *Tuc.*, 1, 5), lo mismo que el pastoreo y la agricultura. Cfr. PLAT., *Leyes*, 823 b. Aristóteles no está pensando en los ladrones y salteadores de las sociedades civilizadas, que para él son utilidades vergonzosas y serviles, es decir, propias de esclavos (*αἰσχροκερδής, ἀνελεύθερος*), c injustas (*ἀδίκος*) (cfr. *Eth. Nic.*, 4, 3, 1122a; 5, 10, 1134a), sino en la piratería de los tiempos antiguos, a la manera de la *ληστεία* que aparece en los poemas homéricos, o la de los países salvajes — *ληστικὴ ἔθνη* —. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, pág. 170.

un fin, luego todo está hecho naturalmente por causa del hombre.

Y así el arte de la guerra es, en cierto sentido, un modo natural de adquisición (del cual la caza es una parte), que debe practicarse no sólo contra las bestias salvajes sino aun contra aquellos hombres que, destinados por la naturaleza a la sujeción, no lo aceptan, pues una guerra de esta clase es naturalmente justa.

Existe, pues, una manera natural de adquirir, que es parte de la administración doméstica, en cuanto que lo necesario para la vida está a nuestra disposición o debe almacenarse para utilidad de la comunidad política o de la familia. De estos elementos, a nuestro parecer, se amasa la riqueza verdadera. La cantidad de bienes suficiente para una vida próspera no es ilimitada, por más que diga Solón en un verso que

"de las riquezas no hay límite prescrito para el hombre"<sup>26</sup>.

Pero sí lo hay, como en las demás artes. Pues ningún instrumento de ningún arte es absoluto ni por el número ni por el tamaño; la riqueza es la suma de instrumentos [destinados a la administración] doméstica y de la *polis*. Existe, en conclusión, [puesto en práctica] por los que administran una casa y por los que [administran] una *polis*, un arte natural de adquisición; y hemos visto las razones.

1257 a 9. Hay otra variedad de adquirir, denominada, común y justamente, crematística<sup>27</sup>, responsable de la idea de que no existe límite a la riqueza y a la propiedad. Las afinidades mutuas llevan a unos a afirmar que [las dos formas de adquirir] son idénticas. Pero ni son lo mismo ni están más allá de la [anterior]. La una es

<sup>26</sup> Fragm. 1371 (Bergk); *Teognis*, 227.

<sup>27</sup> Véase la nota 23.

natural, la otra no, sino que por lo común es producto de la experiencia y de la habilidad.

Comencemos el análisis de esta manera: en todo artículo hay un doble uso, ambos pertenecientes al objeto como tal, pero no de la misma manera; el uno es propio, el otro impropio. En una sandalia, por ejemplo, el uso y la mercancía; ambos son empleos de la sandalia. Más aún, quien da una sandalia a quien la necesita, a trueque de dinero o de alimento, está de hecho utilizando la sandalia como sandalia, aun cuando no es este el fin propio, porque no se hizo para eso. Lo cual se aplica a las demás posesiones. El cambio existe, y desde el principio resulta de la circunstancia natural de que algunos tienen muy poco, otros más de lo debido (de lo cual resulta claro que el negocio de pequeñas ganancias<sup>28</sup> no forma [parte] naturalmente, de la crematística: pues es necesario [que el cambio] se limite a lo suficiente [para vivir]).

En la primera [forma de] comunidad (es decir, en la familia) es evidente que no hubo nada de esto; sólo comenzó cuando la sociedad fue creciendo. Los [miembros de la familia] tenían al principio todo en común; separados ya y divididos [participaban todavía] de muchas cosas y de otras que debieron intercambiar según las necesidades, igual que las [transacciones] en los pueblos bárbaros hoy día. Cambian lo útil por lo útil, y nada más; por ejemplo, dan vino por trigo, o viceversa, y así en otras cosas. Esta clase de permuta no es antinatural ni pertenece a la crematística (servía [simplemente] para satisfacer las exigencias de la autarquía<sup>29</sup> natural).

---

<sup>28</sup> El término usado por el autor (καπηλική [τέχνη]) señala el negocio de los pequeños mercaderes, de los vendedores ambulantes, como diríamos hoy.

<sup>29</sup> Véase la nota 10.

Del simple trueque nació otro con toda razón: al depender cada vez más de mercancías del exterior, pues importaban lo que les sobraba, inevitablemente hubo de introducirse la moneda<sup>30</sup>, ya que no era fácil transportar siempre los artículos naturalmente necesarios. Por lo cual [los hombres] convinieron en emplear para el tráfico algo que pudieran recíprocamente dar y recibir, algo que fuera a su vez útil y manejable para el logro de la vida —como hierro, plata y similares—, que al principio se midió por el tamaño y el peso pero que con el tiempo se acuñó con grabados, solucionando el problema de tener que medirlo: el cuño marcaba el valor.

1257b Instituida la moneda, del proceso necesario del cambio sobrevino otra forma de crematística, el negocio de pequeñas ganancias. Éste fue sin duda muy simple en los comienzos, mas con la experiencia se fue tecnificando [cuando los hombres descubrieron] cómo y dónde se obtiene mayor provecho.

La crematística tiene que ver ante todo con el dinero, según parece: su función es descubrir las fuentes de dónde acumular más y más. El arte de producir riqueza y dinero. Para muchos, riqueza es atesorar dinero, pues la crematística y el negocio de pequeñas ganancias tienen que ver con esto. Otros sostienen que el dinero acuñado es mera ficción, una simple convención, algo no natural, que si lo sustituyeran por otra cosa no tendría valor ni aprovecharía a propósito alguno del diario vivir. Una persona rica en monedas puede con frecuencia carecer del diario sustento. Absurdo es considerar riqueza

---

<sup>30</sup> La invención de la moneda se atribuye a los reyes de Lidia, en el Asia Menor, pocas décadas antes del año 600 a. C, pero es perfeccionada en el continente griego, donde unas cuantas monedas de plata reemplazan los "instrumentos" locales de metal. Éstas combinan dos cosas: el principio de que la forma de cualquier medio de cambio ha de ser de tipo convencional y figura inalterable, y las barras de los antiguos orientales de peso y contenido metálico fijos (cfr. ARIST., *Eth. Nic.*, 5, 5, 10-11, 14). Véase W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 185-186.

aquello que, por más que abunde, deja morir de hambre, como el Midas<sup>31</sup> de la fábula cuya súplica avara convertía en oro todo cuanto presentaban a sus ojos.

Unos tratan de buscar un concepto distinto de la riqueza y de la crematística, y tienen razón. La riqueza natural y la crematística son diferentes; aquélla pertenece a la administración doméstica, ésta consigue dinero, no de cualquier modo, sino con ganancia. Y parece tiene que ver con la moneda, porque ésta es el punto de partida y la meta del cambio. En cuanto a la riqueza que viene de la crematística, no hay fronteras: como no las hay en la medicina en relación con la salud, y así en las otras artes respecto a sus fines particulares (cada cual aspira a llegar a sus fines hasta el máximo). En cambio sí hay un lindero en los medios para lograr el fin (el fin siempre limita): así también en la crematística no hay linderos en lo que atañe al fin, siendo éste la riqueza y la adquisición de bienes. Al contrario de la crematística, la administración doméstica tiene un límite: pues [la ganancia ilimitada] no es el objeto de la administración doméstica. Por consiguiente, toda riqueza debe tener su límite, aunque de hecho vemos todo lo contrario: los traficantes todos tratan de acrecentar su caudal indefinidamente.

La causa [de esta confusión] es la afinidad entre las dos clases de crematística: el uso coincide, siendo uno mismo el instrumento; en cambio, el modo es un tanto diferente: en un caso, el fin es la acumulación; en el otro, varía. Por eso algunos llegan a creer que esta es la función de la administración doméstica, y la idea

---

<sup>31</sup> Rey legendario de Frigia de quien se cuenta que una vez, al encontrar borracho a Sileno —compañero de Dionisos, divinidad del vino y la embriaguez— le ofrece hospitalidad. En recompensa, Dionisos promete concederle realizar todos sus deseos. Ni corto ni perezoso, Midas le pide que todo aquello que toque se convierta en oro. Pero bien pronto ve, con pesar, que hasta los alimentos al contacto de su mano se convierten en ese precioso metal... (OVID., *Metamorf.*, 11, 90-145).

total de su vida es obligarse a mantener a salvo el capital o acrecentarlo hasta más no poder.

1258a

El fundamento de esta actitud es el afán simplemente de vivir, pero no el de vivir bien, y como son sin límites sus deseos, también el de las cosas que los estimulan. Aun los que anhelan una vida buena buscan los medios de obtener placeres corporales: y puesto que el disfrute de éstos parece depender de la propiedad, la crematística absorbe toda su energía, con lo cual aparece la segunda especie de crematística. El goce de estos hombres se cifra en el exceso. Por eso buscan el arte que produzca el exceso placentero; y al no encontrarlo por la crematística, ensayan otros medios empleando antinaturalmente sus capacidades. La valentía no tiene por objeto producir dinero sino confianza, como tampoco la estrategia ni la medicina, sino que de éstas es la victoria o la salud respectivamente. Pero mucha gente todo lo convierte en hacer dinero, como si éste fuera el fin y todo debiera conspirar a él.

Hemos considerado la crematística no necesaria, hemos visto su naturaleza, por qué causa la necesitamos, cuál es la necesaria, cómo se diferencia, cómo es una rama natural la administración doméstica en relación con las provisiones alimenticias, y, finalmente, cómo no es ilimitada, al estilo de la otra, sino que tiene límites.

10. Hemos hallado la respuesta al problema planteado al principio, de si la crematística pertenece o no a la administración doméstica y a la administración de la *polis*, pero debe contarse con ella. (Del mismo modo que la política no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza y se vale de ellos, así también esta [última] y la tierra, el mar o cualquiera otro elemento deben suministrar los alimentos.) Es entonces cuando el jefe [de familia] debe administrar lo que tiene a mano: como no es deber del tejedor hacer las lanas sino usarlas

y conocer cuál es útil y servible, cuál es mala e inapropiada. De no ser así, cómo la crematística forma parte de la administración doméstica y la medicina no: porque de seguro los miembros de una casa deben tener salud como deben tener vida u otra cosa necesaria. Es obligación de un jefe [de familia] o de un gobernante mirar por la salud [de todos], mas ésta no le corresponde a él sino al médico; lo mismo sucede con la propiedad, que en un sentido corresponde al jefe de familia y en otro no, sino a un arte auxiliar.

Principalmente atañe a la naturaleza — como decíamos antes— el suministrarla: porque es [propio] de la naturaleza, dar alimento al ser que nace y a toda cría le da alimento en sus padres. Luego la crematística, [que procede] de todos los frutos y animales, es siempre natural.

Dos formas hay, como acabamos de decir, de crematística: la del negocio de pequeñas ganancias y la de 1258b la administración doméstica: necesaria ésta y honorable; aquélla — la del comercio con ganancia — justamente censurada (por no ser natural sino a expensas de otros). Pero la más odiada, y con toda razón, es la usura que obtiene ganancias del dinero mismo y no del [uso para el] cual se introdujo. Éste se hizo para ser empleado en el intercambio, mientras que el préstamo hace crecer la prole ([en griego] llamamos *tokos* [prole] [a la usura], porque como los hijos [*tiktomena*] se parecen a los padres, así el interés engendrado por el dinero es dinero)<sup>32</sup>. Luego, de todas las maneras de ganar dinero ésta es la más antinatural.

<sup>32</sup> El sustantivo griego *τόκος* (del verbo *τίκτω* 'engendrar', 'parir', de donde el participio presente pasivo *τικτομήνα*, lo engendrado, los hijos) significa, como dice el texto, la prole y, metafóricamente, el producto del dinero, el interés, la usura. He ahí el juego de palabras. La malicia intrínseca del préstamo a interés proviene de la esterilidad congénita del dinero.

11. Baste ya lo dicho de la teoría: vengamos a lo práctico. Todos estos temas en teoría son discutibles, pero es menester [examinar] la práctica.

Las partes útiles de la crematística [natural] son: primero, conocimiento empírico de la hacienda, por ejemplo, qué ganado es más productivo, dónde y cómo, qué razas de caballos o bueyes u ovejas y cualesquiera otros animales (pues se requiere experiencia para saber cuáles rinden más que otros y en qué sitios determinados, ya que unos engordan mejor en ciertos lugares que otros); segundo, la agricultura, que puede ser de labranza o de plantío de viñas y olivos, o de apicultura, o de pesca y volatería, o toda clase de animales de que pueda esperarse provecho.

Estos son los elementos primeros de la crematística: respecto al intercambio, el primero es el comercio (se subdivide en tres: transporte marítimo, terrestre y venta: la diferencia está en el margen de seguridad o de provecho); el segundo es la usura; el último, el trabajo a sueldo (para obreros técnicamente calificados, o para la mera labor corporal, sin habilidad especial). Hay todavía una tercera especie de crematística, intermedia entre la primera y la última (que participa de la natural y del cambio), que también tiene que ver con la tierra y sus productos que sin ser frutos no carecen de provecho, como la tala de bosques y la minería en general. Ésta a su vez admite varias formas, pues de las minas se extraen muchos metales.

Hemos hablado en general de los numerosos modos [de adquirir]; una consideración detallada puede ser útil en la práctica pero árida a la larga. Mayor habilidad exigen las [ocupaciones] en las cuales el azar es mínimo; más rudas [son aquellas] en que existe más deterioro físico; las más serviles [son aquellas otras] en las cuales se utiliza más el cuerpo; las menos nobles, donde hace falta un mínimo de capacidad.

De esta materia hay libros escritos, como el de  
 1259a Carétides de Faros<sup>33</sup> y Apolodoro de Lemnos<sup>34</sup> sobre  
 agricultura y cultivo de viñedos y olivares; otros han  
 escrito sobre temas semejantes, que bien pueden consultar  
 los interesados<sup>35</sup>. Sería bueno coleccionar las anécdotas  
 dispersas de los distintos secretos de amasar una  
 fortuna, pues resultaría útil para los que profesan la  
 crematística: por ejemplo, lo que cuentan de Tales de  
 Mileto<sup>36</sup>, astucia financiera atribuida a su reputación  
 de sabio, pero de aplicación universal. Le echaban en  
 cara su pobreza, debida dizque a lo inútil de la filosofía;  
 pero refieren que, gracias a sus conocimientos astrológicos,  
 supo de antemano, siendo todavía invierno, que iba a  
 haber una cosecha de olivos estupenda [el siguiente año];  
 y con el poco dinero [de que disponía] otorgó fianza para  
 alquilar todas las prensas de aceite en Mileto y en Quós,  
 a un precio irrisorio por no tener contendor. Llegada la  
 cosecha, hubo una demanda urgente y simultánea de  
 prensas; él entonces las subarrendó al precio que se le  
 antojó, ganando así mucho dinero y mostrando al mundo  
 cómo podrían enriquecerse los filósofos si quisieran; pero  
 no es este su propósito. Así Tales, según la anécdota,  
 dio una prueba de sabiduría, con habilidad crematística  
 de aplicación universal, como ya dijimos: y fue la creación  
 de un monopolio. A esto acuden las *polis*, cuando están  
 apuradas de dinero: al monopolio de víveres.

<sup>33</sup> Personaje hoy desconocido.

<sup>34</sup> Escritor griego, anterior al Estagirita, autor de un *Tratado de agricultura*, muy elogiado por los antiguos (VARRÓN, *De re rustica*, 1, 8; 2, praef. 5; cfr. VERG., *Georg.*, 1, 1 s.; Cic, *De Senect.*, 15, 54).

<sup>35</sup> Marco Terencio Varrón (*loc. cit.*) menciona cincuenta autores griegos que escribieron de estas materias.

<sup>36</sup> Uno de los Siete Sabios (DIÓG. LAERC, 1, 22), fundador de la ciencia física (ARIST., *Meta.*, A 3, 983 b) y de la primera escuela de filosofía. Se distingue, además, por sus conocimientos de política, economía, geografía, matemáticas y astronomía. Se le atribuye la predicción de un eclipse solar, acaecido precisamente durante la batalla de Halis (28 de mayo del 585 a. C.) (cfr. HEROD., 1, 74). Nació hacia 624 a. C.

Hubo en Sicilia un hombre que, teniendo en su poder un depósito de dinero, compró todo el hierro de las minas [en explotación], y después, cuando de los diversos mercados venían los compradores, él era el único vendedor; y sin aumentar mucho los precios ganó cien talentos sobre [una inversión de] cincuenta. Lo cual oído por Dionisio<sup>37</sup>, éste le ordenó inmediatamente recoger las ganancias y salir de Siracusa, con el pretexto de que ese hombre había descubierto un modo de ganar dinero perjudicial a sus intereses [de tirano]. Esta y la de Tales eran la misma idea: simplemente un monopolio. Sería muy útil que los políticos supieran todo esto, pues las *polis* — igual que las familias, pero más en grande— con frecuencia necesitan recursos financieros. Por eso ciertos políticos consagran su actividad por entero a esto y nada más.

1259b 12. Vimos que en la administración doméstica hay tres partes [de autoridad]: la despótica [sobre los esclavos], que hemos discutido ya, la paterna, y la marital (que manda sobre la mujer y los hijos como seres libres que son, aunque esa autoridad tiene una diferencia: sobre la esposa en forma política, sobre los hijos monárquica; pues el macho es por naturaleza más apto para mandar que la hembra, excepto en casos antinaturales; el más viejo y desarrollado es superior al más joven e inmaduro). En la mayoría de los gobiernos políticos alternan el mando y la obediencia (la naturaleza ha hecho iguales a los ciudadanos, sin diferencia ninguna). Pero cuando uno manda y otro es mandado se busca entonces una diferencia de formas exteriores y saludos y títulos de respeto, que recuerdan la frase de Amasis<sup>38</sup> sobre la palangana.

---

<sup>37</sup> Tirano de Siracusa, espléndido y opresor, que vivió rodeado de mercenarios. Nació por los años de 430 y murió en el 367 a. C.

<sup>38</sup> Cuenta Herodoto (1, 77; 2, 172 s.) que Amasis, de subdito llegó a ser faraón de Egipto (*circa* 560 a. C.), después de haber derrotado a Apriés.

La relación con la hembra es siempre de esa clase; en cambio, [la del padre] con los hijos es monárquica, tanto por la paternidad y el afecto como por [el respeto a] la edad, igual que sucede con la autoridad del monarca. Con razón Homero llama bellamente a Zeus

"padre de los dioses y los hombres"<sup>39</sup>,

porque es el rey de todos ellos. El rey es naturalmente distinto de los subditos, aunque sea de su misma estirpe; y este es el caso del más viejo en relación con los jóvenes, y del padre con el hijo.

13. [De lo dicho] resulta claro que es más [importante] el cuidado de la administración de seres humanos que la posesión [de bienes] sin alma y que la llamada riqueza; y más [el de] los hombres que [el de] los esclavos.

A propósito alguien podrá preguntarse si en el esclavo existe fuera de la instrumental y ministerial, una virtud más alta, digamos la *sofrosine*<sup>40</sup>, la fortaleza, la justicia y demás virtudes [éticas], o si no existe alguna fuera de las corporales y ministeriales. (Cualquier alternativa presenta dificultades: porque [el esclavo] si tiene

---

Pero en los principios se ve menospreciado un tiempo por los egipcios, al conocer su origen humilde. Entonces recurre él a un expediente ingenioso a fin de ganarse la simpatía y respeto de los desconfiados subditos. Manda fundir la palangana o lebrillo de oro en que, como todos sus convidados, se lava los pies, y la convierte en la estatua de una de las divinidades más veneradas en el país. Ordena colocarla en el mercado público y manda que el pueblo la adore. Hecho esto, revela el origen de la estatuilla. Y explica la analogía: Con este utensilio ha pasado lo mismo que conmigo: de simple particular y de origen humilde he llegado a ser vuestro faraón; tengo títulos, pues, para que me honréis y me respetéis.

<sup>39</sup> *Il.*, 1, 544; 4, 235; 21, 508, y *passim*.

<sup>40</sup> No tenemos una palabra que dé a entender el rico sentido que tiene para los helenos la voz *sofrosine* (vulgarizando la grafía de *σωφροσύνη*). Porque es la de la mente, equilibrio, prudencia, rectitud, discreción, moderación de los deseos sensuales, temperancia..., todo a la vez. ¿Cómo expresarlo con otro término que no sea *sofrosine*?

virtudes, ¿en qué difiere de los libres? Si no, parece absurdo, puesto que son hombres y son racionales.) Igual pregunta podrá hacerse de las mujeres y los niños, si tienen virtudes, si una mujer debe ser prudente y fuerte y justa, y un niño llamarse licencioso o prudente, o no.

Así en general podemos indagar sobre el gobernante o el súbdito naturales si deben participar de las mismas o diferentes virtudes. Si unos y otros han de participar de "la belleza y bondad"<sup>41</sup>. ¿Por qué siempre unos han de mandar y otros obedecer? No podemos decir que es cuestión de grado porque entre mandar y obedecer la diferencia es específica, y entre el más o el menos, no [lo es]. Ahora, que al uno se le exija virtud y al otro no, es de maravillar, porque si el que manda es intemperante e injusto, ¿cómo puede gobernar bien?; y el súbdito si es licencioso y cobarde, ¿cómo podrá cumplir  
1260 a con el deber? En conclusión, uno y otro deben ser partícipes de la virtud, pero en forma varía según la naturaleza de las dos partes.

Esto nos lleva directamente a [tratar del] alma, en la cual uno de los elementos es naturalmente rector y el otro regido, a cada uno de los cuales asignamos diferente virtud, propias de la parte racional o de la irracional. Es evidente, por lo tanto, que el mismo principio se aplica en general, de manera que según la naturaleza hay elementos que rigen y que son regidos. Mas el gobierno del hombre libre sobre el esclavo difiere de el del

<sup>41</sup> De nuevo nos hallamos ante otro vocablo de profundo significado para los helenos. Lo que traducimos como *belleza y bondad* — *καλοκ' αγαθία* — indica, a la letra, la cualidad de una persona que sea, simultáneamente hermosa y buena. La belleza física es el signo de la belleza del alma. Es propiamente la educación en el pleno sentido de la palabra: pulcritud en la conducta exterior y moralidad interna, conocimiento especializado y perfección humana, que tiende a un libre balanceo entre el espíritu y el cuerpo (cfr. EHRENBERG, *op. cit.*, pág. 99). Es la interpretación del hombre según un ideal de vida aristocrático, el modelo del humanismo, el del perfecto caballero y del hoplita, del cual están muy lejanos los esclavos, los niños y las mujeres. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, pág. 215.

macho sobre la hembra, del varón sobre la prole, ya que las partes del alma están presentes en todos ellos aunque de modo diferente. Pues el esclavo carece de facultad deliberativa en absoluto; la hembra [en cambio] sí [la tiene], pero sin autoridad; el niño también [la posee] aunque inmadura.

Lo mismo necesariamente acontece con las virtudes éticas; puede suponerse que todos participan de ellas no de manera idéntica es verdad, sino en el grado requerido por sus obligaciones. Por eso el mandatario debe tener una bondad moral perfecta (su deber es enteramente de organizador, y quien organiza es la razón); los demás no necesitan sino lo que les corresponde. Es claro, pues, que la virtud ética es propia de todos los arriba mencionados, salvo que la *sofrosine*<sup>42</sup>, la fortaleza o la justicia de la mujer y del varón no son — como opinaba Sócrates<sup>43</sup> — la misma, sino que la [virtud] varonil sirve para mandar, mientras que la femenina es para sujetarse. Y así en lo demás.

Más claramente se verá examinándolo en detalle. Unos dicen, en términos generales, que la virtud consiste en la buena disposición del alma; o en la recta conducta, o cosa por el estilo: pero están muy engañados. Mucho mejor se expresan los que, como Gorgias<sup>44</sup>, hacen un recuento de las virtudes que quienes [las] definen así. Hemos de sostener que hay formas peculiares, como de las mujeres dice el poeta,

"el silencio trae hermosura a la mujer"<sup>45</sup>,

que no se aplica al varón. El niño es inmaduro, luego su virtud no puede ser relativa a lo que es ahora sino

---

<sup>42</sup> Véase la nota 40.

<sup>43</sup> PLAT., *Men.*, 71-44.

<sup>44</sup> Gorgias de Leontino (circa 483-376 a. C), uno de los sofistas más influyentes de la época, y maestro de retórica (PLAT., *Gorg.*, 449 a s.), preocupado extraordinariamente por el estilo antitético, rítmico, seductor.

<sup>45</sup> SÓF., *Ayante*, 293.

a su plenitud y a quien lo guía, igual que la del esclavo en relación con el amo.

Dijimos antes que el esclavo es útil para las necesidades de la vida, y por eso es poca la virtud que le hace falta, la estrictamente necesaria para no fallar [en sus obligaciones] por intemperancia o cobardía. Preguntará alguien si, de ser verdad lo expuesto, también a los artesanos va a exigírseles virtud, pues con frecuencia, por mala conducta, son deficientes en el trabajo. Pero, ¿no vemos que la diferencia es grande? El esclavo participa de la vida del amo, el artesano mucho menos, y tanto<sup>1260b</sup> le corresponde de virtud cuanto de esclavitud: ya que el trabajo mecánico produce una esclavitud limitada, y si el esclavo lo es por naturaleza, no así el zapatero ni los demás artesanos.

Es manifiesto, pues, que para el esclavo la fuente de la capacidad debe ser el amo, y no porque él posee el arte de instruirlo en sus deberes. Luego están equivocados quienes se niegan a dar razones a los esclavos arguyendo que sólo deben dárseles órdenes<sup>46</sup>; a los esclavos más que a los niños debe amonestárseles.

Y baste ya de estos tópicos. Las relaciones de marido y mujer, hijos y padre, las varias virtudes de cada uno, las relaciones mutuas, qué puede haber de bueno, qué de malo, cómo lograr el bien y huír del mal, de todo esto trataremos al discutir las [diversas] *politeias*. Porque como toda familia es parte de una *polis* y estas relaciones son parte de la familia, la bondad de las partes debe considerarse en función del todo, y así es menester que la educación de las mujeres y de los niños se haga con la mira fija en la *politeia*, si estamos convencidos de que importa a la excelencia de la *polis* que haya mujeres y niños virtuosos. Y es menester, como decíamos, una diferencia: porque las mujeres son la

---

<sup>46</sup> PLAT., *Leyes*, 6, 777 e; 4, 720 b s.

mitad de la población [adulta] libre<sup>47</sup>, y de los niños [proceden] los que se hacen partícipes de la *politeia*, [es decir, los ciudadanos].

Examinadas muchas cosas hasta ahora, dejando otras para después<sup>48</sup>, consideramos terminada la presente discusión<sup>49</sup>. Vamos a tomar un nuevo punto de partida. Examinemos ante todo las teorías de la *politeia* ideal.

---

<sup>47</sup> PLAT., *Leyes*, 6, 781 b.

<sup>48</sup> Suele Aristóteles emplear esta fórmula para descartar mucho que no quiere tratar.

<sup>49</sup> Estos párrafos finales sugieren, al parecer, que el libro I está incompleto. Parecen haber sido añadidos posteriormente por un "redactor". En todo caso, no son una transición natural a la temática del libro II. Cfr. W. L. NEWMAN, *op. cit.*, I, págs. 225-226.