

ESCLAVITUD Y DIGNIDAD¹

Higinio Marín. Universidad de Navarra

Resumen: 1. Rut y Aquiles: dos perspectivas sobre la universalidad y especificidad humana. 2. El heroísmo y la ciudadanía como estados de perfección. 3. La construcción social de la libertad. 4. Persona, esclavitud y cultura.

Abstract: Slavery and Human Dignity. 1. Ruth & Achili: two perspectives on Universality and Humanity. 2. Heroism and Citizenship as status of perfection. 3. The social construction of Freedom. 4. Person, Slavery and Culture.

«Sustancia individual de naturaleza racional»². Esta es la fórmula que desde Boecio se tomó como definición de persona en el seno de la llamada tradición cristiano-medieval. No es mi propósito, sin embargo, explorar -ni siquiera con la forma modesta de la incursión- el complejo andamiaje conceptual que la metafísica escolástica ha construido en torno a esta noción. Tan sólo pretendo ensayar -al margen de las tesis de dicha metafísica- una formulación de tal noción que implique y contenga a la cultura (al orden de las realidades que son producto del hacer humano), y de presentar la noción de naturaleza como algo otro que una universalidad exenta de singularizaciones culturales.

Desde ahí el problema de la esclavitud se nos presentará como la disociación entre los dos elementos conceptuales de esa definición, es decir, entre la índole sustancial o corpórea de un viviente humano y su carácter racional y consiguientemente libre. Frente a la esclavitud, la idea de dignidad apunta a la indisociabilidad de dichos extremos. Desde luego se puede sin más afirmar la indisociabilidad entre ellos y dar por zanjada la cuestión. Aquí, sin embargo, se va a intentar comprender por qué Aristóteles, por ejemplo, concibió como posible tal disociación, y se va a correr el riesgo además de concederle algún crédito, aunque con matices que espero que sean lo suficientemente severos.

De entrada un planteamiento como éste suele suscitar objeciones en torno a cómo se garantiza la dignidad y la condición personal de

los casos extremos, en los que la vida orgánica de un miembro del género humano no alcanza a constituirse ni como racional ni como libre. No es menos frecuente que los intentos por alcanzar una noción de persona que pueda predicarse como plena y cumplidamente constituida en tales casos límite, estén guiados por un interés moral: la defensa de los más desvalidos. No hace falta decir que ese interés moral es legítimo; quizá sea el más legítimo. Ahora bien, restringir la noción de la persona al punto en el que resulte incontrovertible que también tales casos son personas, es correr el riesgo de reducir lo que la filosofía puede decir acerca del ser personal a lo que puede decir acerca del ser persona en tales casos límite, para los que se pretende una cobertura moral, y respecto de los cuales el ejercicio de la libertad en el orden biográfico e histórico no resulta en absoluto relevante.

Dicha reducción puede llegar hasta tal punto que no queda nada claro por qué es mejor o preferible que tales disminuidos hubieran llegado a constiuirse como racionales y libres, porque tampoco está claro qué significa -o si significa algo- para la persona tener biografía o historia. De ese modo el problema viene a ser más bien si son ellos o somos nosotros los afortunados, lo que en último extremo resulta ser tan indignante para unos como para otros.

Se puede pensar, además, que ese argumento moral incontrovertible en el que se alcanza una universalidad irrestricta es también el *grado de abstracción* y el estatuto epistemológico propio de la metafísica, que queda así (como las nociones mismas de persona y de dignidad que se afirman) completamente al margen de la historia y de la cultura de los hombres.

Utilizando los términos de una conocida tesis medieval según la cual el alma del hombre no es la persona humana porque ésta es el cuerpo que un hombre es, lo que quiero sugerir se podría expresar así: la persona humana no se identifica con el alma, puesto que una persona es sustancia individual en tanto que tiene cuerpo, y tiene naturaleza racional en tanto que tiene cultura o, en otros términos, es un ser social. Tener cuerpo y tener cultura significa aquí ser una sustancia individual activa en el orden biológico o social, respectivamente. Ahora bien, tener cuerpo -ser una sustancia individual- y tener cultura -tener naturaleza racional- es algo que sólo le puede ocurrir a quien es poseído por un cuerpo o por una cultura, y esa posesión puede acontecer como una capacitación o como una impo-

sibilitación para el ejercicio de la propia identidad biológica o social. Para mostrarlo hasta donde sea posible voy primero a presentar una interpretación de las nociones aristotélicas de esclavitud y de dignidad humana, esto es, de naturaleza racional.

1. Rut y Aquiles: dos perspectivas sobre la universalidad y especificidad humana.

El primer problema, previo todavía a que nos adentremos en la filosofía aristotélica, es que en la actualidad y desde nuestra peculiar perspectiva cultural la cuestión de la esclavitud tiende a presentarse-nos como un problema de arqueología de las mentalidades y como un escándalo moral y político del que por fortuna estaríamos ya a salvo. La abolición de la esclavitud es una conquista histórica consistente en extender y ampliar para el conjunto del género humano el reconocimiento de un *status* que es por naturaleza, es decir, que no depende de los hombres y al que le conviene de suyo la libertad.

En la historia de las religiones la idea de la extensión y participación de un estatuto privilegiado y específico al conjunto del género humano es, por ejemplo, la que podría encarnar simbólicamente Rut la moabita³ en la genealogía de Cristo, y respecto del alcance de la redención que el Rey de los judíos llevó a cabo. En Rut la alianza entablada entre Yahvé e Israel se amplía simbólicamente al conjunto de las naciones no judías, o, si se quiere, a la humanidad universal.

Quizá también las célebres palabras de Pablo de Tarso puedan ser tomadas en este sentido: «Frente a él (Cristo) no sois judíos ni griegos, ni esclavos ni libres, ni hombre ni mujer, sólo sois uno en Cristo Jesús»⁴. Sea esa o no una exégesis acertada (hay relevantes personalidades cristianas que la ponen en tela de juicio⁵), así expuesta parece poder interpretarse como un precedente directo de la clase de universalidad que tiene la noción ilustrada de razón y de naturaleza humana. Pero no sólo porque, por ejemplo, frente a las matemáticas también podría decirse algo así como que no hay griego ni judío, libre o esclavo, hombre o mujer: en las matemáticas todos somos uno. Algo similar parece ocurrir con la noción de naturaleza incluida en la definición boeciana de persona: en la naturaleza todos somos uno por encima de nuestro sexo, *status* social o identidad cultural que más bien pertenecen al orden de lo accidental.

Pues bien, en la antropología aristotélica quizá sea la esclavitud el punto donde se hace manifiesto que la universalidad contenida en la noción de naturaleza es de tal índole, que ante ella no sólo es relevante sino decisivo ser griego o judío, libre o esclavo, hombre o mujer. Es más, lo que voy a sugerir es que la universalidad de la naturaleza humana contenida en las definiciones esenciales aristotélicas, significa o se ajusta más a ser griego, libre y varón, que a ser judío, extranjero, esclavo o mujer. Y que eso es así porque las definiciones esenciales aristotélicas incluyen un determinado sistema sociocultural. Parafraseando de nuevo a San Pablo, quizá se pueda decir que en la naturaleza humana es precisamente donde los hombres no somos uno, y esto, según creo, aunque precisa ser matizado, no significa relativismo, ni revoca la universalidad contenida en las definiciones esenciales aristotélicas, pero sí las relativiza histórica y culturalmente.

Lo que voy a intentar proponer no es que los hombres seamos distintos en la naturaleza según la forma de las distinciones aristotélicas al respecto, sino que si hay una esencia humana y ésta se constituye como principio de nuestras operaciones -como naturaleza-, tal esencia no está suficientemente constituida como forma activa sin la sociedad y, por tanto, la universalidad de tal esencia está medida por la pluralidad cultural. La unidad específica del ser humano no sería, pues, tanto la unidad de una especie biológica como la pluralidad cultural misma, porque la esencia humana acontece modalizada epocal y culturalmente.

Para ilustrar la noción aristotélica de esclavitud que resulta ser más frecuente entre sus intérpretes, puede servir la posición de Giovanni Reale:

«Aristóteles examina en primer lugar la familia y los problemas de la administración familiar. En este punto el filósofo se deja condicionar por las estructuras sociopolíticas y culturales de su tiempo, hasta el punto de oponerse a sus propios principios metafísicos. (...) Acepta el prejuicio griego según el cual la mujer es inferior al hombre, porque tiene menos razón que éste. Y admite también el prejuicio según el cual hay hombres que son esclavos "por naturaleza"»⁶.

La esclavitud sería, por tanto, una falla en la filosofía aristotélica, de modo que mientras su pensamiento político es el propio de un hombre griego con los prejuicios de la época, su antropología metafísica sería -en consonancia con nuestro actual sentido común-, una instancia exenta de gangas culturales y minusvalorías morales, por lo menos en lo concerniente al juicio de la esclavitud y a la existencia de esclavos por naturaleza. Es cierto que no faltan argumentos para sostener tales tesis, incluso aunque sea matizándolas en alguno de sus extremos. Por mi parte creo, sin embargo, que es posible aventurar una interpretación de la noción aristotélica de esclavitud por naturaleza, articulable en muy buena medida con el resto de su antropología filosófica, y que abre una perspectiva singular sobre el escándalo de la esclavitud: la posibilidad de simultanear la universalidad de las definiciones esenciales del hombre y la peculiar índole de una exclusión sociocultural expresamente afirmada como "natural" por Aristóteles⁷.

Aquiles, el héroe griego, puede servir para que nos adentremos en la cuestión. Como es bien sabido, tras la sumersión benéfica Aquiles goza de completa invulnerabilidad con la sola excepción del talón por el que estaba prendido. Su preminencia entre los ejércitos y la aristocracia griega se funda en que el favor divino lo ha convertido en un ser funcionalmente especializado para ser un guerrero. Es cierto que no tiene garras, colmillos, astas o escamas impenetrables, pero a efectos de poder ser mortalmente herido también ocurre que casi no tiene cuerpo, sólo tiene talón. Aquiles es casi inmortal -de la casta de Zeus, dice Homero- y, no obstante, habita entre los hombres y está en el mundo (y en la historia) como están los hombres porque está poseído por su cuerpo como están poseídos los hombres, o, más propiamente, porque tiene talón, y ahí Aquiles y el resto de su cuerpo son mortales. Para Aquiles tener cuerpo es estar poseído por la medida de su cuerpo que es la mortalidad, pues de lo contrario y en sentido estricto, Aquiles no tendría cuerpo, o no lo tendría como lo tenemos los hombres.

El talón es en Aquiles lo que Rut en la genealogía de Cristo: el punto en el que es posible el reconocimiento y la cifra o la medida que funda la comunidad. Sin talón Aquiles sería como aquel del que dice Aristóteles citando a Homero, que el que vive sin tribu, sin ley y sin hogar, es decir, el que no tiene ni precisa comunidad alguna con los hombres, o es una bestia o es un dios.

Pero el talón de Aquiles no es, como tal vez sea Rut, la extensión universal de un cierto estatuto para la humanidad. El trecho que va entre la especificidad y la universalidad puede ser recorrido en dos sentidos contrarios, y si Rut (y la noción ilustrada de naturaleza) significa quizá la universalización de un *status* que se tiene por específico, Aquiles es más bien la singularización perfectiva y arquetípica de una especificidad que es poseída universalmente sólo de modo menos perfecto, tal vez incluso en precario o de modo gravemente insuficiente. Rut equipara simbólicamente al pueblo elegido y al resto de las naciones, pero el talón sólo equipara a Aquiles con los mortales, y ser mortal no es lo que hace ser al hombre lo que es, sino lo que lo confunde con el resto de los cuerpos vivos.

Aquiles es, pues, el héroe cuyo cuerpo está poseído por una medida que no es la del hombre: la invulnerabilidad. No obstante, en Aquiles la medida de lo humano no está rota por esa otra medida ajena, sino que se mantiene vigente porque los dedos que lo sostenían impidieron que el talón se sumergiera. En el talón el cuerpo de Aquiles está sometido a la mortalidad del hombre que, no obstante (y por ello mismo), se reconoce también y más específicamente en su superioridad. La semi-invulnerabilidad de Aquiles no hace sucumbir la medida del hombre, sino que la intensifica; Aquiles no es un monstruo, sino que es un héroe en el que el reconocimiento se torna admiración, tal vez también temor.

Es cierto que la invulnerabilidad es una medida extraña, pero no es de la clase de las que usurpan la propia voz, sino de las que la amplifican destacándola y singularizándola. La invulnerabilidad es la máscara por la que Aquiles es una persona, un protagonista que destaca sobre los mortales que componen el coro del drama de la historia de Grecia. Héroe es aquel que tiene nombre, es más, aquel cuyo nombre se ha constituido en *topos* para el reconocimiento intersubjetivo: el nombre en el que la cifra de lo humano está transmutada según una medida que sin ser la de los hombres, tampoco es su ruptura sino su realización más cabal; o, como se diría en griego, su *aletheía*, su desvelarse haciendo patente su irreductible especificidad.

Parece, pues, que el heroísmo es la ejecución de un cierto estado de perfección, un *status* destacado y sobrevenido desde fuera que en la épica griega consiste normalmente en la protección o el favor divino. Adviértase ahora, aunque sólo sea de pasada, que la separabilidad e índole divina⁸ del *noús poietikós* respecto del resto de las

instancias psíquicas, reproduce en la psicología metafísica aristotélica la misma estructura que tiene el heroísmo, al menos en el caso de Aquiles: el *noús* es también algo divino y sobrevenido en el que, paradójicamente, la especificidad de lo humano alcanza a hacerse manifiesta, a constituirse cumplidamente. También la *psique* humana está, por así decir, poseída por una medida extraña bajo la que no sólo no sucumbe sino que llega a ser sí misma, a poseer la propia especificidad. En términos estrictamente psicológicos (de psicología racional) es posible, pues, decir que la especificidad de lo humano se halla en el hombre sólo según un estado de perfección respecto de sí mismo y que es constituido desde fuera. O, de otro modo, que en el orden psicológico-constitutivo el contenido de las definiciones esenciales aristotélicas de lo humano acontece en el hombre en virtud de una capacitación *ab extrinseco*. Como Aquiles, el hombre aristotélico también es "lo que es", posee su propia especificidad en virtud de un acontecimiento -la implantación del *noús*- que el resto de su estructura psíquica no puede garantizar porque no lo produce como su causa. El cuerpo humano no segrega el *nous*, sino que a lo sumo lo convoca, lo llama constituyéndose según su medida.

2. *El heroísmo y la ciudadanía como estados de perfección.*

Pues bien, lo que ahora quiero sugerir -siguiendo aquí a Jaeger- es que la continuidad entre el modelo heroico griego y el ciudadano tiene la forma de la ampliación de un estatuto de perfección: el tránsito del favor divino a la ley⁹ que funda la comunidad.

La tesis de que tenerse o poseerse a sí mismo -estar suficientemente constituido según la propia especificidad- es posible para el hombre sólo en y mediante quedar poseído o capacitado desde fuera, es también, a mi juicio, la tesis que Sócrates sostiene explícitamente en el Critón y respecto de las leyes de la *polis*, y más concretamente respecto de las leyes de Atenas.

Sócrates había sido ya juzgado y condenado a morir. La disyuntiva ante la que Critón puso a su maestro y amigo era sencilla y de urgente resolución. La nave sagrada de Delos durante cuyo viaje anual no se puede ejecutar ninguna pena capital, está a punto de arribar y con su regreso la condena se cumplirá sin la menor demora: «No desistas en salvarte (insiste Critón). Ni, como decías ante el tribunal, sea para ti dificultad el saber cómo has de vivir al salir de

aquí»¹⁰. Sócrates, sin embargo, se resiste y en voz alta imagina ante su amigo qué clase de reproches le dirigirían las leyes de la *polis* si él accediera a escapar y desterrarse:

«Te jactabas de que no te importaba morir, si preciso fuera, sino que preferías, así decías, la muerte al destierro. Pero ahora, ni respetas aquellas tus palabras ni haces caso alguno de nosotras las leyes, sino que tramamos nuestra destrucción y te dispones a hacer lo que haría *el último de los esclavos*»¹¹.

Para Sócrates preferir la muerte al destierro no es sino el correlato de su convicción en torno a que «no se ha de tener en mayor estima el vivir, sino el vivir bien»¹². Vivir o morir sometido a ley, vivir o morir en la *polis* es la forma de eludir un mal ante el cual la propia muerte resulta preferible: el destierro. Lo que el filósofo parece sugerir es que no se puede abandonar la ciudad eludiendo la autoridad de las leyes sin abandonarse a sí mismo en la huida, precisamente porque el sí mismo, el nombre o la forma específicamente humana del propio vivir, no se tiene en propiedad, sino que se tiene como propia sólo en la medida que se es poseído por la medida de lo humano que es la ley. Las leyes son la capacitación *ab extrinseco* de la *eleuthería*, de la libertad consistente en poder vivir de acuerdo con las costumbres: el vivir bien que es preferible al vivir.

El sujeto de esa clase de vida que se pierde con el destierro es el que habla por boca de Sócrates cuando éste llama «nodrizas y progenitoras» a las leyes, que pueden así exclamar con justicia:

«Nosotras además de haberte engendrado, criado y educado, te hemos dado también participación en todos cuantos bienes hemos podido, a ti y a todos los demás ciudadanos»¹³. «Si gracias a nosotras (continúan diciendo) fuiste engendrado y educado ¿puede caber en ti ni por un momento la idea de que no eras hijo y aun *esclavo nuestro*, tú y tus progenitores?»¹⁴.

Ser ciudadano es, pues, haber sido engendrado según la medida de la ley, que es la norma o el canon de una generación que va más allá de la gestación física del vivo, y que tiene como término un hijo de hombres según la ley de la ciudad. El antagonista de los hijos y aun esclavos de la ley es el que vive sin ley, sin tribu y sin hogar,

es decir, el que lleva una vida exenta de la medida de lo humano que permite el reconocimiento y que es la cifra de la comunidad. No poder ser reconocido, o lo que es lo mismo, no tener nombre y ser, por tanto, el antagonista absoluto, el que no aparece en escena porque no tiene rostro y su voz ni siquiera alcanza a concertarse con la del coro en el drama de la vida de los hombres. Estar poseído por una medida ajena puede llegar hasta la monstruosidad cuando lo humano sucumbe y se rompe hecho añicos por la medida que lo usurpa. Lo humano roto y usurpado por una voz extraña que impide o problematiza gravemente el reconocimiento: eso es un bárbaro, y eso es también lo que queda de un griego desterrado según Sócrates.

Desde luego Aristóteles no debió de tener respecto de Atenas la misma opinión que Sócrates; al menos ante disyuntiva semejante a la que afrontó Sócrates, no parece que dudara en exceso antes de preferir el destierro a la muerte¹⁵. El es testigo además de la aguda crisis de la estructura sociopolítica de la ciudad-estado, y de su zozobra bajo el imperio alejandrino. Sin embargo, y por marcadas que sean las diferencias entre la posición socrática y la aristotélica, la lectura, por desprevenida que sea, de la *Política* aristotélica ofrece suficientes confirmaciones de la tesis de Barnes al respecto:

«Aristóteles conocía los males de las discordias y luchas civiles, y conocía también íntimamente la corte de Macedonia; sin embargo, nunca perdió su convicción de que la pequeña ciudad estado era la forma adecuada -natural- de sociedad civil»¹⁶.

Para Aristóteles Atenas ya no parece ser la condición de posibilidad de la clase de vida que se ha de preferir al mero vivir, sin embargo, toda su teoría política gira en torno a la clase de sociedad que es posible según la estructura de la ciudad estado griega. Las palabras que siguen, al menos, no son de Sócrates sino de Aristóteles:

«La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad, que tiene, por así decirlo, el extremo de toda suficiencia, y que surgió por causa de las necesidades de la vida, pero ahora existe para *vivir bien*. De modo que toda ciudad es por naturaleza si lo son las

comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin»¹⁷.

¿Qué clase de vivir es ese vivir bien al que tanto Sócrates como Aristóteles ligan indisociablemente la ciudad, aunque para el primero esa ciudad sea unívocamente Atenas y para el segundo se trate más bien de una clase de sociedad? Es de nuevo la figura de Aquiles la que nos ofrece la respuesta de modo más escueto. Llevado por alguno de sus accesos de ira, el héroe griego se hizo merecedor del reproche de Fénix, su viejo preceptor, que le reconviene recordándole para lo que ha nacido y sido educado: "Para ambas cosas, para realizar acciones y para pronunciar palabras". *Praxis* y *lexis*, acciones y discursos según Arendt; virtudes y ciencia, quizá sean la traducción de la concepción aristotélica de la programática griega y ciudadana del vivir bien que se hace posible en la ciudad y sólo en ella.

Ahora bien, lo decisivo es que en el pensamiento aristotélico tanto la virtud como la ciencia tienen como condición de posibilidad un determinado sistema sociocultural en virtud del cual se puede tener ocio: «tanto para que se origine la virtud como para las actividades políticas es indispensable el ocio»¹⁸. Y lo mismo vale respecto de la ciencia que sólo empezó a «buscarse cuando ya existían todas las cosas necesarias y las relativas al ornato y al descanso de la vida. Es pues, evidente que (...) así como llamamos hombre libre al que es para sí mismo y no para otro, así consideramos a ésta la única ciencia libre, pues esta sola es para sí misma»¹⁹. De ahí que surgiera «donde primero tuvieron vagar los hombres»²⁰.

Que "la naturaleza es fin" significa desde luego que la naturaleza es teleológica, pero significa también que es el término de la generación, y que la generación no está concluida según una forma de vida biológica, sino según una forma de vida social. Vivir sin ocio y según la forma de la casa y de la aldea (ser mujer, obrero, esclavo o bárbaro, vivir fuera de la ciudad), es tener que atender a la satisfacción de las necesidades de la vida, esto es, no ser para sí mismo sino para otro, no ser libre; o, en términos de la teoría de la acción, llevar una vida *poiética*, constituida según la medida de la producciones y de las acciones subordinadas a la satisfacción de necesidades. El estatuto doméstico y aldeano de la existencia humana es tan contrapuesto al ocio como lo son el esclavo y el hombre libre, y

como lo son las producciones respecto de las acciones o *praxis*: éstas son fin en sí mismas, aquellas son para otro. De ahí que para Aristóteles «los obreros no participan de la ciudad, ni ninguna otra clase que no sea productora de virtud. Esto resulta evidente de nuestro principio fundamental: la felicidad tiene que darse unida a la virtud»²¹.

Se podrían amontonar las citas al respecto, aquí voy a dar por zanjada la cuestión con esta última, también extraída de la *Política*:

«La ciudad más perfecta no hará ciudadano al obrero; y en el caso de que lo considere ciudadano, la virtud del ciudadano no habrá de decirse de todos, ni siquiera de los libres solamente, sino de los que están exentos de los trabajos necesarios»²².

Para Aristóteles el ocio consiguiente a una suficiente satisfacción de las necesidades de la vida, es condición de posibilidad de la virtud, de la ciencia y de la ciudad, de la libertad y de la felicidad, en resumidas cuentas, de la naturaleza humana. El *telos* específicamente humano está suficientemente constituido para los individuos vivientes sólo cuando éstos forman parte de la clase de sociedad que es por naturaleza. La vida en y según la *polis* es un cierto estado de perfección en virtud del cual queda abierta la posibilidad misma de que el hombre esté suficientemente constituido respecto del *telos* específico del género humano, del animal racional: la realización según la virtud y el conocimiento, esto es, según la libertad. Porque la libertad misma sólo es posible tras la clase de posibilidad *ab extrinseco* que es la sociedad política. Este es, a mi juicio, el encubierto aristocratismo no sólo de la ética y la política del Estagirita, sino de su misma antropología metafísica.

Si la libertad, la virtud, la ciencia y la felicidad tienen como condición de posibilidad un sistema sociocultural, y si el *telos* humano en definitiva sólo está suficientemente constituido para los vivientes que participan de la forma de sociedad que es por naturaleza -y de la que, por ejemplo, los obreros están excluidos-, entonces el relato de la constitución de la ciudad es también el relato de la suficiente constitución de la naturaleza del hombre como principio de operaciones específicamente humanas, esto es, racionales, libres.

Vamos a verlo acudiendo a una de las tesis en la que más frecuentemente se apoyan las interpretaciones universalistas de la ética

aristotélica: «Las virtudes no se producen ni por naturaleza, ni contra naturaleza, sino por tener una aptitud natural para recibir las y perfeccionarlas»²³. Lo que nosotros propendemos a pensar es que esa aptitud o disposición natural es la que pertenece en propiedad a todo viviente cuya forma específica sea una *psique* intelectual, y que ésta es una sustancia individual que resulta ser el término de una gestación física, es decir, que se trata de la clase de aptitud respecto de sí mismo y del propio *telos* que conviene a los individuos del género humano.

La idea de que la aptitud natural para la virtud pertenece como parte de su dotación básica y constitutiva a todo individuo del género humano está, a mi juicio, supuesta en la definición boeciana de persona. Ahora bien, no es Rut sino Aquiles quien marca el sentido de esa afirmación aristotélica. Y no puede ser de otro modo si, como el mismo Aristóteles sostiene, la *polis* es condición de posibilidad de la virtud y de la clase de vida en la que puede acontecer la felicidad, esto es, de la clase de progreso hacia sí mismo y hacia la *entelécheia* que es el vivir de los vivientes racionales. El ocio forma parte de la aptitud natural por la que es posible la virtud y, por tanto, es la suficiente constitución de la forma de sociedad que es natural -la ciudad-, la que señala también la suficiente constitución como aptitud natural de la racionalidad específica al hombre: el relato de la constitución de la *polis* es también el relato de la suficiente constitución de la esencia como naturaleza, como forma activa de la esencia o como principio de operaciones.

Sin *polis* no hay naturaleza humana y cuando Aristóteles dice del hombre que es *zoon politikón*, que es el animal político, eso significa también lo mismo que cuando decimos que el pez es un animal acuático: fuera del agua, como fuera de la *polis*, no existen peces sino como cadáveres o como conceptos. El vivir que es posible sin la clase de vida que es la *polis*, es para el hombre la forma cadavérica de existir enajenado de su propia especificidad: un cuerpo de hombre en el que la racionalidad no ha alcanzado a constituirse como principio de operaciones específicamente humanas, libres, prácticas. El hombre posee su propia especificidad, su naturaleza, sólo en la medida que es poseído por un sistema sociocultural, que en este caso y para Aristóteles es la *polis*. Eso es a mi juicio lo que Aristóteles entiende por esclavo por naturaleza cuando dice que «no hay ocio para los esclavos»²⁴: el hombre que ha sido gestado sin la

medida de la *polis* y de la *paideia* es esclavo por naturaleza, porque la *physis* humana se constituye según la formalidad de la *psique* pero también de la *polis*. O de otro modo, porque la noción aristotélica de naturaleza incluye también la cultura, la *polis*, aunque ésta haya sido tematizada como una de las cosas naturales.

En definitiva, la noción aristotélica de sustancia humana que es el término de la generación, no se corresponde tanto con la clase de realidad que es el término de una gestación física como con la clase de individualidad racional que es el término de una gestación socio-cultural. Una generación en la que la estructura de la *polis* y la *paideia* tienen una eficacia formal sin la cual la racionalidad no alcanza a constituirse como principio de operaciones, como naturaleza. Pero como «*polis*» en la definición aristotélica del hombre como *zoon politikón* no significa cualquier clase de sociedad, ni tampoco la sociabilidad general del género humano, sino que designa a una singular comunidad de hombres que cuentan con el suficiente patrimonio material y humano para no emplearse en los trabajos necesarios, la naturaleza humana resulta ser un estado civil, y más concretamente, tendencialmente aristocrático: la ciudadanía del varón libre y griego, porque en él acontece el vivir de los vivientes racionales pues «la vida es acción y no producción»²⁵ según Aristóteles. La naturaleza humana es, pues, un estado de perfección capacitado *ab extrinseco* por la *polis*, por una suficiente dotación patrimonial y por la *paideia*.

Así es como la libertad resulta ser el producto de un proceso previo que ella no puede suscitar, y que, al depender para su constitución de una singular forma cultural en la que se ha realizado -unívocamente para Aristóteles- la forma natural de la sociabilidad humana, resulta ser una destinación a ser libre. Esta es posiblemente la forma más cabalmente griega de la antropología aristotélica: que la libertad es, en último extremo, el término de un proceso previo que es una destinación.

Puede ser tan extraño como queramos, pero es el propio Aristóteles el que no esconde la nitidez de su posición, porque al mismo tiempo que en la «Ética a Nicómaco» declara que la elección es inteligencia deseosa o deseo inteligente, y que esa es la clase de principio que el hombre es²⁶, en la «Política» afirma que esclavo es el que carece de facultad deliberativa²⁷, esto es, de elección o de la clase de principio que el hombre es, y que ser esclavo es no tener razón o

tenerla sólo lo que es preciso para obedecer²⁸. Ser hombre sin tener la clase de principio que es el hombre, es ser un extranjero o un extraño respecto de sí mismo: no poseerse sino ser poseído por una medida extraña a la de la propia especificidad.

Como la esclavitud es extranjería respecto de sí mismo en sentido específico y metafísico si se quiere, la esclavitud no es para Aristóteles tanto un problema moral como un problema de inteligibilidad de una forma de realidad individual en la que siendo hombre no acontece la humanidad. El hombre aconteciendo según una inaptitud respecto de sí mismo y de su *telos* específico que es también un no tenerse o un no ser lo que se es. En eso es en lo que consiste la esclavitud, «pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro y por eso es realmente de otro»²⁹. En último extremo, pues, ser esclavo es ser *poiesis*, producción y subordinación a la satisfacción de las necesidades de la vida: «El que por naturaleza no pertenece a sí mismo sino a otro»³⁰ no es como la acción que es fin ella misma, sino como la producción cuyo fin es distinto del producir.

Resulta, pues, que la clase de copertenencia intrínseca que la noción boeciana de persona establece *ab initio* y con independencia del orden cultural entre las sustancias individuales y la naturaleza racional, no se da cumplidamente en la antropología aristotélica sin la *polis*. Persona, es decir, individuación sustancial de naturaleza racional, no significa para Aristóteles -como para el conjunto del mundo antiguo- sino ciudadanía. En su filosofía la *polis* es el juntor entre las sustancias individuales y la naturaleza racional. Un esclavo es un individuo en el que su copertenencia con la naturaleza racional -y con el sistema social de la *polis*- ha quedado en precario, y eso significa también que se es menos individuo y que se es también menos real.

En este punto además, el estatuto metafísico del esclavo es sorprendentemente homólogo al estatuto socio-jurídico de la esclavitud en las sociedades antiguas. En el mundo antiguo esclavos son los que no tienen nombre, es decir, los que son un mero principio de individuación máximamente indeterminado, casi una pura individualidad exenta de forma o determinación universal alguna más allá de tratarse de un organismo vivo: una individualidad no singular, esto es, sin nombre, un *caput* en Roma.

Ahora bien, la cuestión es si se trata sólo de una peculiaridad cultural de la antropología aristotélica, o si Aristóteles llevaba razón y la naturaleza humana sólo está suficientemente constituida por la clase de capacitación *ab extrinseco* que es la cultura. Para apoyar la posición aristotélica se podrían utilizar los casos de los llamados «niños salvajes», cuya inaptitud respecto de sí mismos y en orden a un *telos* específicamente humano no deriva de una irregular constitución psicofísica, sino de la falta del proceso de socialización. Voy, sin embargo, a apelar a la que me parece una convicción básica en la antropología actual y que Clifford Geertz ha sabido expresar con brevedad: «Sin hombres no hay cultura por cierto, pero igualmente y esto es más significativo, sin cultura no hay hombres»³¹. Algo similar sostiene Aristóteles, a mi juicio, cuando, aun admitiendo que la *polis* no hace a los hombres sino que los toma de la naturaleza, sostiene, no obstante, que la especificidad de lo humano no alcanza a constituirse como principio operativo si no es en y mediante una sociedad de hombres. La intersubjetividad es constitutiva en la idea de naturaleza humana, y ésta resulta ser tan extensa como la intersubjetividad que la acoge, y de ahí que naturaleza del hombre y ciudadanía coincidieran en el pensamiento del Estagirita.

Por eso, cuando más de cuatro siglos después los estoicos pronuncien la palabra *humanitas* con una extensión análoga al conjunto del género humano, la forma en la que conciben que la humanidad acontece en cada uno de los hombres es la de una ciudadanía universal, cosmopolita: hacer coincidir la *polis* con el *cosmos* o la *urbe* con el *orbe* es extender el estado de perfección que es la naturaleza humana al conjunto de los vivientes gestados en vientre de mujer. Pero en este caso la naturaleza humana también es un estado de perfección, si no *ad intra* del género humano, sí *ad extra*, es decir, respecto del conjunto de los seres del universo material. (El universo entero pudo entonces ser concebido según la relación de servidumbre que se tuvo -y que se siguió teniendo- por constitutiva para algunos hombres, y a partir de ese momento empezamos también a correr un riesgo que la modernidad se ha encargado de hacer ineludible: la destrucción de la naturaleza material consiguiente a su esclavitud respecto del hombre).

Puede, pues, concluirse que en Grecia y en el mundo antiguo el héroe primero y más tarde el ciudadano son un estado de perfección en el que la humanidad se realiza según una medida que no es

la del mero mortal (sino el favor o la paternidad de algún dios para el héroe), ni la del mero individuo (sino las leyes y la *paideia* entre iguales para el ciudadano). A mi juicio esa clase de oposición entre el estatuto del héroe y el del ciudadano es análogo al que se da en el orden categorial entre la nociones metafísicas y culturales de persona. La primera remite siempre al final a la creación singularizada de cada individuo por parte de Dios. La segunda a la capacitación-reconocimiento intersubjetivo, cultural. En ambos casos, sin embargo, se trata de un *status* sobrevenido, porque también el llamado acto de ser o el existir es la medida recibida *ab extrinseco* por un don divino -el ser mismo- que se suele llamar creación.

3. La construcción social de la libertad.

Así puestas las cosas, no parece sino que estemos condenados -como Sócrates- a reconocernos hijos y aun esclavos del sistema sociocultural, según cuya medida hemos sido capacitados y reconocidos como sujetos con disponibilidad de sí en términos racionales.

También durante la Edad Media, por ejemplo, los rasgos de la heroicidad y de la ciudadanía se conjugaron para hacer consistir la excelencia sociocultural (y cristiana) en un estado de perfección: para los monjes eludir la barbarie del mundo y del pecado (la esclavitud del demonio que es la posesión que rompe la medida de lo humano) consiste en estar sometidos a norma, o, más propiamente, a *la regla*. Ella es la que da la medida del reconocimiento incoado en el nombre que se recibe como signo de una nueva identidad, la del hombre que habita entre *fratres* según una regla y un abad. También aquí el individuo elude la barbarie y se hace libre en la medida en que es reconocido y capacitado por la pertenencia a una comunidad, cuya constitución y medida para el reconocimiento es una ley, una regla.

En la Edad Media la vieja oposición entre libres y siervos tiende a ser planteada ahora entre las formas de vida religiosas y los simples fieles. Es cierto que esa oposición se presenta ahora muy matizada, porque mientras que los siervos no tenían acceso en absoluto a la virtud, los fieles sí pueden sin embargo salvarse. El estado de perfección en que consiste la profesión de los consejos evangélicos según las formas de vida religiosas no tiene, pues, un carácter absoluto respecto de los simples cristianos. Sin embargo, el

conjunto de los fieles y la cristiandad propenden en esta época a constituirse respecto de los infieles con la misma radicalidad con la que se opusieron la ciudadanía y la barbarie en el mundo antiguo respecto del *telos* natural y específico del hombre. (Similar concepción contienen, a mi juicio, las interpretaciones más unilaterales y no tan antiguas de la tesis *extra ecclesia nulla salus*).

El contenido religioso de la concepción medieval de los estados de perfección abre sobre la historia del cristianismo una perspectiva que exige adentrarse en disputas teológicas y en la sociología religiosa del cristianismo respecto de la que yo no me tengo por competente. Hay, sin embargo, algunos aspectos de esta tesis histórica que resultan provechosos para nuestro problema. Ha sido Hegel³² el que con más insistencia y lucidez ha señalado que la noción medieval de santidad arrastra -como la noción antigua de ciudadanía- la servidumbre como su condición de posibilidad socioeconómica. Lo que él llama una noción abstracta de la santidad se constituiría sobre la separación mediante los votos de cada una de las unidades de la vida social señalados por Aristóteles: el llamado voto de pureza separa de la casa o de la unión generadora, el de pobreza de la aldea o de la comunidad productora, y el de obediencia de la *polis* o de la comunidad política.

Los votos como acceso al nuevo estado de perfección que es la vida religiosa constituirían algo así como una *civitas* abstracta respecto de las formas históricas y civiles de la sociedad humana. Ahora bien, en mi opinión los votos entrañan también una novedad que Hegel no quiso reconocerles. El voto de pureza no significa sólo la separación-abstracción de la comunidad procreadora y la reducción de ésta a servidumbre respecto de la pervivencia de la especie. Significá también cancelar la posibilidad de que la función religiosa se constituya socialmente como una casta, de modo que se suspende la posibilidad de que la identidad social y la pertinencia de los individuos para llevar a cabo la función religiosa pudiera derivarse de la gestación físico-biológica. La función y el *status* religioso no tiene entre los cristianos de la Edad Media la forma de una casta porque el voto de pureza impide que la transmisión de la identidad biológica se constituya en criterio de aptitud para los ministerios religiosos.

Análogamente el voto de pobreza no significa sólo la separación de la comunidad productora de bienes y satisfacciones de las necesi-

dades de la vida, supone también que la competencia religiosa no reside ni depende de la transmisión de bienes socioculturales como los que constituyen el patrimonio y la identidad social de las estirpes. Es verdad que en el seno de las estirpes o de las *genus* romanas la paternidad física ya no es el criterio de identidad social, porque se puede no reconocer jurídicamente a un hijo natural y, sobre todo, porque se puede adoptar. Una estirpe no es una casta, pero lo que en la casta es el código genético lo es en la estirpe el nombre y su fama, los bienes patrimoniales y la posición social. El patrimonio material y la fama son también una suerte de código genético de índole sociocultural en los sistemas de estirpes. El *status* religioso se distingue en la Edad Media de las estirpes civiles porque el patrimonio es sustituido por la limosna como condición de posibilidad económica, esto es, porque quien profesa la perfección evangélica hace voto de pobreza.

De este modo, y por paradójico que parezca, el voto de obediencia se constituye como un *voto de libertad* respecto del orden biológico y el cultural, porque los sujetos que lo profesan lo hacen desde la irreductibilidad de una determinación personal respecto de las formas de destinación social y biográfica que son la filiación física y sociojurídica en los sistemas de castas y estirpes respectivamente. Ese voto de obediencia es la ciudadanía y la libertad en una sociedad que no es la procreativa ni la productiva o la política, es la sociedad de los ciudadanos en la *Civitas Dei*, en la Ciudad de Dios. Este es el modo en el que se afirmó la irreductible índole sobrenatural del contenido salvífico del mensaje evangélico.

Puede parecernos tan crispado y unívoco como queramos, pero ese es probablemente el primer precedente con relevancia social que nos ha permitido a nosotros discernir que el sujeto que contrae matrimonio y consiente en la unión generadora no es la estirpe. Y que un hombre o una mujer no son sustituibles por sus hermanos a efectos del matrimonio (como exactamente ocurre en el sororato y el levirato), por mucho que los hermanos sean sencillamente indiscernibles en un sistema de parentesco. Si quien contrae matrimonio no es la estirpe por medio de uno de sus miembros, sino un individuo con una identidad irreductible en orden a decidir su destino matrimonial, por ejemplo, entonces ese sujeto está siendo autor respecto de su propia vida y no sólo el actor que representa un papel preescrito que es su biografía.

Si en términos sociológicos no hubiera resultado plausible que los individuos singulares se destacaran -cobraran dignidad- respecto de las estirpes en orden a determinar su destino social en este punto, una tragedia como la de Romeo y Julieta habría resultado, por ejemplo, sencillamente inconcebible. Porque lo que hace posible la triste historia de ambos es que no son los Capuleto sino Julieta quien se constituye en hábil para preferir a Romeo y no a Paris. Ahora bien, esto es una novedad histórica cuya posibilidad no estaba abierta por ejemplo para Rut, que tras la muerte del hijo de Noemí y antes de ser desposada por Booz, hubo de esperar a que ninguno de los parientes más cercanos la reclamara por esposa y pagara el rescate.

Lo mismo vale respecto del orden productor y satisfactor de necesidades. Difícilmente los artistas del Renacimiento se habrían emancipado de las comunidades gremiales, si el trabajo no hubiera sido focalizado desde la misma clase de libertad en orden a decidir el propio destino social que supuso en la antigüedad medieval el sistema de votos para la vida religiosa.

Cabe hacer, sin embargo, una objeción respecto de la descripción que se ha hecho del estado de perfección religioso en la Edad Media. El voto de pobreza tenía en las reglas monásticas un alcance meramente individual, de modo que la acumulación de legados, donaciones y dotes terminó por confundir a las instituciones monásticas con las estirpes civiles del sistema feudal. La tesitura se agravó además, porque, como es bien sabido, las reglas monásticas propendieron a relegar el trabajo de los monjes a una función que hoy llamaríamos de terapia ocupacional. Consiguientemente la viabilidad de las instituciones monásticas tendió a depender de la posesión institucional de patrimonios que se regían por leyes de señorío y servi dumbre casi idénticas a las civiles.

Se hacía preciso, pues, que las instituciones religiosas estuvieran también sometidas al régimen de pobreza y que la profesión de los consejos evangélicos dependiera constante y perentoriamente de la limosna de los fieles. Esa es, a mi juicio, la posibilidad que quedó abierta con la nueva pujanza de los centros urbanos medievales y que fue aprovechada en la forma de la fundación de las órdenes mendicantes. El fraile aparece así como el precursor de las actuales profesiones liberales: si no se trata de una casta ni de una estirpe,

entonces es una simple función que depende por entero del reconocimiento intersubjetivo de su pertinencia social para subsistir.

La limosna es en el medievo el reconocimiento de dicha pertinencia, pero es también la manifestación social de la prevalencia del fin, o de la aptitud en orden al fin que puede llamarse vocación, respecto del carácter determinante del origen y el destino. De ahí que la limosna sea respecto del patrimonio y en su orden, lo que en el plano existencial significa la idea de libertad respecto de la de destino: la suspensión del carácter definitivo o determinante del origen y las condiciones iniciales. La limosna es el procedimiento por el que el fin se hace socialmente posible desde sí mismo, con independencia de las condiciones iniciales porque él mismo las hace surgir. El fin suscita su propia provisión, bien sea en forma de limosna, mecenazgo o salario. Esto es también, a mi juicio, lo que significa libertad en contraposición a esclavitud: que el sujeto de la libertad es principal respecto de su suficiente constitución biológica o social, incluso aunque una deficitaria constitución biológica o social mermen o impidan su perfectibilidad porque ésta precisa ser capacitada *ab extrinseco*.

Desde luego el modelo que supuso la limosna precisó ser ampliado, por ejemplo y según la forma del salario al resto de las ocupaciones o de los trabajos necesarios que diría Aristóteles. (Incluída, me temo que muy a su pesar, la filosofía, incluso la mismísima ciencia primera o metafísica). Pero ésta es la razón por la que creo que una sociedad articulada sobre profesiones y oficios es también una sociedad más libre que las organizadas según castas o estirpes. Una sociedad de individuos no predeterminados socialmente respecto de la comunidad doméstica, laboral y política es un cierto estado de perfección en el que la principalidad de los sujetos respecto de las determinaciones físicas y sociales es de hecho reconocida, capacitada *ab extrinseco*, desde fuera e intersubjetivamente.

Desde esta perspectiva es posible, además, vislumbrar que las formas contemporáneas de los sistemas totalitarios se desarrollan a partir de la autocomprensión del Estado como la capacitación *ab extrinseco* de un género de vida según las profesiones, y su autopostulación como una clase de condición de posibilidad respecto de la que los sujetos no alcanzan a tener disponibilidad. Esa falta de disponibilidad en virtud de la cual y a pesar de estar organizados según profesiones, la planificación estatal reasume las funciones del

destino, se pone de manifiesto sobre todo en la imposibilidad del autoexilio. Si el exilio no resulta posible, la inscripción de un recién nacido en el registro civil es una condición inicial que resulta inasumible por insuperable por el sujeto, cuyo destino al respecto queda prefigurado según el Estado.

«¡Destierro! ¡Oh monje! ¡Esa palabra la gritan los condenados en el infierno acompañándola de alaridos! (...) ¡Fuera de los muros de Verona no existe el mundo, sino purgatorio, tormentos y el infierno mismo! ¡Estar desterrado de aquí es estar desterrado del mundo, y el destierro del mundo es la muerte! ¡Luego el destierro es la muerte bajo un falso nombre!». Así se lamenta Romeo al enterarse de que la pena de muerte le ha sido conmutada por el destierro. Después de tantos siglos Romeo parece aquí convenir con Sócrates en que el destierro es la pérdida de la clase de vida que es preferible al mero vivir. Sin embargo, Verona no es para Romeo lo que Atenas para Sócrates, porque el destierro de Verona es un sobrenombre de la muerte sólo si Julieta permanece en ella. Si los dos amantes pudieran reunirse en Verona o en cualquier otro sitio, todavía podrían ser lo que cada uno son para el otro. Pero Julieta sólo puede lograr el exilio mediante una ficción de la muerte física que sea una muerte social real, un dejar de existir entre los Montesco, los Capuleto y en Verona misma.

Desde luego que dejar de existir en Verona no es inmediatamente lo mismo que dejar de existir entre los vivos, y esa es la clase de subsistencia que Julieta quiere ejercer respecto de Verona para poder vivir con Romeo: la de la vida de su cuerpo a pesar de la muerte de su identidad social, porque ella es más lo que es por el amor de Romeo que por Verona y los Capuleto. Sin embargo, tanto la subsistencia del cuerpo como la autonomía del amor y de la libertad respecto del sistema social sucumben si se convierten en secesión. Por eso no es extraño que Romeo no sea capaz de advertir el simulacro y que la muerte social se torne fatalmente en la muerte real para ambos.

4. Persona, esclavitud y cultura.

Para terminar, en el orden sociológico y cultural es, pues, posible plantear un cierto paralelismo entre la clase de relación que unió el periodo heroico y el ciudadano en la Grecia clásica, y el que hay

entre la Edad Media y el Renacimiento respecto de la configuración moderna de nuestras sociedades. En ambos casos un estatuto de perfección es extendido y ampliado según las posibilidades abiertas por un determinado sistema sociocultural.

Hay además otras dos similitudes que quiero sólo apuntar: en ambos casos el descubrimiento de un *status* que se toma como una realización más cabal de la especificidad de lo humano se lleva a cabo, en términos sociológicos, como una distinción que acarrea también su separación. En segundo lugar, y también en ambos casos, el sistema sociocultural en virtud del cual se extiende el modelo de perfección, parece constituirse sobre la base de una servidumbre que se hace coincidir con la extranjería respecto de dicho sistema sociocultural. La actual relación planetaria entre el tercer mundo y las sociedades industrializadas y democráticas de Occidente, es al menos similar a la relación que se estableció entre la ciudadanía griega y las clases *poiéticas*. Es decir, cabe al menos la posibilidad de que las sociedades democráticas modernas organizadas según profesiones arrastren la servidumbre del llamado tercer mundo, de modo análogo a como la ciudadanía y el *status religious* la arrastraron en la antigüedad. Y esto quizá forme parte de una dinámica histórica -la dialéctica señor-siervo- que se mantiene constante a pesar de las aboliciones programáticas de la esclavitud y la servidumbre.

En términos ya no sociológicos sino categoriales y a la vista de lo expuesto, creo que se puede sostener que la hegemonía de la *polis* respecto de la constitución de una copertenencia intrínseca entre la sustancia individual y la naturaleza racional, o entre el cuerpo y la libertad, abre la posibilidad de concebir formas corpóreas de vida humana en las que la racionalidad no está suficientemente constituida como naturaleza, es decir, la esclavitud por naturaleza o una noción ontológica de la barbarie y la extranjería. Pero al mismo tiempo creo también que la hegemonía de la noción metafísica de persona respecto de la constitución de dicha copertenencia, se ha desarrollado de modo que la racionalidad específica del hombre se concibe en oposición al ámbito de las realizaciones culturales -y al de la modalización sexual-, por lo que la noción de naturaleza (y la metafísica misma del hombre) se presenta inevitablemente contrapuesta a la historia y a la cultura como lo universal, sustancial o transcendental se opone a lo accidental, particular o empírico.

Claro que se puede apelar a la índole teleológica de la noción de naturaleza alegando que, como ha señalado Spaemann³³, la sociabilidad está contenida en la idea de naturaleza, y que «lo que podemos a través de nuestros amigos, es como si lo pudiéramos por nosotros mismos»³⁴. De la afirmación aristotélica de que la naturaleza es fin se puede extraer eso, desde luego, pero también que sin lo que los demás hacen -sin la cultura- ni siquiera se llega a ser el uno mismo respecto del que el amigo es coprincipal. Es decir, que la esencia humana implica y comprende a la cultura, y más concretamente a un determinado sistema sociocultural sin el cual no se llega a acontecer ni según la forma de la racionalidad ni según la forma de la libertad.

Es verdad que ese planteamiento deja perpetuamente abierta la posibilidad de la esclavitud, pero quizá valga más eso que negar que se trata de un problema práctico que se resuelve inventando sistemas socioculturales en los que el hombre pueda destacarse y disponer de sí por encima y a través de las determinaciones físico-biológicas y socioculturales. Si no se quiere admitir que la noción de persona incluye la de naturaleza en sentido aristotélico, es decir, como la forma activa de la esencia o como un principio de operaciones que para su suficiente constitución no precisa sólo de la formalidad intrínseca de la *psique*, sino también de la formalidad de la *polis* (y más genéricamente de la cultura), entonces quizá la clase de naturaleza racional que forma parte de esa definición no se pueda entender sino como la indefinida perfectibilidad de una naturaleza pura *more roussoniano*. Pero en tal caso quizá también habría que admitir respecto de tal noción de naturaleza lo que dijo Rousseau respecto del hombre natural, que tal vez no existió nunca, que no existe y que quizá no exista jamás.

Notas

¹ Este trabajo está realizado a partir de los comentarios -orales y escritos- que Jacinto Chozza hizo sobre algunos aspectos de mi trabajo «La antropología aristotélica como filosofía de la cultura», que defendí como tesis doctoral en la Universidad de Navarra en el curso académico 1992-93. A él se deben, por tanto, buena parte de las sugerencias que he intentado desarrollar y que quieren ser también, o mejor, sobre todo, un agradecimiento.

² M. S. Boecio, «Liber de persona et duabus naturis, contra Eutythen et Nestorium», (en J. Migne, «Patrologiae. Cursus completus». Paris, Vrayet de Surcy,

1847, t. LXIV, col. 1338-1354) c. III, col. 1334.

³ El libro de Rut es uno de los llamados históricos y que componen junto con los sapienciales y proféticos el cuerpo de textos que conocemos como el Antiguo Testamento. La exégesis más habitual señala este libro y la figura misma de Rut como un preludio simbólico de la conversión de los gentiles. Rut entra a formar parte de la genealogía de Cristo al convertirse por su hijo Obed en la bisabuela de David, a cuya tribu pertenece Jesús.

⁴ Gálatas, 3, 28.

⁵ Cfr., D. Wolton, J. L. Missika, «La elección de Dios» (entrevista con Jean M. Lustiger, Arzobispo Cardenal de París). Planeta, Barcelona 1989.

⁶ G. Reale, «Introducción a Aristóteles». Herder, Barcelona 1985, p. 337. Si Reale está en lo cierto, Aristóteles al exponer su tesis de la esclavitud natural debió sufrir algo así como un inadvertido desfallecimiento intelectual, un breve estado de enajenación transitoria o, en el peor de los casos, se rindió torpe y culpablemente a la legitimación ideológica de una situación de hecho, que podría haber sido cabalmente repudiada como injusta desde su propia metafísica. Eso es también lo que parece sugerir Vegetti cuando declara que Aristóteles subordinó instrumentalmente su antropología política «para fundamentar la esclavitud y otras relaciones de subordinación, (...) en contradicción evidente con otros segmentos de la teoría aristotélica y con su propio programa inicial» (Los orígenes de la racionalidad científica, Península, Barcelona 1981, p. 155).

⁷ Sobre esta cuestión he intentado realizar un estudio más detallado y extenso en el cap. II de mi tesis doctoral «La antropología aristotélica como filosofía de la cultura» Universidad de Navarra, 1992. En prensa.

⁸ Cfr. De gen. anim., 730 b y De anima, 430a.

⁹ También el relato de la guerra de Troya sigue una secuencia análoga: no fue la invulnerabilidad de Aquiles lo que dio el triunfo a los griegos sobre los raptos de Helena. El héroe griego venció al troyano, pero ambos salieron del campo de batalla dispuestos para los funerales. No fue la invulnerabilidad del héroe sino la astucia de un artefacto bélico que cifraba su blindaje en el engaño, lo que venció la resistencia troyana. Los guerreros que se escondían en la oquedad del caballo no eran como Aquiles un artefacto divino para la victoria y, sin embargo, la capacidad para doblegar a los troyanos fue una posibilidad abierta por un artefacto también inspirado por los dioses. Hay un cierto paralelismo entre la índole casi divina del héroe y el carácter artificial del caballo por un lado, y el estatuto del héroe y la artificialidad de la ciudadanía según una ley por otro. También el caballo y la ley son auspiciados y protegidos por la divinidad.

¹⁰ Platón, Critón, 45 b-c.

¹¹ Critón, 53 a. Cursiva es mía.

¹² Critón, 48 b.

¹³ Critón, 51 c,d.

¹⁴ Critón, 50 d,e.

¹⁵ Hay, al menos, una vieja historia según la cual cuando el régimen alejandrino cayó y Aristóteles pasó a estar en peligro entre los griegos, éste,

despidiéndose de Atenas y sentenciando la razón de su autoexilio, declaró no estar dispuesto a dejar que Atenas pecara por segunda vez contra la filosofía, tras lo cual, obviamente, la abandonó a toda velocidad.

¹⁶ Barnes, J., «Aristóteles», Cátedra, Madrid 1987, p. 133.

¹⁷ Política, 1252 b 33.

¹⁸ Política, 1329 a 1.

¹⁹ Política, 982 b 22-27.

²⁰ Política, 981 b 21

²¹ Política, 1329 a 20-24.

²² Política, 1278 a 9-13.

²³ Ética a Nicómaco, 1103 a 14-25.

²⁴ Política, 1334 a 19.

²⁵ Política, 1254 a 8.

²⁶ Cfr. Ética a Nicómaco, 1139 b 6.

²⁷ «El esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa; la hembra la tiene pero desprovista de autoridad; y el niño la tiene pero imperfecta». Política, 1260 a 8-13.

²⁸ «Pues naturalmente esclavo el que (...) participa de la razón en medida suficiente para reconocerla, pero sin poseerla». Política, 1254 b 23.

²⁹ Política, 1254 a 13-15.

³⁰ Política, 1254 a 13.

³¹ C. Geertz, «La interpretación de las culturas», Gedisa, Barcelona 1988, p. 55.

³² Cfr. G. W. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, ed. E. Moldenhauer-Karl Markus Michel, Suhrkamp, 1970, tomo 12, pp. 440 ss.

³³ Cfr. R. Spaemann, «Lo natural y lo racional», Rialp, Madrid 1989, pp. 21 ss.

³⁴ Ética a Nicómaco, 1112b 25.