

Esclavitud: Presencia de Aristóteles en la *polis* colonial

Slavery: Presence of Aristotle in the Colonial *Polis*

Ángel Muñoz García
Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela

Resumen

Durante la Edad Media y, más aún, la Edad Moderna, se justificó la esclavitud apelando a la autoridad de Aristóteles. Posiblemente la esclavitud propiamente tal, que considera al esclavo como mera mercancía, sea un invento griego. Lo sea o no, Aristóteles vendría a tratar de justificar su existencia. A partir de él, sus argumentos se utilizaron por filósofos y teólogos de todas las tendencias. Se pretende demostrar aquí que, por encima de estos argumentos tradicionales, los típicos conceptos griegos y aristotélicos de *polis* y democracia resultarían irrealizables sin el de la esclavitud.

Palabras clave: Aristóteles, esclavitud, *polis*.

Abstract

During the Middle Ages, and even more in Modern Age, slavery was justified appealing to the authority of Aristotle. Slavery as such, in which slaves are considered mere merchandise, is possibly a Greek invention. Be it or not, Aristotle would justify its existence. Beginning with him, his arguments were used by philosophers and theologians of all tendencies. This article wants to demonstrate that, upon all these traditional arguments, those typical Greek and Aristotelian concepts such as *polis* and democracy, would be unworkable without that of slavery.

Key words: Aristotle, slavery, *polis*.

Durante la Edad Media y, más aún, en la Edad Moderna, se justificó la esclavitud apelando a la autoridad de Aristóteles. Quizá sea verdad que la esclavitud propiamente tal, que considera al esclavo como mera mercancía, sea un invento griego. Lo sea o no, Aristóteles vendría a tratar de justificar su existencia. A partir de él, sus argumentos se utilizaron por filósofos y teólogos de todas las tendencias. En lo que a nosotros concierne, hubo especial interés en aplicar esa doctrina a partir del Siglo XVI. Trataremos de exponer aquí que, por encima de estos argumentos tradicionales, los típicos conceptos griegos y aristotélicos de *polis* y democracia no hubieran podido llevarse a la práctica sin el de la esclavitud.

Ha de tenerse en cuenta, sin embargo, que un tipo u otro de esclavitud existió desde mucho antes de Aristóteles. Muy posiblemente no en la Prehistoria. Muy posiblemente no antes del “descubrimiento” de la agricultura. ¿Para qué? Porque la esclavitud estuvo siempre vinculada al trabajo. Por eso, mientras no hubo necesidad de un trabajo para garantizar la subsistencia, no debió haber esclavitud. Por lo mismo, desde el momento en que el hombre deja de ser trashumante para hacerse sedentario y subsiste gracias a la agricultura, se comienza a dedicar a ésta a trabajadores forzados, esclavos. Sin conceder demasiado peso a las cifras que suelen darse sobre la esclavitud en la antigüedad, todos sabemos que en todo el mundo se importaban esclavos de otras regiones; como se dice, por ejemplo, de Salomón, para construir el Templo de Jerusalén. O para la agricultura, como los ilotas en Esparta, un Estado eminentemente militar que hubo de entregar la agricultura a los esclavos, al cuidado de las mujeres. O para cualquier otro tipo de trabajo, incluido el doméstico. En el apogeo del Imperio Romano y sobre un total de 20 millones de libres, los esclavos sumaban 135 millones. Tampoco los pueblos americanos precolombinos se vieron libres de la esclavitud. Así, se empezó a ver desde muy pronto como algo connatural a la persistencia de las diversas sociedades humanas, que desde el comienzo no supieron prescindir de ella. Misma excusa que se dará en los siglos subsiguientes.

Al haber abundante mano de obra esclava, desaparece el acicate para la inventiva de artefactos mecánicos (curiosamente, es en la Edad Media —época en que comienza un cierto declive de la esclavitud— cuando hubo que aguzar el ingenio, y comienza la “época de los adelantos mecánicos”: mejoramiento del arado, molino de agua, noria, reloj, etc.); consiguientemente, y como círculo vicioso, la falta de máquinas exige el aumento de mano de obra humana, obviamente esclava. Estando, así, el trabajo a cargo

casi exclusivamente de los esclavos, es indudable que la persistencia y desarrollo de las sociedades sólo fue posible gracias a éstos.

Lejos de nuestra intención el pretender hacer aquí una apología de la esclavitud; pero es preciso reconocer el inmenso aporte que los esclavos hicieron al desarrollo humano. Sin la esclavitud, todas las culturas hubiesen sido muy distintas; y seguramente no tan desarrolladas. Seguramente ni Esparta hubiera podido dedicar a sus hombres al arte de la guerra, ni Roma hubiese desarrollado tanto el Derecho, ni Grecia la idea de democracia, las artes, la Filosofía, el saber en general.

Obviamente la existencia de la esclavitud en el mundo occidental depende de la de Grecia y Roma; en ambos pueblos, tuvo características muy similares. ¿Cómo fue esa esclavitud en estas dos culturas de las que dependemos? Ya en las anteriores, los trabajadores eran todos esclavos o extranjeros: Odiseo contaba que, al ser vencido en Egipto, sus habitantes se llevaron a sus compañeros para forzarlos a trabajar sus campos¹. Esto se repitió en Grecia y Roma. El pensamiento de Aristóteles, amén de elucubraciones sobre sustancias y esencias, serviría también para justificar este punto. Trataremos de penetrar su punto de vista, ilustrándonos con los aportes de la cultura latina. Nos resulta imprescindible. Aparte de su gran similitud con la griega, dependemos de ambas, y la latina puede hasta resultarnos más familiar, por cuanto siempre ha estado más cercana a nosotros.

Será preciso comenzar recordando un concepto que consideramos de importancia para conocer el mundo y pensamiento griego, y al que quizá no se le ha dado siempre la importancia que creemos reviste. Nos referimos al concepto que llamaron los griegos *scholé* y los latinos *otium*. Iniciando su *Metaphysica*², el Estagirita expone cómo, a su entender, los distintos tipos de saber del hombre se corresponden con diferentes actividades. Según él, lo más urgente en el hombre es el solucionar ante todo sus necesidades para sobrevivir; debe saber cómo poder proporcionarse lo necesario para la vida, y sin lo que ésta no podría desenvolverse. Se trata, según él, del saber de *la téchne*, la técnica, el "arte" de los romanos. Cubiertas estas necesidades, diversas *téchnai* podrán proporcionarle también lo placentero, la comodidad y lo agradable. Todo esto es lo que los latinos llamarían el *negotium* (*nec-o-*

1 HOMERO, *Odisea*, XVII, 382.

2 ARISTOTELES, *Metafísica*, L. I; cfr. ID., *Ética*, L. VI.

tium) de la vida³. Sólo después, cuando todo lo anterior queda resuelto y satisfecho, podrá el hombre dedicarse a la *scholé*, al *otium*, al *ludus* (juego), a las Artes Liberales, a la Sabiduría, como él prefiere llamar a la Filosofía. Sabiduría que ya no es *téchne*, ni está en función de otra cosa, sino en función de sí misma; saber por saber. Sabiduría que no surge, pues, de la necesidad o de la utilidad sino, precisamente lo contrario, de la liberación de toda necesidad. Esto sería posible sólo en la *polis*.

Pero ese trabajo que proporcionaba lo necesario y placentero para la vida era, paradójicamente, mal visto, considerado ocupación vil e indigna de los ciudadanos. Dedicarse a él, lejos de representar el dominio sobre la materia, significaba someterse a su servicio. Era, por tanto, impropio del ciudadano libre, y de él debían ocuparse los esclavos. Impropio, porque el buscarse el sustento y otras actividades similares a las que realizan los animales, o estar sometido a la necesidad, no es digno del hombre. Ya Herodoto constataba que “tracios, escitas, persas, lidios, en una palabra, casi todos los bárbaros, estiman menos a los que se dedican a algún arte mecánica y a sus hijos, que a los demás ciudadanos... Esta opinión la adoptaron los griegos”⁴.

En efecto, Platón sentencia que “la naturaleza no ha hecho zapateros ni herreros; semejantes ocupaciones degradan a quienes las ejercitan: viles mercenarios, miserables sin nombre, que son excluidos, en razón de su estado, de los derechos políticos”⁵. Aristóteles anota también que “en los tiempos antiguos y en algunos lugares, los obreros eran esclavos o extranjeros, y por eso también

3 “Es, pues, natural que quien en los primeros tiempos inventó un arte cualquiera... fuese admirado por los hombres, no sólo por la utilidad de alguno de los inventos, sino como sabio... y que, al inventarse muchas artes, orientadas unas a las necesidades de la vida y otras a lo que la adorna, siempre fuesen considerados más sabios los inventores de éstas que los de aquéllas, porque sus ciencias no buscaban la utilidad. De aquí que, constituidas ya todas estas artes, fueran descubiertas las ciencias que no se ordenan al placer ni a lo necesario; y lo fueron primero donde primero tuvieron ocio los hombres”: ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 1, 981b 13-25. “Si filosofaron para huir de la ignorancia, es claro que buscaban el saber en vista del conocimiento, y no por alguna utilidad... Pues esta disciplina comenzó a buscarse cuando ya existían casi todas las cosas necesarias y las relativas al descanso y al ornato de la vida. Es, pues, evidente que ni la buscamos por ninguna otra utilidad, sino que, así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a la Filosofía como la única ciencia libre”: ID., I, 2, 982b 20-24.

4 HERODOTO, *Historia*, II, 167.

5 PLATÓN, *República*, L.V.

hoy lo son la mayoría”⁶. De ahí que, a pesar de la estima en que se tuvo en Roma a la agricultura, Cicerón llegara a decir que “las ganancias de todos los mercenarios, que venden no su habilidad, sino su trabajo manual, son vulgares y sórdidas... Todos los artesanos se dedican a artes sórdidas, pues un taller no puede tener nada digno de un hombre libre”⁷. Por algo ya Numa, el segundo rey de Roma, “...determinó hacer de la plebe diferentes secciones... Hízose esta distribución por oficios, de los flautistas, los orfebres, los maestros de obras, los tintoreros, los zapateros, los curtidores, los latoneros y los alfareros, y así las demás artes”⁸. Y por eso, según Aristóteles, “la *polis* más perfecta no hará ciudadano al trabajador”; “ni el hombre de bien, ni el político, ni el buen ciudadano deben aprender los trabajos de tales subordinados”⁹.

Pero no pensemos que esta fue una situación exclusiva de los romanos o de las primeras sociedades antiguas. En referencia a un mundo mucho más cercano a nosotros, tenemos el testimonio del franciscano venezolano Juan Antonio Navarrete quien, en el siglo XVIII, escribía a propósito del tema de la Honra y la Deshonra, un tema tan sensible en su época para los –en algún sentido– herederos de aquellos hombres “libres” griegos y romanos, que se habrían avergonzado de practicar Artes no Liberales:

“Este asunto ha dado mucho pie para varias producciones literarias, ya por la preocupación fantástica de los hombres, ya por varias leyes que se han formado en España acerca de Oficios y Artes para establecer lo conveniente en orden a su estimación y aprecio y los privilegios que deban gozar como útiles a la República... La última Cédula Real de 1783, puso fin a todo declarando por honrados todos los oficios con que unos hombres sirven a otros, sin exceptuar ni aun al *carnicero*”¹⁰.

- 6 ARISTOTELES, *Política*, 1278a 6-8. Debido a las diferentes ordenaciones de los capítulos y Libros de la *Política*, según las diferentes ediciones, para esta obra daremos solamente la referencia a la página de la edición de Bekker.
- 7 “Illiberales autem et sordidi quaestus mercenariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum servitutis... Opificesque omnes in sordida arte versantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina”: CICERON, *De Officiis*, I, 150.
- 8 PLUTARCO, *Vidas paralelas*, Numa, XVII.
- 9 ARISTOTELES, *Política*, 1278a 8; y 1277b 43-5.
- 10 NAVARRETE, J., *Arca de letras y Teatro Universal*, ed. B. Bruni Celli, vol. I, Caracas, 1993, p. 350.

No es que estos trabajos fueran despreciables porque se reservaban a los esclavos, sino al contrario: éstos eran necesarios, porque se trataba de ocupaciones viles. Paradójica ironía, que la satisfacción de las propias necesidades llevara a sojuzgar al otro y se convirtiera en justificación de la esclavitud; que las propias necesidades, que uno mismo debería solventar, conviertan al otro en esclavo por necesidad, en esclavo natural. Mientras tanto, el ciudadano podría –y debía– dedicarse a la ciencia libre: “las artes sirven a la vida; la sabiduría la gobierna”, decía Séneca¹¹. Era la *scholé* y el *otium*, ideal del ciudadano. No la indolencia; no el estar ocioso haciendo nada, sino –satisfechas las necesidades y lo placentero– consagrar el tiempo a lo innecesario, a la sabiduría. Si la *poiesis* es producción de algo distinto de la acción que lo produce, y la *praxis* es la acción misma, sin producto distinto¹², el *otium* consiste en inactividad de producción, inactividad de *poiesis*, no producción de los productos necesarios para la vida; esto queda exclusivamente para el esclavo. Así hay opción para dedicarse a la *praxis*, acción sin finalidad utilitaria, sólo en función de sí misma; lo contrario del *nec-otium*. Por eso Cicerón podía decir que “nunca estaba menos ocioso que cuando estaba ocioso”¹³. La esclavitud, así, merecía ser declarada de interés público. El invento griego de la democracia, la política, los deportes y las Bellas Artes, la Filosofía, sólo serían posibles gracias a la esclavitud.

Lo dicho pudiera justificar la esclavitud; pero ¿también la esclavitud natural? Parecía obvio que hubiese de haber esclavos. Por lo mismo, parecía obvio también que Grecia –la tierra de los filósofos– buscara una justificación filosófica a la esclavitud. Aristóteles vino a darla. No entraremos ahora a ver si lo hizo porque realmente estaba convencido de la superioridad natural de los griegos sobre los demás pueblos, o simplemente como explicación del funcionamiento contingente de la sociedad ateniense, que hizo necesaria la esclavitud para que los hombres libres pudiesen administrar la *polis*. Aristóteles se ocupó de este tema en el primer Libro de la *Política*, considerada el más grande tratado político de todos los tiempos. A pesar de las críticas de, por ejemplo, el senegalés Cheikh Anta Diop (considerado por muchos el padre de la historiografía africana independiente) quien reclama

11 “Artes serviunt vitae, sapientia imperat”: SENECA, *Epistulae*, 85.32.

12 “El fin de la producción (*poiesis*) es distinto de ella, pero el de la acción (*praxis*) no puede serlo”: ARISTOTELES, *Ethica*, VI, c. 5, 1140b 6.

13 “Numquam se minus otiosum esse, quam cum otiosus”: CICERON, *De officiis*, 3, 1, 1.

a Platón y Aristóteles el que, habiendo estudiado en su juventud con los sacerdotes egipcios negros, agradecieran esas enseñanzas excluyendo de ellas al extranjero por no saber griego, y al negro por ser negro¹⁴.

A partir de Aristóteles, durante siglos se ha apelado a él cuando se ha querido defender una esclavitud natural. Y defender una esclavitud natural es tanto como defender que, dentro de la especie humana, hay un sector de gentes que son auténticos esclavos, que han nacido para ello y no pueden ser otra cosa que esclavos. Que, por tanto, entre las relaciones naturales entre los miembros de la misma especie humana, está la relación amo-esclavo, tan natural como puede ser la relación, por ejemplo, padre-hijo. Se han destacado posibles argumentos del Estagirita, que probarían la naturalidad de la esclavitud. Los resumiremos brevemente:

Recordemos la famosa definición aristotélica de hombre: animal social, animal político o de la *polis*¹⁵. ¿Por qué es un animal así? Para Aristóteles es algo evidente. Los animales, dice, tienen voz (*phoné*, sonido) con la que se comunican. Una voz que es signo, *semeion*, de lo que sienten. Pero *semeion* era la marca que, en los juegos, dejaba la jabalina al caer al suelo; había, pues, una relación de causa-efecto entre la jabalina y la marca. Es decir, que la voz es un signo natural (instintivo, inevitable, diríamos, sin reflexión alguna) de dolores y placeres (no más). Por su parte el hombre, único animal que tiene sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo e injusto (en lo que –al decir de Celso– consiste precisamente el Derecho¹⁶), tiene *logos*, palabra/razón que manifiesta ya lo que es bueno o malo, justo o injusto; es decir, lo necesario

14 DIOP, Ch. A., "Civilisation africaine", en *Horizons, la revue de la paix*, Paris, 1957.

15 "Es evidente que la polis es por naturaleza, y que el hombre es por naturaleza un animal político, y que el á-polis por naturaleza y no por azar, o es un de clase inferior o de clase superior al hombre": ARISTOTELES, *Política*, 1253a 2-4.

16 "Nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi": "Pues como elegantemente define Celso, el derecho es la técnica de lo bueno y de lo justo": *Digestum*, 1.1.1 "Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes": "En razón de lo cual se nos puede llamar sacerdotes; en efecto, rendimos culto a la justicia y profesamos el saber de lo bueno y de lo justo, separando lo justo de lo injusto, discerniendo lo lícito de lo ilícito, anhelando hacer buenos a los hombres, no sólo por el temor de los castigos, sino también por el estímulo de los premios, dedicados, si no yerro, a una verdadera y no simulada filosofía": *ID.*, 1.1.1.1.

para el gobierno de la polis. Por eso el hombre es el único animal capaz de formar y vivir en la polis¹⁷. No puede haber ciudades ni de animales ni de esclavos. “He aquí lo que se produce cuando se convive y se intercambian palabras y pensamientos, porque así podría definirse la sociedad humana; y no, como la del ganado por el hecho de pacer en el mismo prado”¹⁸. Pero, si la palabra lo distingue de los demás animales, querrá decir que todo aquel que no pueda expresarse como el ciudadano griego, al no tener *logos* (palabra/razón), no será hombre sino animal. La totalidad significativa del *logos* pertenece al amo, y deja al esclavo sólo una palabra vacía, un grito, un balbuceo, a lo más. Así, resulta incapaz de ser miembro de la polis.

Es decir: todo no griego, ignorante de la lengua griega (como, después, todo no romano, ignorante del latín) será, en cuanto extranjero, bárbaro —es decir, por nacimiento, por naturaleza— esclavo: “por naturaleza bárbaro y esclavo son lo mismo”¹⁹. Lo que le permite a Aristóteles repetir la frase de Eurípides: “es justo que los griegos manden a los bárbaros”²⁰. Llegando casi al desvarío:

“Los que habitan en lugares fríos y en Europa, están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política e incapacitados para gobernar a sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. La raza helénica, igual que ocupa un lugar intermedio, participa de las características de ambos grupos, y es a la vez valiente e inteligente”²¹.

- 17 “Resulta evidente: pues, como decimos, la naturaleza nada hace en vano; y el hombre es el solo animal que tiene logos. Pues la voz es signo del dolor y del placer, y por eso la tienen los demás animales (porque su naturaleza les permite tener sensación de dolor y de placer y significársela unos a otros). Pero el logos es para la manifestación de lo conveniente y lo perjudicial, así como lo justo y lo injusto. Y esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: que él sólo tiene el sentido de lo bueno y lo malo, de lo justo y lo injusto, y de lo demás”: ARISTOTELES, *Política*, 1253a 9-17.- Cfr. QUINTILIANO, *Institutio Oratoria* 2.1.
- 18 ARISTOTELES, *Et. Nic.*, IX, 9, 1170b 11ss.
- 19 ARISTOTELES, *Política*, 1252b 9.
- 20 EURIPIDES, *Ifigenia en Aulide*, 1400; ARISTOTELES, *Política*, 1252b 7. También Esquilo: “De ningún hombre ellos [los griegos] son esclavos ni súbditos”: ESQUILO, *Los Persas*, 241.
- 21 ARISTOTELES, *Política*, 1327b 23-31.

(Raro desvarío, decimos, en quien se autoproclama padre de la Lógica²². Porque podríamos preguntarnos cuál fue la arcana razón para que Aristóteles no concluyera que los griegos, por ocupar el lugar intermedio, eran a la vez sin coraje y faltos de inteligencia). Más aún: en cuanto incapaces de la *polis* y en cuanto *a-logoi*, todo bárbaro y todo esclavo son equiparables a los animales. Con esto, Sepúlveda tenía la mesa servida. ¿Qué más argumentos pudiera necesitar?

El que es *a-logos*, sin razón, debe ser esclavo. Por mucho que estuviera interesado en el bien de la *polis*, lo único que éste puede aportar a ella quedaría, por definición, excluido; ya que quedaría en el terreno del trabajo manual, trabajo cuasi-animal basado en la fuerza física; pero nada de algo que pudiera ser catalogado como *otium*: “El capaz de prever mediante su razón es por naturaleza jefe y es por naturaleza dueño [*despótes*, señor]; y el capaz de hacer esto con su cuerpo es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al dueño y al esclavo interesa lo mismo”²³. Y, haciendo una concesión a la capacidad del esclavo, sostiene que el hombre-amo es capaz de mandar (capaz de prever), mientras el esclavo es capaz de hacer lo que el amo previó; “porque es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso es de otro), y participa de la razón tanto como para percibirla, pero no como para tenerla”²⁴; esto es, “el esclavo no tiene en absoluto deliberativa”²⁵.

Pero es preciso poner atención a ese término aristotélico. Porque la deliberativa parece ser distinción fundamental entre amo y esclavo. Acabamos de ver que el amo es capaz de prever y de decidir, por tanto (¿deliberar?) qué es lo conveniente hacer. Por su parte, el esclavo es incapaz de ello; sólo participa de la razón para percibir la que hay en su amo; para percibir las órdenes que el amo, basado en su deliberación sagaz, imparte al esclavo. En tal sentido, pareciera que Aristóteles distinguiera en la razón humana dos funciones o partes: deliberativa la una y meramente ejecutiva la otra. Sin embargo el término utilizado por Aristóteles va mucho más allá. El se refiere a la deliberativa como *bouleutikós*, “el capaz de deliberar”. Pero hay que tener muy en cuenta que el significado preciso del verbo griego *bouleúo* es

22 “En cuanto al presente estudio... antes no había absolutamente nada”: ARISTOTELES, *Soph. Elench.* 34 183b 35-36.

23 ARISTOTELES, *Política*, 1252a 30-34.

24 ID., 1254b 21-23.

25 ID., 1260a 12.

deliberar en el sentido de celebrar consejo; deliberar como actividad curial (*bouleion*), propia de la dignidad senatorial (*bouleía*). En síntesis: la deliberativa a la que se refiere Aristóteles no es otra sino la actividad del gobierno de la *polis*, la actividad desarrollada en el ágora o foro, propia y exclusiva del ciudadano, en ningún modo del esclavo.

Entre las propiedades del *paterfamilias* en su casa, están los esclavos, que a lo más que llegan es a la categoría de propiedad animada, de mero instrumento. Porque “las posesiones son instrumento para la vida, y la propiedad es un conjunto de instrumentos, y el esclavo una propiedad animada”²⁶. Lo repite en la *Ética*: “El esclavo es, en efecto, un instrumento animado y el instrumento un esclavo inanimado”²⁷. También los romanos opinaron así: “Los instrumentos –decía Varrón– son o con voz, o con semivoz, o mudo; con voz, como los esclavos; con semivoz, como los bueyes; mudo, como las carretas”²⁸.

Ahora bien; “los llamados instrumentos son instrumentos de producción”²⁹, y el esclavo lo es para la producción ya que, al carecer de racionalidad deliberativa, es incapaz de la acción, del saber por saber. Por tanto, como tales instrumentos, los esclavos necesitan de quien los maneje: “Si cada instrumento pudiese hacer por sí mismo, recibiendo órdenes o anticipándose a ellas... entonces las lanzaderas tejieran solas, y los plectros tocaran solos la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes, ni esclavos los amos”³⁰. Por otro lado, puesto que “producción y acción difieren específicamente y ambas necesitan instrumentos, es necesario también que éstos tengan la misma diferencia” específica; y, “por ello, el esclavo es un subordinado en lo referente a la acción”³¹. Es decir; el esclavo lo es por naturaleza porque, siendo una propiedad, un instrumento, no se pertenece a sí mis-

26 ID., 1253b 31-32.

27 ARISTOTELES, *Et. Nic.*, VIII, 11, 1161b, 3-4.

28 “Instrumenti genus vocale et semivocale et mutum; vocale, in quo sunt servi; semivocale, in quo sunt boves; mutum, in quo sunt plaustra”: VARRON, *De re rustica*, I, 17.

29 ARISTOTELES, *Política*, 1254a 1-2.

30 ID., 1253b 33 – 1254a 1.

31 ID., 1254a 5-8

mo³² y necesita quien, distinto de él específicamente, lo maneje. Mientras que “llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro”³³.

Al igual que en el hombre el alma gobierna por naturaleza al cuerpo, ejerciendo sobre él un dominio despótico o de dueño, también a los animales les resulta mejor vivir sometidos a los hombres, pues así consiguen todos mejor su seguridad³⁴. Y lo mismo tiene que suceder entre los hombres; todos aquellos que lo mejor que tienen y lo más que pueden aportar consiste en su fuerza física corporal, resultando así capaces de producción (de *poiesis*) pero no de acción (de *praxis*), son esclavos por naturaleza; y les conviene serlo, por su propia conveniencia³⁵.

Por lo mismo, la naturaleza hasta hace diferentes los cuerpos de los ciudadanos y de los esclavos: los de los primeros “erguidos e inútiles para tales trabajos, pero útiles para la vida política”; los de los segundos, “fuerzas para el necesario trabajo”³⁶. Porque difieren “como el hombre del animal”; por lo que sostiene categórico: “desde el nacimiento unos están destinados a obedecer y otros a mandar”³⁷. Hasta parece incluir a los esclavos en el número de los animales: “Los *demás* animales no perciben la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad difieren poco: tanto los esclavos como los animales domésticos suministran lo necesario para el cuerpo”³⁸. La única diferencia entre esclavo y animal parece ser que éste, como acaba de decir, no percibe nada racional, moviéndose sólo por instinto; mientras que el esclavo, aunque no tenga razón deliberativa, tiene la suficiente como para entender a la de su amo. Pero la función del esclavo no estriba sino en el uso de su cuerpo, de sus fuerzas físicas, para suministrar a los ciudadanos lo necesario para la vida. Debido a esa escasa dife-

32 “El que, siendo hombre, por naturaleza no se pertenece a sí mismo sino a otro, éste es esclavo por naturaleza. Es hombre de otro el que, siendo hombre, es una propiedad”:
ID., 1254a 14-16.

33 ID., *Metafísica*, I, 1, 982b 20-24.

34 Cfr. ID., *Política*, 1254a 34-35, y 1254b 3 y 10-13.

35 “Todos los que difieren de los otros como el alma del cuerpo o el hombre del animal (se encuentran en esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esta clase de imperio”: ID., 1254b 15-20.

36 ID., 1254b 27-30.

37 ID., 1254a 23.

38 ID., 1254b 23-26.

rencia con el animal, mientras el militar obtiene sus esclavos en la batalla victoriosa³⁹, al ciudadano es lícito adquirirlos mediante la cacería, ya que se trata de esclavos por naturaleza: “La ciencia de adquirir esclavos... es una ciencia de guerra o de caza”⁴⁰; y, además: “El arte de la guerra es un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la cacería es una de sus partes) y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para ser regidos, no quieren serlo, porque por naturaleza esta clase de guerra es justa”⁴¹.

Estos serían los argumentos tradicionalmente señalados como aquellos con los que Aristóteles pretende sostener que hay esclavos por naturaleza. Hasta qué punto no son sino argumentos que prueban aquello de lo que parten, es otra cosa. Que hoy no nos convenzan no implica que no fueran ampliamente aceptados por el mundo greco-latino, y aun mucho después. Pero nos parece que para el Estagirita ninguno de ellos constituye la razón fundamental de la esclavitud. Y que, en la mente del *Filósofo*, esa razón fundamental en verdad es otra. Tan fundamental, como que está a la raíz misma de la concepción del concepto estrella de la política griega; de ese invento del que tanto se ha alabado a los griegos: a la raíz de la *polis* y, consecuente y paradójicamente a la vez, de la democracia griega. Independientemente de si Aristóteles defendía convencido la existencia de esclavos por naturaleza, o sólo pretendía “justificar” la realidad contingente griega; independientemente de que la esclavitud fuera el destino lógico de los prisioneros de guerra (es decir, que la esclavitud fuera vista en gran parte por no pocos como un acto humanitario⁴²); a la luz de la concepción aristotélica de la casa y de la *polis*, nos parece fuera de duda que para el *Filósofo* no era posible la existencia de una sociedad humana bien conformada, o de la sociedad democrática de la *polis*, sin esclavos.

39 “La práctica de la guerra no debe hacerse, por esto, para someter a esclavitud a pueblos que no lo merecen, sino, primero, para evitar ser esclavizados por otro; segundo, para buscar la hegemonía por el bien de los gobernados, y no por dominar a todos; y tercero, para gobernar despóticamente a los que merecen ser esclavos”: *Política*, 1333b 39 -1334a 2.

40 ID., 1255b 38

41 ID., 1256b 23-26.

42 Véase, p. ej., HOMERO, *Odisea*, XVII, 382.

Aristóteles se refiere a la *polis*. Palabra prácticamente intraducible al castellano. Frecuentemente se intentó hacerlo mediante dos términos: Estado y Ciudad. Nos dice que *polis* es una *koinonía* (¿comunidad? en vista de un fin), un común acuerdo en vistas de un bien. San Agustín parece coincidir con Aristóteles: “la ciudad no es sino una multitud de hombres en armonía”⁴³. Y como los hombres actúan siempre con miras a lo que les parece o se les presenta como bueno; y como la *polis* es la *koinonía* que tiende al fin mejor, resulta que la *polis* es la comunidad principal de todas las que puede conformar el ser humano⁴⁴.

En realidad, la *polis* (y la casa) no surge sino con la vida sedentaria. Esta es un factor decisivo en el establecimiento de una cultura; la vida sedentaria permite la agricultura y el cultivo para la alimentación, y ésta mueve y diversifica civilizaciones, como la del maíz y la del trigo, por ejemplo. Recuérdese que, a fin de cuentas, lo que buscaba Colón era una nueva ruta a las especias; y recuérdese también aquella expresión de Alejandro VI al tener noticia de las tierras americanas y de sus “pueblos que viven pacíficamente y, según se dice, andan desnudos y *no comen carne*”⁴⁵.

¿La *polis* es el Estado?; mejor no; por más que sea una comunidad vista como estatal, es una sociedad la más perfecta y, por tanto, es mucho más que un Estado. De hecho, puede haber *polis* sin necesidad de Estado. La historia del pueblo judío puede ser prueba clara de ello. ¿La *polis* es la Ciudad?; entre nosotros esta expresión tiene hoy un excesivo carácter de territorialidad, de sentido físico. A pesar de todo, parece preferible esta traducción. Pero siempre ciudad entendida no como territorialidad. Aristóteles es claro al respecto: “si se pudieran unir los lugares de modo que los mismos muros abarcaran la ciudad de Megara y la de Corinto, no habría, a pesar de ello, una ciudad sola”⁴⁶.

Esto está muy claro en latín: la ciudad territorial es o *castrum* –campamento militar de avanzada–, u *oppidum* –plaza militar fortificada, con más seguridad–, o *urbs*, urbe, lugar donde vivir confortablemente. La *polis* es la

43 S. AGUSTIN, *De Civitate Dei*, 1.15.

44 ARISTOTELES, *Política*, 1252a 1-7.

45 “Quamplurimae gentes pacifice viventes et, ut asseritur, nudi incedentes nec carnibus vescentes”: Bula *Inter caetera*, de 4-5-1493.

46 ARISTOTELES, *Política*, 1280b 13-15.

comunidad de ciudadanos; en Roma, comunidad de *cives*; por eso se la llama *civitas*; pero nótese que *civitas* se deriva de *civis*; lo que nos indica que el concepto original de ciudad surge posterior y derivado del de ciudadano; fueron los ciudadanos los que, en vistas de un bien, hicieron el acuerdo común que dio origen a la *polis* o *civitas*; y no al contrario. Fueron ellos los que constituyeron esa colectividad como resultado de poner en común sus intereses y privilegios de ciudadanía. Sólo posteriormente se pasó a considerar a esa *civitas* en carácter territorial. Cuando surge el idioma castellano, ya esto había tenido lugar; por eso en castellano la palabra “ciudad” designa principalmente a la ciudad geográfica (“llovió en la ciudad de Maracaibo”), y es ella la que da origen a la de “ciudadano”; porque la ciudad tenía ya ese carácter territorial, y era ella la que concedía sus privilegios de ciudadanía a todos los que vivían en ella. Mientras que en Grecia y Roma no todos los habitantes de la *polis* eran ciudadanos. Pero, aún así, seguimos distinguiendo perfectamente entre urbano y civil, y sus derivados urbanismo y civismo, urbanista y civilista, etc.

Además: la *polis*, la *civitas*, es el conjunto de individuos que comparten unos mismos derechos y deberes de ciudadanía; una comunidad con un común acuerdo en la persecución del bien. Es decir, *polis* es un nombre colectivo (igual que “rebaño”); no un lugar geográfico, sino un conjunto de ciudadanos (como en “la ciudad de Maracaibo se opuso a la ley”). Y, además, *polis* es para Aristóteles “una de las cosas naturales”⁴⁷. Pero puntualiza: “toda *polis* es por naturaleza si lo son las comunidades primeras, porque la *polis* es el fin de ellas y la naturaleza es el fin”⁴⁸. Habrá que comenzar pues, según la costumbre aristotélica, por las “comunidades primeras”; ir de lo más simple a lo más complejo, de los elementos, al compuesto⁴⁹. La *polis* nace de la primera comunidad, o *koinonía* más elemental, que es la casa; varias de éstas formarán luego una colonia del mismo linaje, la aldea⁵⁰. También los romanos lo concibieron así, si hemos de hacer caso a Séneca:

47 ID., 1253a 2.

48 ID., 1252b 30-32.

49 “Es claro lo dicho, si lo estudiamos según nuestro método habitual. Pues así como en otros casos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues éstos son los mínimos del todo), así también, atendiendo a qué elementos componen la ciudad, veremos mejor en qué difieren sus elementos y si se puede obtener algún resultado científico”: ID., 1252a 17-22.

50 Cfr. ID., 1252b 17.

“consideraron su casa como una pequeña republica”⁵¹. Casa y aldea proporcionan lo necesario; la casa, lo necesario cotidiano; la aldea, lo necesario no cotidiano, como el intercambio de productos, la seguridad ante un ataque externo, etc. Con esta infraestructura para el *otium*, varias aldeas formarán la *polis*, comunidad perfecta y suficiente, que provee todo lo necesario y el bienestar de la vida, para poder dedicarse al ocio, necesario y exclusivo de los ciudadanos.

Hemos nombrado la casa como célula o comunidad primera de la *polis*. Pero ¿habremos de decir “casa” o “familia”? De las traducciones de la *Política* hechas al castellano podríamos hacer tres grupos, en base a su época de aparición: La tradición primera: representada por la primera edición –anónima– en castellano, a comienzos del Siglo XVI⁵², a la que siguió, en el mismo siglo, la de Pedro Simón Abril, de no mucho rigor, pero que –revisada– aún hoy se reedita⁵³. La tradición moderna: compuesta por ediciones más críticas que las anteriores en relación al orden de los fragmentos aristotélicos que conforman la *Política*. La inicia la edición de Patricio de Azcárate, en 1874, primera de los tiempos modernos, con múltiples reediciones⁵⁴. Y la tradición más moderna: cuyo prototipo pudiera ser la primera de ellas, la bilingüe a cargo de Julián Marías y María Araujo⁵⁵. A ella siguieron otras igualmente valiosas, que no citaremos para evitar imperdonables omisiones.

Pues bien; de las algo más de treinta figuraciones del término que hemos contado en el Libro I de la *Política*, las dos primeras tradiciones utili-

51 “Domum pusillam rem publicam esse iudicaverunt”: SENECA, *Epistulae* 47.14.

52 *La filosofía moral del Aristotel, es a saber Ethicas, Polithicas y Economicas, en romançe*, Çaragoça, por industria y despensa de Gorge Coci Aleman, 1509; ed. facs.; ARISTOTELES, *Política y Económica*, Universidad y Real Colegiata de León, León, 1996.

53 *Los ocho libros de República, del filósofo Aristóteles, traducidos originalmente de lengua griega en castellana por Pedro Simón Abril, natural de Alcaraz... y declarados por él mismo con unos comentarios*, En Çaragoça, impresos en casa de Lorenço y Diego de Robles hermanos, 1584; *Aristóteles: Política*, trad. de Pedro Simón Abril, Folio, Barcelona, 2002.

54 *Obras de Aristóteles* puestas en lengua castellana por D. Patricio de Azcárate, vol. III, *Política*, Medina y Navarro editores, Madrid 1874. Las reediciones corrieron a cargo, fundamentalmente, de Espasa-Calpe; la más reciente en Madrid, 2005. Edición digital en <http://www.filosofia.org/cla/ari/azc03.htm>, y otras varias.

55 *Aristóteles, Política*, ed. bilingüe de J. Marías y M. Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1951; Madrid, 2005.

zan casi exclusivamente el término “familia”⁵⁶, mientras en la tercera el uso casi exclusivo es para el término “casa” (uso totalmente exclusivo en la versión de Julián Marías). Para el propósito que nos planteamos al escribir estas páginas, es necesario e importante que nos detengamos en aclarar el preciso significado que esta expresión tuvo para Aristóteles y, en general, para griegos y romanos.

Lo primero que cabe suponer es quizá que la tradición más moderna, al disponer de más y mejores estudios de la lengua y pensamiento de Aristóteles, sea la más exacta. Ciertamente pensamos que, al menos hoy en día, puede resultar más exacto el uso de “casa”; pero pensamos igualmente que ambas traducciones “casa” y “familia”, con tener en este caso diferencia semántica sustancial, pueden utilizarse indistintamente, a condición de que atendamos al preciso uso semántico de cada uno de los términos en este texto. Intentaremos aclarar este punto.

Los términos que invariablemente utiliza Aristóteles (al menos en el Libro I de la *Política*, en que desarrolla este tema) son *oikós*, *oikía* y derivados de éstos. De la misma familia que los verbos *oikizo* (edificar, construir) y *oikeo* y *oiketeo* (habitar), el significado de ambos términos es “casa”. Casa, como construcción; casa como el lugar en que se vive; no casa en el sentido de hogar o de lugar de acogida. Un poco la diferencia que se hace en inglés entre *house*, casa-construcción, y *home*, casa-hogar. Y también en castellano; diferenciamos perfectamente esos dos sentidos en expresiones como “vivo en una casa de la Calle Mayor” y “me voy a casa” (no necesariamente a una casa, pudiendo ser a un apartamento en un edificio).

Si alguien consultara un diccionario griego-castellano, pudiera pensar que *oikós* y *oikía* pueden traducirse indistintamente por “casa” y por “familia”, y que la diferencia semántica entre estos dos términos castellanos en el texto de la *Política* en ningún modo puede considerarse sustancial. En efecto, la traducción castellana para las expresiones griegas en cuestión y otras más de su mismo grupo léxico, tiene que ver con el sentido de construcción, sí; pero además con el sentido de familia (*oikeios* y *oiketes*: familiar; *oikeiteia*: familia). Pero (aquí está la diferencia semántica), este último no con nuestro sentido actual de “familia” como consanguinidad o parentesco, sino

56 P. ej., la de Patricio de Azcárate sólo en una ocasión (en 1252b 11) utiliza el término “casa”.

con el sentido preciso que pudo tener para los clásicos. Para designar esa consanguinidad, los griegos tenían la expresión *genos* y su grupo léxico; y los romanos *gens* (de ahí nuestros “engendrar”, “progenie”, etc.). Aristóteles no se está refiriendo específicamente a un grupo de consanguíneos, sino a esa construcción donde el ciudadano guardaba sus posesiones muebles.

Prescindiendo ahora de la etimología, Roma, en cuyo Derecho tanto peso se concedía al contrato, concedió varios sentidos a la expresión “familia”; pero todos ellos respondían al sentido general de un grupo de personas sometidas a otra por algún tipo de “contrato”. (Aun hoy día hablamos, por ejemplo, de la familia docente o de la médica para referirnos a los gremios de profesores o de médicos). Y sólo algunos de esos grupos, no todos, estarían formados por personas consanguíneas, con un cierto contrato basado en naturaleza: “grupo de personas formado o por derecho propio de ellos o por el común del parentesco. Por derecho propio llamamos familia a varias personas sometidas por naturaleza o por derecho a la potestad de una, como el paterfamilias...”⁵⁷.

Es decir que no designaba ni exclusiva ni principalmente a los consanguíneos, a lo que nosotros hoy llamamos “familia”. Nuestro concepto de familia con su carga semántica de consanguinidad y afectividad sólo comenzó a formarse mucho después con el Cristianismo y, aunque parezca extraño, con los llamados pueblos bárbaros. Estaban éstos habituados, por ejemplo, al concepto del reinado personal, de que el rey lo era de unas personas; y no, al modo romano, de que lo era de un territorio. De la misma manera, la relación personal pareció privar también entre los bárbaros en referencia al matrimonio, por sobre las relaciones de poder y contractuales.

La expresión latina *familia* se derivó de *famulus*, un diminutivo del primitivo *famul*, tomado éste del osco *famel*, que significaba, precisamente, esclavo. *Familia* significó, por tanto, al conjunto de esclavos⁵⁸. Notemos, de paso, la subestimación que supone ya el nombre *famulus*, un diminutivo.

57 “...ad corporis cuiusdam significationem, quod aut iure proprio ipsorum aut communi universae cognationis continetur. Iure proprio familiam dicimus plures personas, quae sunt sub unius potestate aut natura aut iure subiectae, ut puta patrem familias”: *Digestum*, 50.16.195.2.

58 Cfr. *Digestum*, 50.16.195.3.

Luego le llamarían también “puer”, esto es “niño”⁵⁹. Subestimación que perduraría en el tiempo. Y ahí quedan, en los diferentes idiomas modernos, distintas expresiones con la misma carga semántica subestimativa, para ciertos trabajadores manuales, sucesores en mucho de aquellos esclavos: criado, chico, mozo, *garçon*, *office-boy*, *bell-boy*... No era, pues, la familia una unidad de parentesco, sino una unidad de propiedad. Y no una unidad cualquiera; para que hubiera familia, debía haber por lo menos tres esclavos; así lo decían las leyes: “el nombre de familia no se refiere a un solo esclavo; ni dos esclavos hacen una familia”⁶⁰. “Tres forman colegio”⁶¹. Este significado relativo a los esclavos también lo reflejaron términos griegos como *oiketeia* (familia, servidumbre), *oiketes* (familiar, fámulo), *oiketikos* (servil, de la servidumbre) y otros.

Este sentido pasó al castellano; y así lo recoge el *Diccionario de la Academia* entre los varios sentidos del término “familiar”: “9. Criado, sirviente. // 10. Eclesiástico o paje dependiente y comensal de un Obispo”. Hasta pocos siglos atrás era común referirse al servicio doméstico o al personal encargado de ciertos servicios como “la familia”: “un familiar del Santo Oficio”, “un familiar de la Capitanía..., del Virrey..., del Gobernador”. Se distinguía, por ejemplo, entre la familia “de escalera arriba” (cocinero, camarero, etc.), de la “de escalera abajo” (caballerizo, portero, etc.)⁶². En este sentido clásico del término es como resulta absolutamente correcta la traducción de que hablábamos como “familia”. No en el actual. Los romanos, pueblo que funcionaba a base de contratos, no veían en el matrimonio sino un contrato más. Un contrato que consistía precisamente en ejercer el *matri-monium* o la función de madre que proporcionará el heredero al *pa-*

59 “*Pueri* appellatio tres significaciones habet: unam, cum omnes servos pueros appellaremus; alteram, cum puerum contrario nomine puellae diceremus; tertiam, cum aetatem puerilem demonstraremus”: “La palabra *puer* tiene tres significados: uno, cuando llamamos *pueri* a todos nuestros esclavos; otro, cuando contraponemos niño a niña; el tercero, cuando nos referimos a la niñez”: *Digestum*, 50.16.204

60 “*Unicus servus familiae* appellatione non continetur: ne duo quidem familiam faciunt”: *Digestum*, 50.16.40.3.

61 “Tres faciunt collegium”, aforismo jurídico basado en “*Neratius Priscus* tres facere existimat “*collegium*”: *Digestum*, 50.16.85.

62 Véase, p. ej., la Cédula de 22-3-1693 sobre el uso de los lutos en Indias: “...que no se puedan poner lutos ningunas personas de la familia, aunque sean de escalera arriba... que las libreas que dieren a los criados de escalera abajo...”: MURO OREJON, A., *Cedulario americano*, I, Sevilla, 1956, p. 493.

terfamilias; y que su función fundamental estaba centrada, por tanto, en su actividad sexual con miras a tal heredero. No negamos que hubiese algunos matrimonios en que se diera el afecto y el amor; y hasta en todos ellos, si se quiere. Pero eso era secundario, eso no importaba, no se tomaba en cuenta. Según Plutarco, las manifestaciones públicas de afecto entre los esposos estaban prohibidas en Roma; nos cuenta cómo Catón el Viejo removió del Senado a Manilio, por haber besado públicamente a su esposa: “Removió también del Senado a Manilio, a quien se consideraba acreedor del consulado, porque besó de día a su esposa a la vista de su hija, porque decía que él nunca abrazaba a su mujer sino cuando había gran tormenta de truenos, y que era feliz cuando tronaba”⁶³.

De modo que la primera comunidad –natural– del hombre y primera célula de la *polis* es la casa; o la familia, si se quiere, pero entendida como colectividad del ciudadano con sus esclavos, su familia. En esa casa o familia, como se ve, el único *civis*, ciudadano, es el *paterfamilias* o –en los griegos– el *oikodespótes*. El es el dueño del patrimonio. Hemos recibido un significado un tanto viciado de la palabra latina *dominus*. La literatura religiosa acentuó su sentido semántico como “señor”. Pero estamos viendo que su primero y primordial significado era el de dueño. Si el Antiguo Testamento insistía en el temor a Dios como origen de la felicidad humana (“¡Dichoso el hombre que teme al Señor!”)⁶⁴, el Nuevo puso el acento en el amor. Por eso era preferible establecer con Dios vínculos de un subordinado respecto a su superior, en los que cabía incluso la motivación amorosa, que los de un esclavo con su dueño, relación basada más en el temor. Por más que se reconozca su poder, era preferible llamar a Dios “Señor” que “Dueño” o –como en griego– “Déspota”.

Pero de hecho, el *paterfamilias*, más que el señor, no es sino el *dominus* que domina en la *domus* (“el que tiene el dominio en la casa [en la *domus*]”⁶⁵) y en sus miembros. Sin que tenga que dar explicaciones de sus de-

63 PLUTARCO, *Vidas paralelas. Marco Catón*, XVII, 7.

64 Sal 112, 1.

65 “Pater autem familias appellatur, qui in domo dominium habet: recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat: non enim solam personam eius, sed et ius demonstramus”: “Se llama padre de familia al que tiene dominio en la casa [en la *domus*], y se le llama así con propiedad, aunque no tenga hijo, pues el término no designa sólo a la persona, sino su derecho”: *Digestum*, 50.16.195.2.

cisiones, por más caprichosas que parezcan. La evolución de la palabra latina *dominus* al castellano termina en “dueño”⁶⁶. El término griego que lo designa puede ilustrarnos su misión: *oiko-despotes*: el déspota –dueño absoluto, jefe sin nadie a quien rendir cuenta– de la casa. Si existió paralelismo entre el término griego *oikodespotes* y el latino *paterfamilias*, y también respectivamente entre *familia* y *oikía*, habremos de concluir que también lo hay entre *despotes* y *pater*. El padre no fue en los comienzos otra cosa que el dueño. Eso y no otra cosa era, según el Derecho Romano, el *paterfamilias*. Con el fin del nomadismo, su patrimonio –propiedades móviles y rebaños– requiere de una propiedad inmóvil, el suelo, donde guardarlas y conservarlas; es cuando surge la casa. Pero, ¿cómo tuvo su origen esa casa y cómo estuvo organizada?

Cuando el hombre era trashumante, era un pueblo, una *civitas*, buscando lo necesario para la vida; pero sin territorio propio. Al hacerse sedentario, se afincan en uno. Entonces construye su casa, su *domus* (del griego *domeo*, construir), para guardar en ella todo lo que tiene, todo lo que necesita para su supervivencia: sus aperos de labranza, sus rebaños (rebaño de vacas, de ovejas, de cabras, de cerdos, y el rebaño de esclavos que necesitará para esa labranza). Ese lugar, esa construcción es la *oikía*, que significa también “bienes”; y *oikeóo* “apropiarse”. En su casa guarda lo que tiene: “tener”: en latín *habere*. Pero el frecuentativo de *habere* es *habitare*. El ciudadano habita en su casa; es su “lugar de habitación”. Lugar no para vivir, sino para tener; donde el ciudadano guarda sus bienes. Lugar donde guarda lo suyo propio, que en latín se dice *proprius* y que, además de “propio”, significa “más cerca”; porque el ciudadano está, así, más cerca, encima de ello. Y, entre esos bienes, sus esclavos, considerados por la legislación romana una “propiedad mobiliaria”, equiparable a la de sus caballos, vacas y otro ganado.

Estos dueños son los ciudadanos, los *civi* (*cio* es poner en movimiento, llamar), los llamados hacia la *koinonía* de la *polis*. Cuando los *paterfamilias* son convocados por un interés común, cuando se asocian, se convierten en *cives*; y surge la *civitas*, el conjunto de *cives*, no de habitantes. El conjunto de personas que gozan del derecho (y privilegios) de ciudadanía; los demás –esclavos, criados, trabajadores, extranjeros– no son *cives*. La

66 El proceso habría sido: *dominus* → *domino* → *domno* → *doño* → *dueño*.

polis o *civitas* es el nombre colectivo de un grupo de privilegiados y de sus privilegios. De nuevo, la ciudad la forma la ciudadanía; no un territorio.

Pero se va imponiendo la valorización del territorio, que terminará formando la *urbs*, la urbe, dando inicio a regionalismos, nacionalismos y capillismos. Superioridad de la urbe sobre el emigrante, del griego sobre el meteco; comienza a surgir el concepto de bárbaro. Los *cives* romanos son los únicos ciudadanos; los únicos que forman parte de la *civitas romana*, del Imperio romano; únicos con derechos; únicos con civilización; superiores, pues, a todos los demás, bárbaros.

Pero volvamos a la casa, *koinonía* más elemental y célula primera de la *polis*. Ya dijimos que no pesaron en ella razones amorosas ni de consanguinidad, y que su nombre de “familia” sólo se debió a la presencia en la casa de algunos esclavos. Aristóteles puntualiza:

“Observando el desarrollo de las cosas desde su origen... En primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro; como la hembra y el macho para la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino de la misma manera que los demás animales y plantas, que de un modo natural aspiran dejar tras sí otros semejantes)”⁶⁷. Es decir: en el primer origen de la casa, según Aristóteles, hay dos uniones. Attendamos, de momento, a la primera de ellas, de la que nos dice que está formada por dos individuos que no pueden vivir el uno sin el otro”.

Pero, ¡atención! Que en esta unión no hay lugar para cupidos. Faltan todavía siglos para Romeo y Julieta. No se trata de ningún enamoramiento. Es simplemente la unión de una hembra y un macho. No dice de un esposo y de una esposa; ni dice de un hombre (*aner*; ni siquiera *anthropos*)— y de una mujer; sino, en género neutro, *arren*, “lo masculino” y *thely*, neutro también, “lo femenino”, “lo hembra”; hembra y macho para la generación; para la cual son necesarios ambos, no puede tener lugar con uno sólo, el uno sin el otro. Asociación consciente, sí, pero no en virtud de una decisión amorosa, sino por tendencia natural, como de un modo natural los demás animales y plantas desean perpetuarse. Esta es toda la “familiaridad” que exige la pareja griega y romana. No por amor, sino por dejar tras de sí otro

semejante, un heredero, quizá, que asegure lo necesario cuando el *paterfamilias* no pueda ya valerse por sí mismo. Y, si hemos de interpretar a Aristóteles, no podremos menos de entender esta unión como natural: es –nos dice– el desarrollo de las cosas “desde su origen”, es unión de modo “necesario”, es una aspiración tan “natural” como la de otros animales.

El “déspota de la casa” ejerce poder y dominio también sobre esa mujer, no importa si esposa o no. Aristóteles lo afirma sin rodeos: “en la relación entre macho y hembra, el primero es superior y la segunda es inferior por naturaleza; el primero rige, la segunda es regida”⁶⁸. Y si sostiene que “por naturaleza difieren la hembra y el esclavo”, la diferencia entre ellos es mínima: se debe a que “la naturaleza no hace nada con mezquindad, como hacen los forjadores el cuchillo de Delfos”, que igual debía servir para descuartizar que para cortar en trozos, “sino cada cosa con un solo fin”⁶⁹. De modo que el *paterfamilias* ejercerá sobre la mujer un poder distinto que sobre los esclavos; pero sólo mínimamente distinto; porque es la madre del heredero, porque es la primera de las esclavas. La valora más que los animales, pero menos que las posesiones de su casa: “Hesíodo dijo muy bien en su poema: ‘Lo primero casa, mujer y buey para el arado’”⁷⁰. También entre los hebreos la mujer no era sino otra pertenencia más del hombre; la redacción del Decálogo es sugerente al respecto: “No desearás la casa de tu prójimo, ni su mujer, ni su esclavo ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que le pertenezca”⁷¹.

Sin embargo, es preciso no engañarse. Que Aristóteles afirme que la hembra y el esclavo sean distintos por naturaleza no significa que esté haciendo concesiones a la mujer. Podrá parecer sutileza excesiva; pero entendemos el pasaje precisamente en sentido contrario. Si Aristóteles no se opusiera a que el ciudadano griego tratara a la mujer como al esclavo, estaría aceptando que actuara como esclavo. Un miembro de la *polis* no puede actuar como esclavo; y eso es precisamente lo que haría si, considerando a la mujer como esclava, se uniese a ella para obtener hijos. Dejaría a la casa sin

68 ID., 1254b 13-14

69 ID., 1252b 1-3; cfr. ATENEO DE NAUCRATIS, *Deipnosophistas*, 173c: “Los de Delfos eran famosos por sus cuchillos que servían a la vez para varios empleos: matar la víctima, descuartizarla y cortarla en trozos”.

70 ARISTOTELES, *Política*, 1252b 10-11; HESÍODO, *Los trabajos y los días*, 405

71 Ex. 20, 17.

el elemento con autoridad por naturaleza. Sólo los esclavos se relacionan con mujeres esclavas. Sólo “entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo rango”; porque tratan a la mujer como esclava; porque todos son esclavos; porque bárbaro y esclavo son lo mismo. Por eso entre ellos no hay autoridad ni gobernantes: “carecen de elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo. Por eso dicen los poetas que ‘es justo que los griegos manden sobre los bárbaros’, entendiéndolo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”⁷².

La primera de las esclavas; pues es entre éstas de donde elige la madre del heredero; las demás, quedarán como concubinas que cuiden al *dominus*. Porque a los esclavos se les hace tales para la producción; y a las esclavas, para la reproducción. No es la mujer el ama de la casa sino, si acaso, un ama de casa. Si los niños sólo son ciudadanos incompletos, la mujer tampoco llegaba a esa categoría, a juzgar por la *Ley de las XII Tablas*: “Los antiguos romanos quisieron que las mujeres, aunque fueran adultas, estuvieran bajo tutela, a causa de su ligereza de espíritu... excepto las vírgenes Vestales, las cuales... quisieron que fueran libres; y así también se previó en la Ley de las XII Tablas”⁷³. Fijémonos en la razón de ello: *propter animi levitatem*, “a causa de su ligereza de espíritu”; es decir, por la levedad de su espíritu (la única gravedad que parecieron conceder a la mujer sería la de la gravidez), por su intelecto sin peso, por la misma irracionalidad que en los esclavos. Excepto las vírgenes Vestales, destinadas a la prostitución oficial y cultural, oficialmente libres y oficialmente vírgenes; con hijos, oficialmente también, virginales.

Junto al poder que el ciudadano ejerce sobre su hembra, está el que ejerce sobre los hijos de ésta. Y nótese que decimos “sobre los hijos de ésta”. Algunos sociólogos sostienen la teoría de que en los primeros tiempos no se conocía la responsabilidad masculina en la procreación de los hijos; esto era un asunto exclusivo –se creía– de la mujer. El hombre comprobaba que en los demás mamíferos, con el estro anual, a la actividad sexual se seguía normalmente la generación de hijos. Pero en la especie humana no

72 ID., 1252b 5-9. Cfr. EURIPIDES, *Ifigenia en Aulide*, 1400.

73 “Veteres enim voluerunt feminas, etiamsi perfectae aetatis sint, propter animi levitatem in tutela esse;...exceptis virginibus Vestalibus, quas... liberas esse voluerunt: itaque etiam lege XII tabularum cautum est”: *Ley XII Tablas*, V, 1.

podía comprobar esto. No había un estro anual, la actividad sexual podía realizarse mucho más a menudo, pero no siempre se seguía el nacimiento de hijos. De ahí que se llegó a desvincular la generación de la intervención masculina, y a no pensar demasiado en la responsabilidad del hombre respecto a los hijos. Si la actividad sexual de los animales se vio siempre más vinculada a la procreación, la del hombre quedó vinculada al placer. Ni había, consecuentemente, demasiada vinculación del hombre con la mujer, ni evidencia de dependencia de los hijos sino de sólo la mujer. Sólo paulatinamente, con el correr del tiempo, el hombre iría vinculándose a “una” mujer y a adquirir responsabilidad sobre sus hijos. No nos corresponde a nosotros juzgar sobre la veracidad de esta teoría. Si es verdadera, lo que ella sostiene quedaría muy bien reflejado, así sea como residuo, en la sociedad romana.

En efecto, en esa dirección habría que entender el aforismo jurídico romano *partus sequitur ventrem*: es decir, al momento del nacimiento, la condición del recién nacido –libre o esclavo– dependía de lo que fuera la madre al momento del parto, resultando absolutamente irrelevante la condición del padre. De la misma manera, al dueño de la casa más que *pater*, se le llama *paterfamilias*; porque *pater* es, sí, “causante”; pero más en el sentido de causante de la *domus*, que causante de los hijos; a fin de cuentas, los hijos que biológicamente tenga sólo lo serán jurídicamente si, al presentárselos tras el nacimiento, los acepta mediante la “ceremonia” de la *sublatio* o acción de tomar en sus manos al hijo recién nacido. Porque en Roma no se “tenían” hijos, sino que se “tomaban” (*sublatio* deriva del verbo *tollo*, que significa “tomar”). De hecho, haya procreado o no hijos, y a fin de asegurar la continuidad de la familia, su heredero podría ser un adoptado: “filios familias non solum natura, verum et adoptiones faciunt”⁷⁴. Augusto, el primer emperador, al morir (año 14), dejó el trono a su hijo adoptivo Tiberio. Por eso al hijo no se le llama *filius* (hijo), sino *liber* (libre); nacido de madre elegida para que el hijo nazca libre, o adoptado como tal. Nacido libre, sí; pero a futuro. Porque algún día será libre, pero no porque lo sea: “tampoco los niños son ciudadanos del mismo modo que los hombres, sino que éstos lo son absolutamente, y aquéllos supuestamente, pues son ciudadanos, pero incompletos”⁷⁵.

74 “No sólo la naturaleza hace hijos de familia, sino también las adopciones”: *Digestum*, 1.7.1.pr.

75 ARISTOTELES, *Política*, 1278a 4-5.

Libres, sin más; sin que el *paterfamilias* adquiriera con ellos obligaciones de paternidad, ni los hijos derechos. Surgidos sólo ante la necesidad del padre de asegurarse la ancianidad con un heredero; una seguridad poco menos que comprada mediante una herencia. Y para obviar imprevistos, se buscarán otros hijos más, nacidos de la madre del heredero; éste es, en definitiva, quien da legitimidad al resto de hermanos. En cuanto *filius*, el hijo sólo tiene que ver con la *femina*, la hembra-madre, ambos nombres derivados del inusitado verbo *feo* –como “felación” y “filiación”, “fecundo” y “fértil”– y ambos nombres en referencia a la acción, activa o pasiva, de mamar. Eran los residuos de los primeros tiempos, en los que no se veía responsabilidad alguna en la procreación de los hijos por parte del padre. Mientras que, tras la periódica época de celo en las hembras animales, su apareamiento ocasionaba casi indefectiblemente un embarazo, por más que con la hembra humana la actividad sexual fuera más frecuente, no siempre se sucedía una concepción. Por lo que no quedaba claro que la intervención masculina tuviera algo que ver en tal concepción. Por consiguiente, ni quedaba justificada la vinculación hombre-mujer, ni la filiación se veía como una relación que involucrara al padre, ni éste adquiriría obligaciones sobre los hijos. También, pues, sobre éstos el *paterfamilias* ejercería el poder de dominio.

Hay, continúa Aristóteles, una segunda unión constitutiva de la casa, a la que ya hicimos alusión: la de “el que por naturaleza manda y el súbdito... El capaz de prever mediante su razón es por naturaleza jefe y es por naturaleza dueño (*despótes*, señor); y el capaz de hacer esto con su cuerpo es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al dueño y al esclavo interesa lo mismo”⁷⁶. Hay en la casa otros dos individuos, uno de los cuales –el ciudadano– manda por naturaleza; y el otro, que es esclavo por naturaleza. Aristóteles subraya la sabiduría de la naturaleza quien, para seguridad y supervivencia de ambos, determinó que uno fuera capaz de prever la vida, y por eso fuera –por naturaleza– jefe y dueño; mientras al otro la naturaleza, ya que no le había dotado de razón deliberativa, le proporcionó un cuerpo vigoroso para ser esclavo. Y si de la primera unión, la del macho y hembra, decíamos que era una unión natural, está aún más claro en el texto de Aristóteles que la del amo y el esclavo también lo es: se es dueño o esclavo “por naturaleza”.

Resume Aristóteles: “De estas dos *koinonías* [la de hembra-macho y dueño-esclavo], procede en primer lugar la casa”⁷⁷. Este es, pues, el origen natural de la casa, a cuya base se encuentra necesariamente, por naturaleza, infaliblemente (si ha de ser auténtica casa, de auténticos miembros de la *polis*, casa-célula de ésta) la relación dueño-esclavo; lo afirma categóricamente: “la casa perfecta se compone de esclavos y libres”⁷⁸. Más bien diríamos que se compone de un libre y otros más que, o son esclavos, o provienen del contingente familiar de esclavos. También desde el punto de vista cristiano, Tertuliano sostuvo que las relaciones esposo-esposa, padre-hijo y amo-esclavo eran las tres estructuras básicas de la autoridad⁷⁹.

Y ¿para qué esa casa? Responde Aristóteles: “la *koinonía* constituida por naturaleza para las necesidades de cada día es la casa”⁸⁰. De nuevo, nada de motivos amorosos o de consanguinidad. A los componentes de la casa –tomando las expresiones de anteriores prominentes griegos⁸¹ sólo se les podría llamar “compañeros de panera” y “del mismo comedero”; algo así como “del mismo pesebre”. Porque lo que proporciona la casa es alimento y calor; es decir, la solución a las primeras necesidades diarias. Y para eso, el trabajo.

Luego vendrá la aldea: “La primera *koinonía*, formada por varias casas, debido a necesidades no cotidianas, es la aldea”⁸². Así, casa y aldea proporcionan lo necesario y deleitable de la vida. Para ello es necesario el trabajo manual; es decir que es necesaria –naturalmente necesaria, según Aristóteles– la existencia de esclavos que realicen el trabajo, aunque sea obligados. Si, pues, la casa es *koinonía* elemental y célula primera de la *polis*, y casa y aldea son requisitos imprescindibles para la existencia de esa *polis*, y en ellas resulta imprescindible la esclavitud, quiere decir que, también por naturaleza, ésta es imprescindible también para la *polis* misma –comunidad perfecta– y para que los ciudadanos puedan dedicarse al ocio que supone el gobierno político. Recordemos

77 ID., 1252b 9-10.

78 ID., 1253b 4.

79 TERTULIANO, *Apológico*, 3, 4.

80 ARISTOTELES, *Política*, 1252b 13.

81 Específicamente del legislador de Catania (s. VI a.C.) Carondas; y del que sería el último de los Siete Sabios de Grecia, Epiménides de Festos.

82 ARISTOTELES, *Política*, 1252b 15-16.

que “robot” es una palabra checa que no significa sino “trabajo obligado”⁸³. Los esclavos no fueron sino los robots de otros tiempos; con la diferencia de que sufrían en carne propia –que no tenían los robots mecánicos– los sufrimientos de sus obligaciones.

Creemos que no es exagerado concluir que la esclavitud fue para los griegos elemento imprescindible para la democracia que ellos idearon. No para que ésta funcionara mejor; simplemente para que funcionara. Sin esclavitud no hubiera sido posible ni el primer elemento constitutivo de la *polis*; ni *polis*, ni aldeas, ni viviendas. Al menos, tal como el mundo occidental las concibió. Esclavitud la hubo en muchos pueblos; seguramente en todos. Pero si fueron los griegos quienes inventaron la democracia, tuvo que ser un griego quien, no tanto y no sólo justificara la esclavitud, sino más bien la imbricara como cuasi-esencial en la misma democracia, y en la misma *polis*, sociedad civil. El caso es que poco se subraya este aspecto. Quizá por no querer achacar a la tan frecuentemente alabada democracia este pecado original con que nace. Pero nos parece que se trata de un aspecto que sí debe ser tenido en cuenta a la hora de explicar la esclavitud, tal como se dio en Occidente.

83 Palabra introducida por el drama *R.U.R.* (Rossum’s Universal Robots) del checo Karen Capek (estreno: Praga 25-1-1921).

Copyright of Revista de Filosofia is the property of Revista de Filosofia-Universidad del Zulia and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.