

El gobierno de los ociosos en la *Política* de Aristóteles

Salvador Ruz Rufino
Universidad de León

Se ha dicho muchas veces que uno de los principios sobre los que se asienta la *Política* podría formularse de dos maneras. Una negativa: 'la *virtud no es para todos*', o con más exactitud *la virtud-no-es-de-todos*, que tiene en cuenta la mentalidad jerárquica de Aristóteles. Y otra forma más positiva, es afirmar la necesidad de la existencia de un gobierno de los ociosos, de los que están libres de intereses crematísticos inmediatos, e, incluso se podría decir, vitales. Se ha escogido esta formulación para destacar la vinculación de este principio con las actividades superiores del hombre y su separación de las inferiores. En las dicotomías que se exponen al final de este artículo encuentra esta formulación positiva su mayor justificación pues tiene una gran importancia teórica¹.

1. El principio de la jerarquía.

Para Aristóteles, como para Platón, el universo es jerárquico y diferenciador, y es parte del orden del cosmos. Es este un rasgo de su mentalidad que nos es ajeno: "En todo lo que consta de varios elementos, y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominador y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza ... El ser vivo está constituido en primer lugar de alma y cuerpo, de los cuales uno domina por naturaleza y el otro es dominado" (Pol. 1254a 35).

Esta cosmología jerárquica es, pues, a la vez una psicología y una antropología. El planteamiento se extenderá también a la ética: "Es posible observar en el ser vivo el dominio despótico y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo

¹ Véase DEMONT, R., «Le loisir dans la *Politique* d'Aristote», en TORDESILLAS A., *Aristote politique. Etudes sur la «Politique» d'Aristote*, Paris, PUF, 1993, pp. 209-229.

un dominio despótico, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio" (Pol. 1254b 2-5).

El alma es despótica respecto del cuerpo porque lo utiliza como un instrumento que ejecuta órdenes y remite a un fin diferente de él. Pero la mente, o la razón, (*noûs*) es político respecto del apetito porque éste es libre respecto de aquél: el conocimiento no es la virtud, la razón teórica no es la razón práctica². Este principio del dominio natural regirá más propiamente en la política³: "Dominar y ser dominado no son sólo cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a ser dominados y otros a dominar. Hay muchas formas de dominar y de ser dominado" (Pol. 1254a 15-17).

El método habitual es negar la identidad de sentidos de cada noción, y explicitar su diversidad. En este caso ya se ha hecho la distinción fundamental entre mando despótico y político: "Donde quiera que uno domina y otro es dominado hay una obra... Nada firme ni convincente presentan los otros razonamientos de que lo mejor en virtud no debe dominar y mandar" (Pol. 1255a 21-23).

Dominar es mandar, regir, pues todas son traducciones aceptables del verbo griego. Por tanto la jerarquía entre los hombres es natural. El mando es por tanto una parte de la virtud. Esta tesis admitiría un estudio detenido, porque la descripción de las virtudes que se hace en los libros III y IV de la *Ética a Nicómaco* tiene muchos rasgos que recogen esta visión dominante de la auténtica virtud: "El que manda debe poseer perfecta virtud ética -pues es plenamente el *érgon* del que dirige la acción, y la razón es el que dirige la acción" (Pol. 1260a 17-19).

Por tanto, el que dirige la acción debe tener una virtud perfecta, y ésta pertenece a él: es propia del que manda. Así pues, es la razón la que dirige: quien la posea mandará y adquirirá la virtud perfecta, porque ésta es de la mente, del ser racional.

El principio de la jerarquía recibe la plenitud de su sentido, por tanto, de su aplicación a las partes del alma, de donde se extiende a la casa, y también a la familia que constituye el primer núcleo de organización social, y a la *pólis* último estadio y más perfecto de la sociedad. Hay personas inferiores, en las cuales no se da el uso de la razón, parcial o totalmente, porque no tienen *noûs*. Por eso su naturaleza las capacita sólo para obedecer: ya desde el nacimiento algunos están

² PLATÓN hubiera extendido el dominio despótico también al *noûs*: si no se actúa bien es porque se ignora, por el *noûs* no recuerda, véase *Fedón* 76a.

³ Se puede admitir que la *Política* suministra el criterio sobre el dominio, para aplicarlo al cosmos y al alma.

destinados a ser dominados, dice Aristóteles. Desde aquí se puede justificar la esclavitud: "Es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso es precisamente de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla pero no para poseerla" (Pol. 1254b 14-16). Sólo el esclavo es el que percibe la razón (la entiende), pero no la tiene. Resulta inconcebible la ligereza. La aceptación de la esclavitud por parte de Aristóteles es plena e incondicionada, y por ella ha pasado a la historia de la filosofía política, quizá más que por cualquier otra cosa: la incongruencia es verdaderamente asombrosa. Su autoritarismo es metafísica, antropológica y psicológicamente radical. Lo más grave de la cuestión es que esto significa situar la desigualdad entre los hombres en el plano natural⁴.

Aquí puede comprobarse como cierta la tesis de que los errores de los filósofos son tanto más graves cuanto mayor es su grandeza: cuando se equivocan los grandes se equivocan muy profundamente, pues suelen fundamentar sus errores con la misma seriedad que sus aciertos. Los esclavos son unos hombres diferentes, inferiores, desposeídos de la razón. Por eso pertenecen al ámbito de lo útil, de lo necesario: para Aristóteles el hombre que trabaja y produce con sus manos y su habilidad es el esclavo, y esta condición se tiene como algo natural. El libro I de la *Política* presenta esta doctrina con mucho detalle: "Los bienes que se poseen son un instrumento para la vida, la propiedad en general un conjunto de instrumentos; también el esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los instrumentos" (Pol. 1253b 30-34).

El esclavo es una posesión animada y todo subordinado un instrumento para los instrumentos, cualificado, multiuso, que se diría hoy. Se debe notar que el

⁴ Sobre la esclavitud en ARISTÓTELES se ha escrito mucho véase SCHILLER, L., *Die Lehre des Aristoteles von der Sklaverei*, Erlangen, s.e., 1847; ASHEY, W.N., *The Theory of Natural Slavery According to Aristotle and St. Thomas*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1947; GIGON, O., «Die Sklaverei bei Aristóteles» en *La Politique d'Aristote*, Genève, Fondation Hardt, 1965, pp. 245-283; GOLDSCHMIDT, V., «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode» en *Ecrits: Etudes de philosophie ancienne*, T. I, Paris, Vrin, 1984, pp. 63-79; LÉVY, E., «La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions», en MACTOUX, M.-M.-GÉNY, E. (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque*, T. 3, Paris, 1989, pp. 197-213; PELLEGRIN, P., «La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation», *Revue philosophique*, 1982, pp. 345-357; BRUNT, P.A., «Aristotle and Slavery» en *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 343-388; BARUZZI, A., «Der Freie und der Sklave in Ethik und Politik des Aristoteles», *Philosophisches Jahrbuch*, 77, 1970; CAMPBELL, M., «Aristotle and Black Slavery: A Study in Race Prejudice», *Race*, 15, 1974, pp. 283-302; FISHER, N.R.E., *Slavery in Classical Greece*, London, Bristol Classical Press, 1993; AMBLER, W., «Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery», *Political Theory*, 15/3, 1987; FORTENBAUGH, W.W., «Aristotle on Slaves and Women», en BARNES, J., SCHOFIELD, M., SORABJI, R. (eds.), *Articles on Aristotle: Ethics and Politics*, Vol. II, London, Duckworth, 1977, pp. 135-139; GARNSEY, P., *Ideas Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; KRAUT, R., *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 277-305.

instrumento es simplemente eso: un útil, algo ligado al ámbito de la necesidad, que remite a otra cosa necesaria para la vida. El instrumento es un objeto que recibe su sentido de su misma función instrumental. Esta aportación de la esclavitud tiene amplias consecuencias en la *pólis*.

2. Las virtudes del gobernante.

Los principios que justifican la esclavitud se aplican también a otras realidades: en primer lugar, mandar y obedecer son dos modos diferentes de tener la virtud. Aristóteles las llama 'formas' distintas. Estas, como se establecerá en la definición política de ciudadano, pueden darse simultáneamente en el mismo hombre: "Ambas cosas -mandar y obedecer- son propias del hombre de bien ... es evidente que no puede ser una sola la virtud del hombre de bien, por ejemplo su justicia, sino que tendrá formas distintas según las cuales gobernará y obedecerá, como son distintas la templanza y la fortaleza en el hombre y en la mujer ... La prudencia es la única virtud peculiar del que manda" (Pol. 1277b 13-18).

Es sabido que la prudencia es la virtud más importante en Aristóteles, pues es la que aplica la razón práctica al deseo, haciéndolo recto. Tenerla o no tenerla no es una cuestión accidental, porque significa adquirir en uno mismo y otorgar a los demás el dominio de la razón que nos encamina hacia el fin de nuestra naturaleza, la virtud. Mandar entonces es ejercer la prudencia, y la diferencia entre mandar y obedecer es que esta última 'forma' de virtud no necesita deliberación ni prudencia. Hay seres privados naturalmente de ellas, pero no por eso carecen por completo de toda virtud: obedecen por naturaleza, y así pueden llegar a tener una cierta virtud. Pero esos seres tampoco son iguales entre sí: carecen de prudencia de diferentes modos.

Tales seres son los que habitan la casa: el esclavo, la mujer y el niño. Aristóteles propone averiguar si tienen virtudes propias (es el tema del capítulo 13 del libro I de la *Política* 1259b 17 y ss.). En seguida aparecen las lógicas dificultades a esta tesis tan clasista y jerárquica: "Si ambos -el que manda y el que obedece- deben participar de la perfección humana, ¿por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer? Y no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos, porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos. Por otra parte, que uno deba participar y otro no, parece extraño. Pues si el que manda no es prudente y justo, ¿cómo va mandar? Si no lo es el que obedece, ¿Cómo obedecerá bien? El que es intemperante y cobarde no hará nada de lo que debe. Es evidente por consiguiente que ambos deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella, como las hay también entre los que por naturaleza deben obedecer" (Pol. 1259b 1-6).

Aristóteles no se atreve a negar la virtud a los seres humanos inferiores. ¿Por qué uno debe mandar siempre y el otro obedecer? Esta pregunta, en rigor, care-

ce de justificación: la única salida que le queda es afirmar que entre el superior y el inferior hay virtudes específicamente diferentes, lo cual es consagrar una situación de hecho, en absoluto evidente en sus principios. Cada uno tiene unas virtudes propias: no es la misma la prudencia del hombre que la de la mujer, ni tampoco la fortaleza ni la justicia, sino que hay una fortaleza para mandar y otra para servir. Lo que Aristóteles no advierte es que la fortaleza para servir no es libre, sino impuesta.

No se dice expresamente que el trabajo y la obligación de la mujer sea la generación y el del esclavo los trabajos manuales, pero se sobreentiende así: “La naturaleza, sin embargo, ha establecido una diferencia entre la hembra y el esclavo, porque la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un sólo fin; y cada órgano puede llevar a cabo su acción de la mejor manera, si no sirve para muchas, sino para una sólo. Pero entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza” (Pol. 1252b 1-6).

La mujer se parece al esclavo, porque ambos tienen algo en común. Por eso puede ser confundidos: carecen del elemento que mande. En la *Ética a Nicómaco*, por otra parte, se dice de la mujer que tiene su función propia (E.N. 1162a 24), y mantiene esta tesis al afirmar que la obligación doméstica, la función doméstica de la mujer, es guardar la propiedad adquirida por el hombre (Pol. 1257b 25). Pero lo decisivo, en definitiva, es saber cuál es ese elemento de mando del que carecen. Así lo expone Aristóteles: “El libre domina al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad, el niño la tiene, pero imperfecta” (Pol. 1260a 20-23). Por tanto, la mujer posee razón y facultad deliberativa, pero no llega a decidir. Aristóteles aplica la palabra deliberación a la voluntad que racionalmente pondera y considera distintas posibilidades para elegir los medios que conducen al fin que se propone: se puede aplicar a la acción moral personal y a la acción política y de gobierno, pero es la misma facultad. La deliberación forma parte fundamental de la prudencia, de la vida moral y de la acción política. Por tanto, sólo quien tiene esta facultad plenamente puede decidir y mandar. Esta es la función directiva de la razón: la mujer puede deliberar y decidir, pero no mandar, ni siquiera sobre sí misma, no tiene autoridad, dominio o poder.

Aristóteles distingue en la virtud con mando entre decisión interna y libre -es la deliberación, e imperar a otros -o a mí mismo- para que hagan lo que yo he decidido -es el mando despótico o político-. Para él ambas cosas van juntas en el hombre, en el amo. Pero la mujer carece de la segunda, el imperio. Como confirmación de esta peculiar carencia de la mujer se añade: “El hombre es por naturaleza más apto para mandar que la mujer -a no ser que se dé una situación

antinatural- ... La relación del hombre con la mujer es siempre de esta manera" (Pol. 1259a 1-4).

La diferencia es mucho mayor de lo que a primera vista parece: no se trata de un rasgo de carácter, sino de una dimensión humana que confiere una perfección mayor. Aristóteles, como se diría hoy, es antifeminista y desprecia así a la mujer, a pesar de que en su tiempo ya existieron fuertes reivindicaciones por parte de las mujeres⁵.

Los seres humanos inferiores de los que se ha tratado han de participar en la virtud "sólo en la medida en que es preciso para sus obras" (Pol. 1259a 3). Los inferiores, por tanto, no están llamados a una vida humana perfecta, digamos, si se quiere así, que son incapaces de perfección plena. Su virtud es tanta como sus acciones y obras: una virtud imperfecta.

Una vez que Aristóteles admite aplicar el principio de la jerarquía a las personas de la casa, sitúa esta inferioridad en el plano natural, como se ha dicho. Entonces la *pólis* estará organizada en función de la virtud elitista, esto es, una suma total de virtudes que sólo un grupo consigue, y que se denomina la virtud perfecta que no es para todos, sino para unos pocos, los que mandan y los que usan la capacidad directiva de la razón. Aristóteles se está refiriendo a los hombres libres. Los demás deben callarse, por ejemplo, es lo que el esclavo debe hacer (Pol. 1260a 30). El conjunto que forman los *no-todos* para ser libres deben ser ricos: "Si los hombres han formado una comunidad y se han reunido por las riquezas, participan de la ciudad en la misma medida en que participan de la riqueza, de modo que el argumento de los oligárquicos parece tener fuerza ... Pero no han formado una comunidad sólo para vivir, sino para vivir bien -pues en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección-" (Pol. 1280a 22-27).

Pero es sabido que Aristóteles es partidario de una riqueza limitada: "No debe olvidarse que conviene cierta abundancia de riqueza... La naturaleza del deseo no conoce límites, y la mayor parte de los hombres viven para colmarla"⁶. Por tanto la reforma de la ciudad debe hacerse así: "El principio de la reforma consiste, más que en igualar las haciendas, en formar a los ciudadanos naturalmente superiores, de tal modo que no quieran obtener más, y a las clases bajas para que no puedan, es decir, que sean inferiores, pero sin injusticia" (Pol. 1267b 1-4).

⁵ JENOFONTE, *Económicos*, capítulos VII-X, presenta un tratamiento amplio del tema.

⁶ ARISTÓTELES, *Política* 1257a 30-32. Esto vendría a recordar lo que se ha escrito sobre el límite de la crematística comercial.

Es el establecimiento de un clasismo total: hay que formar a los ciudadanos naturalmente superiores, que participan de la ciudad en cuanto participan de la riqueza y hacerlos virtuosos. En cambio, los inferiores han de ser enseñados a contentarse con lo que tienen. Filósofos modernos de la Ilustración, como Mill, Rousseau, Bayle o Voltaire, añadirían aquí que es la religión la que induce a imponer al pueblo una moral de los esclavos que les hace amar su condenación a la pobreza y la dominación: se trataría de un instrumento de apaciguamiento al servicio del poder. Estamos ante lo que podría llamarse un despotismo ilustrado y paternalista: los inferiores han de serlo, pero sin injusticia. Aristóteles considera, sin embargo, que también la educación de las personas de la casa es decisiva para el bien de la ciudad: "Como toda casa es una parte de la ciudad, y estos son asuntos de la casa, y la virtud de la parte debe examinarse en relación con la virtud del todo, es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas a la *politeía*, si es que precisamente tiene alguna importancia para que la ciudad sea noble, que sean nobles los hijos y las mujeres. Y necesariamente tiene importancia, pues las mujeres son la mitad de la población libre, y de los niños salen los miembros de la comunidad política" (Pol. 1260b 10-16).

El conjunto de estos textos muestra que la doctrina de la *Ética a Nicómaco*, antropológica y éticamente tan bella, en la *Política* se aplica según un principio de jerarquía que la restringe: la virtud y la felicidad son sólo para algunos, pues en los seres humanos que obedecen por naturaleza falta el elemento directivo o político que es la razón y la prudencia.

Toda lectura de la *Política* aristotélica debe advertir con nitidez este principio tan insuficiente. En caso contrario tendríamos una visión idealizada de esta filosofía política, y del mismo Aristóteles. No es en absoluto un tema secundario, pues pertenece a la esencia misma y al diseño básico de la *pólis*, que es un conjunto de casas, o mejor dicho, aldeas. Pronto se tratarán las consecuencias estrictamente políticas de este clasismo tan exacerbado.

3. El ocio y el trabajo.

A partir de aquí todo son ya consecuencias de los principios anteriores. Se ha hecho referencia a la división entre la vida contemplativa y la vida activa. Ambas, en sentido estricto, son para los libres, porque una es la filosofía, y la otra la política. Pero la filosofía es superior, porque tiene más ocio: "Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues trabajamos para tener ocio, y hacemos la guerra para tener paz. Pues bien, la actividad de las virtudes prácticas se ejercita en la política o en la guerra⁷, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de ocio" (E.N. 1177b 2-7).

⁷ ARISTÓTELES piensa que la vida militar es propia de los hombre libres y muy cercana a la

Esto quiere decir que el trabajo del hombre libre y virtuoso es ejercer acciones políticas y guerreras, y mandar en su casa, pero no la crematística, ni los trabajos necesarios, sobre los cuales sólo debe imperar sin saberlos hacer (Pol. 1277a 32). Esta es la razón por la cual la vida filosófica o contemplativa es superior. Esta superioridad es de algún modo sociológica, es lo que se puede hacer después de la política y la guerra. El hombre libre no hace crematística ni doméstica, sino política y guerra. La política es el ámbito que la economía deja libre para el mando y hacer política es metacrematístico. La filosofía es la liberación de la política, y la política es la liberación de la economía. Se debe procurar que los hombres libres las alcancen: "... una de las cosas más necesarias es procurar que los superiores puedan tener ocio y no hacer nunca mal papel, ni cuando ejercen el poder, ni tampoco como particulares" (Pol. 1273a 32-35).

Desde esta perspectiva, ¿qué se puede decir del trabajo como tal? Algo más bien radical: "Los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader -pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud-, ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos -pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y las actividades políticas-" (Pol. 1329a 1-5).

Parece que no cabe formular más drásticamente lo que se ha llamado *la virtud-no-es de-todos*, es decir, la exclusividad de la virtud para unos pocos, diciendo que hay algunos tipos de vida contrarios a la virtud. Esto conduce a la exclusión de la clase ciudadana y política de los trabajadores manuales, que son considerados como esclavos: "No es posible que se ocupe de las cosas de la virtud el que lleva una vida de trabajador o de jornalero" (Pol. 1287a 20-21), o bien cuando escribe que "la clase de los jornaleros no participa de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea artesana de la virtud" (Pol. 1329b 16).

Hay muy poca diferencia entre los esclavos y los jornaleros: aquellos trabajan para uno sólo, éstos para la comunidad. Pero los trabajos que hacen son los mismos. Por tanto la escisión entre *ética* y *trabajo* es completa: el trabajo, entendido como dedicación al orden de lo naturalmente necesario para la vida o biológico, y también lo artesanal y técnico, lo que se ha designado con las palabras *labor* y *trabajo*, son algo a-moral, pre-moral, que está fuera del ámbito de la virtud y, por tanto, de la política.

La separación del ocio y del trabajo tiene un contexto mucho más amplio: es un principio metafísico que se aplica a la antropología y termina en una división, no sólo de clases sociales, sino *de la vida humana como tal*. Veamos el largo texto donde esto se justifica, pertenece al libro VII: "El alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón, y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón. Y decimos que las virtudes de estas partes del alma son las que hacen que se llame, en cierto sentido, a un

política, por tanto decisiva para la ciudad, en este sentido se puede ver *Política* 1327b 1 y ss.

hombre bueno. Pero, ¿en cuál de ellas está más bien el fin? A los que adoptan la división que nosotros proponemos no les resulta dudoso cómo responder. Pues siempre lo peor se debe a lo mejor, y esto es evidente igualmente en lo artificial como en lo natural, y es mejor lo que posee razón. La razón está dividida en dos, según acostumbramos a dividirla; una es práctica y otra teórica. De la misma manera, pues, evidentemente se dividirá la parte racional del alma. Y en cuanto a las acciones, diremos que la situación es análoga, y deben ser preferibles las que corresponden a la parte mejor por naturaleza para los que son capaces de alcanzarlas todas o dos, porque siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar" (Pol. 1333a 15-30).

El texto es importante: las partes del alma son dos la inferior y la superior, que es la que tiene razón. Esta a su vez se divide en teórica y práctica. Las virtudes de la parte racional son las que hacen al hombre bueno, y las acciones mejores son las que corresponden a esa parte: las de la razón teórica pertenecen a la filosofía, y las de la razón práctica a la política. Hay una analogía entre las partes del alma, la razón y las acciones. Pero si siempre es preferible para cada uno lo más alto que puede alcanzar, resulta evidente cuáles serán entre todas ellas las preferibles: "La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles y otras nobles. Y en este terreno es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus acciones: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles. Entonces el político habrá de legislar teniendo en cuenta todo esto, tanto en lo que se refiere a las partes del alma como a sus acciones respectivas, pero fijándose especialmente en las cosas mejores y en los fines. De la misma manera en lo relativo a los modos de vida y a la elección en las acciones concretas: es preciso, en efecto, poder trabajar y guerrear, pero más aún vivir en paz y tener ocio, y llevar a cabo las acciones necesarias y útiles, pero todavía más las nobles. Por consiguiente, a estos objetivos hay que orientar la educación de los que aún son niños y de las demás edades, que necesitan educación" (Pol. 1333a 30-1333b 3).

La vida en su conjunto se divide, pues, en trabajo y ocio, en guerra y paz. Pero esta alternancia tiene una secuencia: las acciones necesarias y útiles se ordenan a las acciones nobles, y éstas al ocio. Hay que trabajar, guerrear y realizar las acciones útiles, pero mucho más conviene vivir en paz y tener ocio y realizar las acciones nobles. No se puede dejar de advertir que:

- 1 Trabajo se dice *âscholia*, que es *â-scholê*, sin ocio, porque ocio es *scholê*. Es una definición negativa: trabajo es "no-ociar", *nec-otium*, negocio, no estar ocioso. Es una observación importantísima.
- 2 La coherencia del texto recién citado con el anterior es completa: *lo inferior se ordena a lo superior. Hay que aspirar a las cosas mejores* de las que uno sea

- capaz y *elegirlas*. El hombre debe confiar en sí mismo y atreverse a lo mejor de que sea capaz.
- 3 Lo necesario y lo útil pertenecen al trabajo; lo noble al ocio. *Lo inferior, lo necesario, lo útil, no tiene fin*: pues éste es lo superior.
 - 4 Las actividades inferiores son las propias del *homo habilis* y del *homo faber* (labor, trabajo). Las superiores son propias del *homo sapiens* (acción).

Es ahora cuando se puede entender de verdad el texto: "Las ciudades que, entre los griegos, pasan por ser actualmente las mejor gobernadas, y los legisladores que establecen esos regímenes, no parecen haber organizado lo relativo al régimen con vistas al mejor fin, *ni las leyes ni la educación en orden a todas las virtudes*, sino, que de manera sórdida, se inclinaron hacia las consideraciones útiles y más lucrativas" (Pol. 1333b 32-27).

Por tanto, *el predominio de lo útil, de lo lucrativo* (y de lo despótico, como continúa este texto) *arruina la ciudad* porque la limita a lo inferior: desaparecen de ella las actividades superiores.

Si las leyes y la educación no se ordenan a lo superior, a las virtudes, acaece la pérdida de la capacidad ordenadora y directora del derecho y las leyes, que es, en perfecto paralelismo, la pérdida de la amistad y del respeto a los hombres libres, del predominio de la virtud como fin del trabajo y perfección del ocio. La *cosmópolis* deja de serlo cuando la amistad deja de unir a los hombres: se pierde el cemento de unión. Desde esta perspectiva, Hobbes es la reducción de la ciudad a la utilidad y al dominio, y por tanto la pérdida de la amistad y de la confianza: la lucha de todos contra todos para imponerse entre ellos⁸. La experiencia política de Aristóteles en estos textos es superior a la de los modernos.

Ahora es cuando puede entenderse mejor la mejor vida o vida más plena – *aristobía*–: "Puesto que la comunidad y los particulares tienen manifiestamente el mismo fin, y la misma meta por necesidad debe corresponder al hombre mejor y al régimen político mejor, es evidente que *deben tener las virtudes que se relacionan con el ocio*, pues, como hemos dicho muchas veces, la paz es el fin de la guerra y el ocio del trabajo. Pero de las virtudes útiles para el ocio y su disfrute, las hay que tienen su razón de ser en el ocio y las hay que lo tienen en el trabajo, pues se deben poseer muchas cosas necesarias para que nos sea posible llevar una vida de ocio. Por eso conviene que la ciudad sea prudente, valerosa y resistente, pues según el proverbio, *no hay vida de ocio para los esclavos*, y los que no pueden afrontar el peligro con valentía son esclavos de sus atacantes. Así pues, es necesario valor y resistencia para el trabajo, la filosofía para el ocio, la prudencia y la justicia para los dos momentos a la vez, y especialmente en tiempo de paz y

⁸ Véase HOBBS, Th., *Elementa philosophica. De cive*, Amsterdam, L.Elzevirum, 1642, 1.2 y 1.12.

ocio, ya que la guerra obliga a ser justos y sensatos, mientras que el goce de la buena suerte y el ocio que acompaña a la paz les hace más soberbios... Estos necesitarán sobre todo la filosofía, la prudencia y la justicia, en cuanto que disfrutan de más ocio en la abundancia de tales bienes. Así pues, es evidente la razón por la que la ciudad que se propone ser feliz y digna debe participar de estas virtudes: pues si es una vergüenza no poder hacer uso de los bienes, aún más no poder hacerlo en tiempo de ocio, sino mostrarse nobles en el trabajo y en la guerra, y en cambio, como esclavos en tiempo de paz y de ocio" (Pol. 1334a 11-35).

El ocio es *el ámbito de la virtud: aunque la guerra (el trabajo) exija ser justos y prudentes, en mayor medida el ocio*. Es decir, en el trabajo se es virtuoso de modo menor, no pleno. El ocio es tal que su perfección revierte sobre sí: disfrutan de más ocio en la abundancia de tales bienes, es decir, las virtudes aumentan el ocio, porque producen armonía en la *pólis* (hay menos problemas con los que trabajar y guerrear) y porque mostrarse nobles en el trabajo y no en el ocio es vergonzoso y contradictorio consigo mismo, pues esas virtudes son más plenas "ociando" (este verbo es frecuente en Aristóteles) que afanándose por sobrevivir. Este es: "El principio de todas las cosas" (Pol. 1337b 33); "el ocio es preferible al trabajo y es su fin" (Pol. 1337b 35).

Por eso, ya se ha dicho que "una de las cosas más necesarias es procurar que los mejores puedan tener ocio" (Pol. 1273a 34). La razón es obvia: "El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer y la felicidad y la vida dichosa. Pero esto no pertenece a los que trabajan sino a los que *ocian*, ya que el que trabaja lo hace con vistas a un fin que no posee, mientras que la felicidad es un fin, que, a juicio de todos los hombres, no va acompañado de dolor, sino de placer. Sin embargo, no todos conciben ese placer de la misma manera, sino cada uno según su naturaleza y su propio carácter, aunque el placer del hombre mejor es el mejor, y el que procede de fuentes más nobles" (Pol. 1338a 1-10).

El ocio es *haber llegado* al fin, tenerlo: es el fin del movimiento que es el trabajo, como veremos en el epígrafe siguiente. Para Aristóteles la diversión es algo necesario (E.N. 1176b 27 y ss.), pero de algún modo secundario y despreciable: "Hemos de investigar a qué debemos dedicar nuestro ocio. No ciertamente a jugar, porque entonces el juego sería necesariamente para nosotros el fin de la vida. Pero si esto es imposible, y más bien hay que practicar los juegos en medio de los trabajos (pues el trabajo fatigoso necesita del descanso, y el juego es para descansar, mientras que el trabajo va acompañado de fatiga y esfuerzo), por eso hay que introducir juegos vigilando el momento oportuno de su uso, con la intención de aplicarlos como una medicina" (Pol. 1337b 33-42).

Jugar no puede ser el fin de la vida⁹: "el juego es para descansar". Aristóteles no le concede más que la condición de *pausa* en el trabajo, que permite reponerse para seguir fatigándose. Es decir, *el juego es una pausa, una medicina para la fatiga del trabajo. Pero esto no es el ocio*, que es el principio y el fin de todas las cosas: alcanzar el fin en términos antropológicos se puede decir que es difícil: "pocas veces ocurre que los hombres alcancen el fin, pero en cambio descansan muchas veces y utilizan los juegos no con vistas a un fin ulterior sino por el placer que lleva consigo; puede ser útil descansar en los placeres que nacen de la música" (Pol. 1139b 25-31).

El juego puede convertirse en *un sucedáneo del fin* arduo, pues es muy frecuente y se realiza por el placer que lleva consigo: por eso es recomendable la música. De todos modos, este puro carácter de entretenimiento no parece estar del todo claro, quizá haya algo más: "Ocurre también que los hombres hacen de los juegos un fin, *tal vez porque el fin contiene un cierto placer*, aunque no uno cualquiera. *Al buscar este placer toman aquél por él*, por tener una cierta semejanza con el fin de las acciones. El fin no se elige por ninguna de las cosas futuras, y los placeres de este tipo no requieren ninguna cosa futura, sino que se dan a causa de las pasadas, como los trabajos y el dolor. Por esta razón los hombres buscan alcanzar la felicidad mediante estos placeres. Tal es verosímilmente la causa de ello" (Pol. 1339b 14-32).

En el juego se produce una confusión: se toma el fin del juego mismo por la felicidad, que es un fin muy distinto: el de las acciones. Y esto se produce porque el placer de jugar, y de hacer de los juegos un fin, se confunde el placer de ser feliz. Y esto es posible porque el placer del juego se da por las cosas pasadas (el dolor, el trabajo) y no mira ninguna cosa futura: *y justamente el fin tampoco se elige por nada futuro*. Es decir, *el juego nos libera del pasado* y participa junto con el ocio de un cierto carácter de fin. El carácter placentero del juego radica en que *al jugar estamos en el fin*, aunque provisionalmente.

Todo esto puede parecer "un juego" de palabras. Y sin embargo, se esconde aquí una realidad que no dudo en calificar de maravillosa si se es más benevolente con el juego de lo que es aquí Aristóteles. Su observación, puesta en el contexto de las nociones de trabajo y ocio, acción, fin y felicidad, es susceptible de ser desarrollada ampliamente en una *teoría del juego* que lo contemple en su carácter de *ápice*, en su exención de futuro: *es un tiempo libre del curso doloroso y fatigoso de la vida humana. Jugar es haber llegado*.

⁹ Son muy interesantes las precisiones que sobre el juego hace YEPES, R., *La región de lo lúdico. Reflexiones sobre el fin y la forma del juego*, Pamplona, Eunsa, 1996, cuyo trabajo ha servido para componer esta parte del capítulo. Véase también GARAY, J., *Diferencia y libertad*, Madrid, Rialp, 1994, HUZINGA, J., *Homo Ludens*, Madrid, Alianza Editorial, 1987, ECHEVERRÍA, J., *Sobre el juego*, Madrid, Taurus, 1980, PIEPER, J., *Una teoría de la fiesta*, Madrid, Rialp, 1974.

Esta teoría tiene como característica central algo que muchos autores olvidan: no se puede jugar sin haber terminado el trabajo. Muchas de las interpretaciones filosóficas del juego no establecen bien su relación con el trabajo y convierten la libertad humana en un juego macabro.

Desde aquí se abre un planteamiento del juego como *el ámbito de la vida humana en el cual el trabajo alcanza su culminación*. Esto no es una interpretación frívola de la vida humana, sino todo lo contrario: porque el juego es superior al trabajo y viene después de él, no se puede tomar a la ligera, y pretender jugar sin trabajar. Las nociones de tiempo, libertad, fiesta, inocencia, canto, música y armonía conectan con el *juego limpio*, que es la primera clase de juego (es el juego interminable). La apuesta, en el más amplio sentido del término (obtener un resultado con medios desproporcionados mediante la suerte o la pericia), tiene que ver con el segundo tipo: el *juego sucio*, que tiene que terminar a toda costa.

Aristóteles tiene una idea pobre del juego porque tiene una idea pobre del trabajo: en la *escholarquía* éste era algo propio de esclavos, y había de ser pronto abandonado para dedicarse a "ociar". Pero en una civilización como la nuestra, donde el trabajo ha adquirido una importancia mucho mayor, el juego se ha tornado también algo mucho más importante: el carácter predominante de los medios instrumentales ha permitido que jugar, en broma y en serio, limpia o suciamente, sea algo mucho más arriesgado y determinante, pues también ahora el juego sigue siendo aquello que ha de ser hecho después del trabajo. Por eso hay que pensar sobre él.

4. Las dicotomías políticas de Aristóteles.

Se ha dicho que el ocio es *haber llegado* al fin, tenerlo. Es el fin del movimiento que es el trabajo: "El ocio, en cambio, parece contener en sí mismo el placer y la felicidad y la vida dichosa".

Esta calificación del ocio es absolutamente solidaria y coherente con la definición aristotélica de movimiento y con la distinción metafísica entre potencia y acto, movimiento y término, movimientos imperfectos (carentes de término, como edificar una casa) llamados *poiésis*, y movimientos perfectos (que son ellos mismos el fin, como el ver), llamados *práxis* perfectas¹⁰. Esta distinción establece una diferencia muy clara, en el caso del hombre, entre acciones productivas o técnicas por un lado y operaciones cognoscitivas, y acciones éticas por otro: son los tres sentidos de la palabra *práxis*.

Esta diferencia fundamental también está establecida en la *Política*, de la siguiente manera: "Si la felicidad consiste en la prosperidad, la vida práctica será

¹⁰ Véase el clarificador libro de LLEDÓ, E., *El concepto de 'Poiesis' en la filosofía griega*, Madrid, CSIC, 1961.

la mejor tanto en común para la ciudad como para el individuo. Pero la vida práctica no se refiere necesariamente a otros, como algunos piensan, ni los pensamientos son exclusivamente prácticos, aquellos que formamos en orden a los resultados del actuar, sino que lo son mucho más las contemplaciones y las meditaciones que tienen el fin en sí mismas y son causa en sí mismas, ya que la prosperidad es un fin, y, en consecuencia, también una acción. Sobre todo decimos que actúan de modo supremo aún en el caso de las acciones exteriores los que las dirigen con sus pensamientos. Además, ni las ciudades fundadas en sí mismas y que han preferido una vida de este tipo, necesariamente tienen que ser inactivas, pues la acción puede ser parcial, ya que las partes de la ciudad tienen muchas partes interrelacionadas. Igualmente ocurre esto en cada uno de los individuos humanos, pues en otro caso, Dios y el universo entero difícilmente podrían ser perfectos, pues no tienen acciones exteriores, aparte de las que les son propias. Es manifiesto, pues, que la vida mejor será la misma para cada uno de los hombres y, en común, para las ciudades y para los hombres" (Pol. 1325b 14-32).

La coherencia metafísica de este pasaje con todo el resto del *Corpus Aristotelicum* es completa. Aquí se aplica a la ciudad en exacto paralelismo lo expuesto en esas obras acerca de la técnica o saber hacer, el movimiento o ir hacia un fin y el conocimiento como acto perfecto y concluso. La nota propia de este texto es poner esta doctrina en relación con la *autarquía* o independencia de los bienes exteriores y el uso del término *práctico*: si las *práxis* más perfectas son las filosóficas, ellas serán las más prácticas, lo cual en nuestro lenguaje (y quizá también en el de Aristóteles) suena paradójico.

La esencia de la cuestión es: hay actividades autoperfeccionadoras, que no tienen su fin más allá de sí mismas, sino en ellas mismas. Su fin es su propio estar en acto: no necesitan nada exterior son autárquicas. Y esto puede ser dicho también de las ciudades en el sentido de que prefieren la autarquía: están fundamentadas en sí mismas y que han preferido una vida de este tipo, priman el ocio. Las acciones perfectas o contemplativas se distinguen radicalmente de todas las demás y pertenecen principalmente a la razón, tanto teórica como directiva de la acción política y práctica (decimos que actúan de modo supremo aún en el caso de las acciones exteriores los que las dirigen con sus pensamientos), pues la acción externa, en ese caso, nace a través de la razón práctica, de la razón teórica que descubre allí donde se produzca, la manifestación del bien y de la verdad.

Lo que ahora nos interesa destacar, sin embargo, es que en la *Política* esta diferencia propia de las *práxis* perfectas y autoperfectivas es la que explica la diferencia entre ocio y trabajo, y, en consecuencia todas las distinciones adyacentes. Por eso, a modo de conclusión podemos decir, según el texto citado, que el trabajo no posee su fin, pero el ocio sí. Esto nos permitiría establecer siete dicotomías que serían una manera de resumir y exponer la *Política* aristotélica.

Primera, el ámbito de la *política* es diferente y *superior* al de la crematística y al de la economía. La ciencia política no es una técnica porque es una acción perfecta, en cuanto busca teóricamente la mejor ciudad y dirige la acción directiva o política, en cuanto ésta tiene que ver con la virtud y la naturaleza: por medio de ella se alcanza la felicidad. Los mundos de la casa y del comercio quedan en el puro ámbito de la acción transitiva y del movimiento que se va haciendo, porque son pura *práxis sin fin*, imperfectas, pues imperfecto para Aristóteles es lo que carece de fin. La política y la técnica se diferencian entre sí *metafísicamente*.

Segunda, a esta primera diferencia le acompaña una diferencia de actividades: la guerra y el gobierno, la acción política, son propios del ámbito de la política, y aunque la guerra es trabajo, es una preparación para la política. A esta clase pertenecen los ciudadanos. La artesanía y los trabajos manuales pertenecen exclusivamente al ámbito de lo necesario y lo útil. La diferencia de actividades viene avalada por una diferencia de lenguajes: la técnica emite órdenes para la acción o para actuar, informadoras del receptor; la política emite órdenes que son inherentes al modo de ser del receptor, pues éste las realiza libremente a partir de sí mismo, y resulta algo distinto a lo previsto.

Tercera, se añade a esto una diferencia de condición política y antropológica: el primer ámbito es el de los hombres libres, el segundo, el de los esclavos. A los libres corresponde mandar y a los esclavos obedecer, a unos dominar, a otros ser dominados. La diferencia antropológica estriba en que unos tienen razón práctica y deliberativa y otros no, unos deliberan, otros no deliberan, sólo obedecen. La libertad está en el rango de la razón, parte superior del alma, la esclavitud en la parte inferior de ella, la corporal o necesaria para vivir. La diferencia antropológica es, a la postre, una diferencia del alma, porque estas dos partes son jerárquicamente diferentes: se puede decir que los libres y los esclavos tienen un alma diferente.

Cuarta, a estas diferencias se añade además una diferencia moral: los libres pueden tener la virtud completa, porque usan la razón, los esclavos no pueden acceder a la virtud, pues el trabajo necesario y útil es innoble y embrutecedor. Hay una escisión total entre ética y trabajo. La ética está excluida del mundo del trabajo. Si hay almas diferentes, los inferiores no alcanzan la condición humana ni la moral: en realidad no son hombres, porque no pueden perfeccionarse mediante la virtud.

Quinta, a estas diferencias políticas, antropológicas y morales se añade una diferencia social: los libres son superiores y moderadamente ricos, los trabajadores y esclavos inferiores y conformes con su pobreza.

Sexta, la diferencia social y de actividades señala una diferencia en los modos de vida: a los libres y virtuosos corresponde el ocio, a los esclavos e inferiores, el trabajo y la fatiga. Por tanto, ocio y trabajo son dos ámbitos o momentos que

dividen la vida humana en su conjunto. El juego y la diversión se reparten entre ellos jerárquicamente.

Séptima y última, todas estas diferencias conducen también a una distinción de tipos de conocimiento: en el primero está la vida contemplativa, en el segundo la vida activa. A la primera corresponde la filosofía, y a la segunda el embrutecimiento, el placer excesivo, el afán de dominio.

Estas siete diferencias anudan en sí una gran cantidad de textos y líneas de pensamiento de la *Política* aristotélica. Véase este sencillo ejemplo a propósito del juego: "También deben aprenderse y forman parte de la educación ciertas cosas con vistas al ocio en la diversión, y que esos conocimientos y disciplinas tengan en sí mismos su finalidad, mientras que los que se refieren al trabajo deben considerarse como necesarios y con vistas a otras cosas" (Pol. 1338a 10-12).

Una lectura integral de este texto a la luz de las siete dicotomías permite advertir que en él no sobra ninguna palabra, mientras que una lectura hecha sólo desde el problema que está tratando produce la irreprimible sensación de no saber por qué añade lo que añade, y de no saber muy bien a qué viene. Esta sensación irreprimible afecta a muchos lectores de Aristóteles ante textos de los que no se hacen cargo en su totalidad.

Por tanto, esta breve enumeración de las siete dicotomías trata de mostrar lo que la vida humana contiene individualmente y, en consecuencia, lo que acontece en la ciudad. Buena parte de lo que sucede en ella no es sino la modulación y el despliegue de estas siete dicotomías. En este sentido, lo que la *Política* nos muestra es una explicación de la vida humana. El enérgico rechazo de la exclusividad de la virtud para unos pocos, no puede dejar inadvertida esta explicación, cuyas virtualidades sólo pueden aprovecharse si se entiende bien.

Asimismo, los gobiernos de los ociosos, como denominación no es más que un resumen de estas siete dicotomías: los ociosos han de gobernar porque ellos ejercen la filosofía y con ella tienen la manifestación de la verdad y las virtudes. Esto viene a ser una visión en cierto modo platónica. El debate interpretativo debe comenzar mediante el análisis de las siete dicotomías, formuladas aquí con ese fin.

Resta sólo señalar que en el resquicio abierto por el gobierno de los ociosos se aloja la gran diferencia entre Aristóteles y nosotros. La clave de la modificación de la situación es que hoy el trabajo ha adquirido una densidad en la vida humana insospechable para el griego. Esto comporta que la dimensión perfecta del hombre juega en su acción productiva, y, correlativamente, en el uso (mal llamado consumo) de sus resultados. Hoy la producción no es un asunto reducido al simple sobrevivir, sino que es la sustitución de un mundo cuya organización exige especial atención, porque a su manera cumple la noción de fin.

No es lo mismo, en efecto, el fin como término de la tendencia y el fin como causa ordenadora del mundo.

La filosofía política y la teoría general de la ciudad o de la sociedad, que se desarrolle necesitan conceder a lo instrumental la importancia que realmente tiene. Sin embargo, no todos los filósofos políticos admiten una inspiración aristotélica: según ella, la mejor vida, o la vida plena, no puede identificarse nunca con el ejercicio del mando despótico, ni tampoco con la crematística, ni vivir como a uno le plazca, que es una forma de desordenar la existencia, porque la naturaleza ha de ser vivida virtuosa y ciudadanamente, políticamente. De este modo, se evita caer en el funcionalismo. Además, lo que es más importante, las realidades superiores a las que la naturaleza nos aboca se dilatan guardando su carácter de fin respecto del trabajo. Sólo así puede mantenerse una concepción no voluntarista de la libertad. La democracia, que tiene la libertad como principio, no puede definirla mal: se ha de convertir en régimen mixto, pues ella no basta para tener la mejor constitución política y forma de estado y de gobierno.