

ARISTÓTELES Y EL ANARQUISMO

Andrés Rosler*

Quien se proponga reflexionar sobre la política tarde o temprano deberá enfrentar dos o tres grandes cuestiones. En primer lugar, la cuestión política por excelencia: ¿debe o no debe haber Estado? ¿Hay razones para crear y obedecer al Estado? Esta pregunta encierra lo que podríamos denominar el desafío anarquista. Si dicha pregunta arrojara una respuesta negativa, si el desafío anarquista fuera insuperable, aquí terminaría la reflexión política. Si contáramos con una solución al desafío anarquista, entonces podríamos seguir adelante y estudiar no si el Estado tiene que existir o no —eso ya lo hemos hecho supuestamente—, sino cuánto Estado debe haber. Este segundo desafío podría ser denominado el desafío liberal. ¿Hasta dónde debe llegar el Estado? ¿Existen ciertos dominios o áreas en los que el Estado no debe intervenir? Este asunto no tiene por qué asumir que la intervención del Estado debe ser limitada *ex hypothesi*. No se trata de aceptar que cuanto menos Estado mejor, sino de saber cuánto Estado es necesario, sea que el minimalismo libertario o el intervencionismo igualitarista sean las respuestas más adecuadas.¹ Por último, existe un tercer aspecto que podría

* Universidad de Buenos Aires, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina.

¹ En este caso, estoy privilegiando el ámbito de la justicia económica para ejemplificar este desafío, pero bien puede ser ilustrado en términos directamente morales, *i.e.*, planteándonos si el Estado puede o no intervenir en los planes de vida de los individuos debido a que son considerados moralmente defectuosos.

ser considerado como autónomo respecto de los dos primeros: la organización del Estado y/o del gobierno. ¿Cuál es el mejor diseño institucional para el funcionamiento del Estado? Este desafío es conocido como la discusión acerca de la mejor forma de gobierno. Habiendo visto que debe haber Estado y cuánto Estado debe haber, restaría estudiar cuál es la mejor forma de tomar las decisiones políticas. En cierto sentido, la respuesta a esta pregunta, es decir, a la pregunta de quiénes y cómo se deben tomar las decisiones políticas, podría afectar la respuesta al segundo desafío, *i.e.*, los límites del Estado.² Esto explica por qué hablamos de la existencia de dos o tres grandes cuestiones políticas.

En este artículo me propongo considerar algunos argumentos en favor de la interpretación según la cual la teoría política de Aristóteles contiene una respuesta a lo que hemos denominado el “desafío anarquista”. Muy pocos negarían que Aristóteles ha contribuido al debate acerca de la mejor forma de gobierno. De hecho, la influencia de Aristóteles en dicho debate ha sido notable. Sin embargo, muchos han sido renuentes a creer que Aristóteles se ocupa de la primera cuestión, es decir, de la justificación de la obligación política y/o del desafío anarquista. En este sentido, la opinión de Jonathan Barnes puede ser considerada paradigmática. Según él, a lo largo de la *Política* Aristóteles habla del dominio y del gobierno; “se ocupa constantemente de la cuestión de quién debería gobernar a quién”, pero “apenas discute la cuestión sustantiva de cuánta libertad puede o debe un Estado permitir a sus ciudadanos”.³

De esta manera, este artículo se propone contribuir a la empresa de mostrar que Aristóteles no es ajeno a muchas de las cuestiones políticas que son consideradas esencial y exclusivamente “modernas”, por ejemplo la obligación política, y por ende, que el modelo dicotómico del estudio de (la historia de) la teoría política a menudo simplifica en extremo lo que se propone estudiar, al punto de empobrecerlo.

² Guillermo von Humboldt, asumiendo la necesidad del Estado, cree que las dos últimas cuestiones constituyen los dos grandes problemas de la filosofía política: *Los límites de la acción del Estado* [estudio preliminar, trad. y notas de Joaquín Abellán], Madrid, Tecnos, 1988, p. 4.

³ Jonathan Barnes, “Aristotle and Political Liberty”, en Günther Patzig [ed.], *Aristoteles’ Politik*. *Akten des XI Symposium Aristotelicum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, p. 251. *Vid.* también, Richard Mulgan, *Aristotle’s Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1977, p. 57; Eckart Schütrumpf, “Kritische Überlegungen zur Ontologie und Terminologie der aristotelischen ‘Politik’”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1981, p. 43, n. 22; y Christopher C. W. Taylor, “Politics”, en Jonathan Barnes [ed.], *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 233-234.

La primera pregunta que seguramente se planteará el lector es dónde Aristóteles sugiere siquiera tratar el tema del desafío anarquista. A menudo, se asume que Aristóteles —y/o quizás la filosofía política premoderna en general— entiende que entre el ser humano y la política existe una conexión ontológica o metafísica, al punto de sostener que no podemos concebir siquiera al ser humano fuera de la política.⁴ No obstante, pocas veces es advertido que el naturalismo político de Aristóteles no le impide observar que muchos seres humanos no viven políticamente organizados. En efecto, Aristóteles sostiene que los pueblos europeos (τὰ [ἔθνη] περὶ τὴν Εὐρωπὴν), llenos de brío, pero faltos de reflexión y técnica, viven en libertad, pero sin organización política (ἐλευθῆρα μὲν... ἀπολιτευτά δε).⁵ En referencia a la constitución de Creta, Aristóteles ex-

⁴ La lectura republicana o cívica va aún más lejos y sostiene que ser humano consiste en ser ciudadano. Es lo que propone Remigio de Girolami, según el cual quien deja de ser ciudadano deja de ser humano, ya que nadie puede llevar una vida humana sin ser ciudadano: “Et si non est civis non est homo, quia ‘homo est naturaliter animal civile’, secundum philosophum in VIII Ethic. et in I Pol.” (*Tractatus de bono communi*, publicado en 1304, cit. en Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 47, n. 119). Sobre el carácter aparentemente aristotélico de la tradición republicana, *vid.* Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press, 1958, pp. 22-28, y John G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975, pp. 335, 527, 550. Para un análisis del naturalismo político aristotélico en su conjunto, *vid.* Fred D. Miller, Jr., *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s “Politics”*, Oxford, Oxford University Press, 1995, cap. 2, y Andrés Rosler, *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005, cap. 2.

⁵ *Pol.* VII. 7 1327b23-4 El panorama es similar al descrito por Hobbes en la primera parte del *De cive*, cuyo título es *Libertas*. Hobbes defiende su tesis según la cual “es evidente que todos los hombres [...] nacen ineptos para la sociedad” diciendo que muchos, si no la mayoría, permanecen ineptos de por vida a tal efecto, sea por enfermedad mental o defectos intelectuales, sea por falta de educación (*De cive* I.2, ann.). Sobre el carácter práctico o normativo del naturalismo político de Aristóteles, *vid.* Andrés Rosler, “Hobbes y el naturalismo político en Aristóteles”, en *Deus Mortalis*, Buenos Aires, J. E. Dotti y L. Madanes, I, 2002, pp. 33-36.

Se me podría acusar de estar manipulando en cierto sentido la evidencia en favor de mi argumentación, ya que los europeos, según Aristóteles, son *apolíticos* quizás, pero no anárquicos o anarquistas por necesidad. La objeción sería que estoy confundiendo el sentido griego y literal de πόλις y cognados con el sentido relevante de lo que se opone a la anarquía. Esta objeción tendría peso si Aristóteles dijera que, *v.g.*, aunque los europeos no viven en πόλις sí cuentan con un imperio, pero no es esto lo que Aristóteles tiene en mente. Los europeos no están organizados en imperios ni parecen contar con formas centralizadas de poder. Son libres, al grado de ser incapaces de gobernar otros pueblos y de vivir políticamente. En lo que respecta a la idea de que los europeos sí están socialmente organizados, muy pocas formas de anarquis-

plica que la manera imperante de hacer política y de afrontar crisis constitucionales provoca con frecuencia sediciones y guerra civil, al grado de disolver la comunidad política.⁶

[los cretenses] tienen la costumbre de, atrayéndose a una facción del pueblo y a sus amigos, instaurar una dictadura y fomentar la lucha civil y pelear unos contra otros. Conque, ¿en qué difiere tal cosa de la anulación durante cierto tiempo de la ciudad, es decir, de la disolución de la comunidad política? Una ciudad, en tal estado, está en peligro ante quienes quieran y puedan atacarla.⁷

Aquí, Aristóteles admite la posibilidad de la existencia de una sociedad que no está políticamente organizada. Creta en sí misma no desapareció cuando la guerra civil disolvió la comunidad política. Justo lo que estaba en juego no era la comunidad cretense en sí misma, sino la “comunidad política”, πολιτική κοινωνία. Esta distinción entre la comunidad y su organización política parecería darle a Aristóteles el espacio conceptual necesario para estar en condiciones de entender al menos el planteo anarquista. Por lo tanto, sería un error considerar que, según Aristóteles, el desafío anarquista sería inconcebible.⁸

Se podría objetar que *Pol.* IV.4 1291a35-36 presenta dificultades para esta interpretación. Allí se sostiene que “sin magistrados no puede existir una ciudad”, y por lo tanto la propuesta anarquista no tendría siquiera sentido para Aristóteles. No obstante, dicha idea propondría una tautolo-

mo dignas de ser mencionadas proponen la eliminación de la sociedad o de toda forma de organización social. Lo que nos interesa aquí es el anarquismo político, no el social.

⁶ *Pol.* II.10 1272 b1ss.

⁷ Aristóteles, *Política* [introd., trad. y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez], Madrid, Alianza, 1986, p. 108. Mientras que esta traducción (y la de Julián Marías y María Araujo, *Política*, 2da. ed., Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p. 60) lee μοναρχίαν en 1272b12 siguiendo el codd. G, en el texto griego de W. D. Ross en la colección Oxford Classical Texts se lee ἀναρχίαν (Aristóteles, *Política*, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 61), lo cual reforzaría mi argumento (“tienen la costumbre de [...] crear anarquía”, en el sentido literal de eliminar el gobierno y/o los cargos del gobierno). Sin embargo, mi caso se basa en lo que parece ser un texto sólido en 1272b14: μηκετι πόλις εἶναι τῆν τοιαύτην y *luesthai* [sic].

⁸ Ésta es la posición que quizás adoptaría un comunitarista, pero no Aristóteles. En efecto, para el comunitarismo, nuestra identidad, lo que nos provee de nuestros valores y metas, está constituida por nuestros papeles sociales; pero dichos papeles implican el deber de cumplir con las tareas asignadas a ellos. Por lo tanto, no podemos negar nuestros deberes cívicos sin negarnos a nosotros mismos. La justificación de la obligación política es, por lo tanto, conceptual: la pertenencia a una comunidad implica el deber de obedecer a la autoridad política de ella; decir que pertenecemos a cierta comunidad entraña que tenemos que obedecer a su autoridad política.

gía si Aristóteles sólo dijera allí que es imposible que la polis exista como una constitución sin contar con cargos o magistraturas, o magistrados y gobernantes.⁹ Ahora bien, la referencia en IV.4 1291b1 a la virtud de los ciudadanos sugiere que lo que Aristóteles tiene en mente aquí no es cualquier clase de polis, sino un régimen aristocrático. Por lo tanto, la imposibilidad en cuestión no es una tautología ni se refiere sencillamente a la pura existencia de una polis, sino que se trata, antes bien, de la imposibilidad de una polis buena o correcta sin —al menos— una organización mínima de cierta clase. Por lo tanto, la idea es que los regímenes *aristocráticos* no pueden existir sin cierta estructura. Esta lectura de la imposibilidad en cuestión nos impide hacer que Aristóteles cargue con la idea poco significativa de acuerdo con la cual una constitución no puede existir sin magistraturas o cargos y la idea según la cual la sociedad como tal desaparece ante la ausencia de la organización política.

Otro pasaje en este contexto es *EE* VII.10 1242a22-27, que en la versión de Gómez Robledo afirma:

El hombre no es solamente el viviente político, sino también el viviente familiar, y a diferencia de los demás animales no se aparea ocasionalmente y al azar con cualquier hembra o cualquier macho, sino que el hombre es de modo especial no un animal solitario, sino capaz de asociarse con quienes tiene un parentesco natural, por lo que en la familia habría comunidad y justicia, aun cuando no existiera la ciudad.¹⁰

No quiero decir con esto que Aristóteles suscribe una forma de anarquismo,¹¹ pero sí parece haber razones para poner en duda la idea de que Aristóteles no está conceptualmente provisto para tratar el asunto de la obligación política debido a que no concibe siquiera un vacío político o el anarquismo.

Aristóteles tiene otro encuentro cercano con el anarquismo en el contexto de su discusión de la democracia:

un indicio de la libertad es esto [la regla de la mayoría], y todos los demócratas lo consideran como elemento definidor de su régimen. Un rasgo

⁹ *Pol.* III.6 1278b8-10.

¹⁰ Aristóteles, *Ética eudemia*, versión de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1994, p. 110. Ferdinand Tönnies es quien me ha llamado la atención respecto de este pasaje: "Hobbes und das Zoon Politikon", en E. G. Jacoby [ed.], *Studien zur Philosophie und Gesellschaftslehre im 17. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, núm. 8, 1975, pp. 317-318.

¹¹ En *Political Authority and Obligation in Aristotle*, pp. 193-218, intento explicar por qué Aristóteles incluso puede llegar a suscribir determinada forma de anarquismo.

también es el vivir como se quiera; pues afirman que esto es obra de la libertad, si es que es propio del esclavo el no vivir como quiera. Así que esto es un segundo elemento definidor de la democracia, y de ahí ha venido el no dejarse gobernar en principio por nadie, y si no, por turno.¹²

El demócrata aristotélico parece ser en esencia un anarquista, alguien que no parece adoptar la visión algo halagüeña que algunos pensadores políticos modernos tienen de la política clásica como una esfera de compromiso público o gustosa participación política. Este demócrata sólo se interesa por la esfera política y acepta la autoridad de la polis por razones pragmáticas o instrumentales. Preferiría mantenerse alejado de la política,¹³ especialmente no ser gobernado por otros, y en caso de no ser esto posible, se involucraría en los asuntos públicos sólo en un pie de igualdad con sus conciudadanos, rotando en el gobierno con vistas a proteger su libertad.¹⁴ Aristóteles no sólo menciona los dos aspectos básicos de la democracia —*i.e.*, regla de la mayoría y libertad—, sino que también critica la concepción de libertad subyacente y la conclusión que los demócratas extraen a partir de ella:

en las democracias, las que parecen especialmente democráticas, ha prevalecido lo contrario de lo conveniente, y la causa de ello es que definen mal la libertad. En efecto, dos son los rasgos con los que la democracia parece definirse: que el partido mayor tenga autoridad, y la libertad; pues bien, lo igual parece que es justo, e igual es lo que parece bien al pueblo —que éste sea el dueño—, y libre, [es decir, igual] hacer lo que uno quiera. En consecuencia, vive en tales democracias cada uno como se le antoja y a su aire, como dice Eurípides; pero esto es malo, ya que no debe pensarse que es esclavitud el vivir al servicio del régimen, sino salvación.¹⁵

Expresa nuevamente su oposición a la identificación de la autoridad constitucional con la esclavitud: “el pensar que todo gobierno (ἀρχήν) es despótico (δеспοτείαν), no es correcto”.¹⁶ Lo que es de especial interés para nosotros es la creencia de los demócratas extremos según la cual vivir de acuerdo con la constitución equivale a esclavitud y la concepción

¹² *Pol.* VI. 2 1317b10-16.

¹³ *Pol.* VII. 3 1325a19-20.

¹⁴ En otro lugar, Aristóteles reporta que la posición contraria es la que es elogiada (*Pol.* III.4 1277a27) y no meramente un mal necesario. Quentin Skinner atribuye una versión de este republicanismo “negativo” a Maquiavelo en “The idea of negative liberty: philosophical and historical perspectives”, en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner [eds.], *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 205-212.

¹⁵ *Pol.* V. 9 1310a25-36.

¹⁶ *Pol.* VII. 3 1325a27-28.

de libertad que le subyace, *i.e.*, libertad en términos de vivir como uno quiera. Tal como hemos visto, esta posición democrática extrema no implica por necesidad la eliminación de la autoridad política. Bien podemos tener razones pragmáticas por las cuales debamos soportar la autoridad de la polis. Pero en lo que respecta a nuestra autonomía, la autoridad política no puede estar moralmente justificada. De este modo, el demócrata extremo suscribe lo que hoy en día se suele llamar anarquismo filosófico o teórico.¹⁷ A pesar de que Aristóteles ha distinguido en *Pol.* III.6-7 entre constituciones justas e injustas —o correctas e incorrectas—, la idea misma de una constitución correcta o justa sería contradictoria si el demócrata extremo tuviera razón, *i.e.*, si reconocer la autoridad de la polis fuera incompatible con la libertad.

Aunque Aristóteles estaría de acuerdo con el anarquista filosófico o demócrata extremo en el sentido de que *si* vivir de acuerdo con la constitución fuera esclavitud, entonces sería inmoral para los libres obedecer la constitución, Aristóteles piensa que no existen razones para conceder tal antecedente. En realidad, de acuerdo con Aristóteles, el demócrata extremo confunde la autoridad de cualquier constitución con esclavitud o despotismo. Ésa es la crítica de Aristóteles hacia Platón en las primeras páginas de la *Política*.¹⁸ Parece tener en mente pasajes platónicos como *Leg.* IV 712e10ss,¹⁹ en donde Platón compara a las πόλεις compuestas de déspotas y esclavos con el despotismo que ejerce Dios sobre sus súbditos (la diferencia consiste en que el segundo se preocupa por el bienestar de sus esclavos), y *Resp.* VIII 563d6,²⁰ en donde Platón confunde la dependencia doméstica de un esclavo con la subordinación política al quejarse de que “cuando alguien trata de imponerles [a los ciudadanos] la más mínima esclavitud [δουλείας], se enojan y no la resisten”.²¹

El demócrata extremo entendería lo que Aristóteles trata de plantear. Por un lado, Platón, según Aristóteles, estaría aceptando la posición extremo-democrática: no hay diferencia entre gobierno y esclavitud. Por el

¹⁷ El anarquismo filosófico sostiene que no existe una presunción moral en favor de la obediencia al Estado. A diferencia del anarquismo político, el filosófico sustenta que en ciertos casos puede haber razones para obedecer al Estado. *Cfr.* A. John Simmons, *Justification and Legitimacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 109.

¹⁸ *Pol.* I.1 1252a7-9.

¹⁹ *Cfr. Phd.* 63a 5ss.

²⁰ *Cfr. Leg.* III 698ac; 701b5-6; X 890a9.

²¹ Eckart Schütrumpf, *Aristoteles Politik*, vol. I, Berlín, Akademie Verlag, 1991, p. 181, me ha llamado la atención sobre este encuentro conceptual entre Platón y los demócratas extremos aristotélicos. Aristóteles a veces comete el mismo error que le atribuye a Platón; en *Pol.* V.12 1315b16-17 leemos que las leyes “habían esclavizado” (τοῖς νόμοις ἐδούλευον) a los ciudadanos.

otro, Platón se estaría equivocando ya que la esclavitud y la política son distintas. Pero nuestro demócrata extremo exigiría ansiosamente una explicación de esta supuesta diferencia. Después de todo, el demócrata en cuestión tiene razón. Si la libertad consiste en actuar como se nos dé la gana, no sólo la constitución sino cualquier imposición externa sobre nuestra deliberación implicará una forma de esclavitud para nosotros. Éste es precisamente el aspecto conceptual que subyace a la crítica de Hobbes de la noción de libertad aparentemente elogiada por la teoría política clásica, un concepto que bien podría suscribir el demócrata extremo:

Esa libertad de la que se hace tan frecuente y honorable mención en las historias y en las filosofías de los antiguos griegos y romanos y en los escritos y discursos de quienes aprendieron de ellos todo su saber en el orden de la política, no es la libertad de los individuos particulares, sino la libertad del Estado, la cual es la misma que cada hombre debería tener si no hubiera ni leyes civiles ni Estado alguno [...]. Los atenienses y los romanos eran libres, es decir, eran Estados libres; no es que cada hombre en particular tuviese la libertad de oponerse a quien lo representaba, sino que su representante tenía la libertad de resistir o de invadir otros pueblos. En las torretas de la ciudad de Luca está inscrita, todavía hoy, en grandes caracteres, la palabra LIBERTAS; y sin embargo, nadie podrá de ello inferir que un individuo particular tenga allí más libertad, o que esté más exento de cumplir su servicio para con el Estado, que en Constantinopla. Tanto si el Estado es monárquico, como si es popular, la libertad será siempre la misma [...]. Y lo mismo que Aristóteles, también Cicerón y otros escritores han basado su doctrina civil en las opiniones de los romanos, a quienes se les enseñó a odiar la monarquía [...]. Y leyendo a estos autores griegos y latinos, los hombres han adquirido desde su infancia, disfrazado con la falsa apariencia de libertad, el hábito de favorecer tumultos y de controlar irresponsablemente las acciones de sus soberanos, y hasta las de quienes controlan a éstos.²²

Hobbes y el demócrata extremo coinciden en que la libertad y la autoridad están ubicados en polos opuestos del mismo continuo, de modo que cuanto más nos acercamos a uno más nos alejamos del otro. En este sentido, Hobbes puede ser descrito como un anarquista conceptual, pero no normativo: la libertad consiste en la ausencia de impedimentos externos, siendo la libertad no un valor en sí, sino algo que debemos limitar. No hay libertad para los súbditos respecto de la ley una vez que la sociedad política ha sido instituida, especialmente la libertad de desobedecer al gobierno. Aquí el demócrata extremo y Hobbes compartirían el diagnóstico, pero no su evaluación. Mientras que para Hobbes esto es algo que deberíamos promover, para el primero este escenario sería algo que

²² Thomas Hobbes, *Leviatán* [trad. al español Carlos Mellizo], Madrid, Alianza, 1989, pp. 191-192.

debería ser evitado. De hecho, Aristóteles mismo define al hombre libre como aquel que vive para sí mismo, y no para otro (προς ἄλλον ζῆν).²³ Por lo tanto, el demócrata extremo también esperaría que Aristóteles adopte su desconfianza respecto de una vida de acuerdo con la constitución.

Aristóteles podría comenzar su respuesta al desafío anarquista diciendo que su teoría no ignora la noción de libertad negativa o neutral, la idea de libertad como ausencia de impedimentos externos y, por lo tanto, la idea de que la autoridad de la constitución restringe la libertad de los súbditos. Para Aristóteles, el problema radica en creer que la constitución es esclavitud y no en creer que la constitución impone restricciones. Por ejemplo, leemos en el contexto de su análisis de algunas disposiciones constitucionales que “estar bajo restricción (τὸ [...] ἐπανακρεμασθηαί), y no ser libre (ἐξεῖναι) de hacer cualquier cosa que parezca buena, es beneficioso, dado que la libertad (ἐξουσία) de hacer cualquier cosa que uno quiera nos deja indefensos contra los defectos que existen en todo ser humano”.²⁴ Aristóteles, entonces, no ignora el vínculo conceptual entre autoridad y libertad. Como muestra este pasaje, Aristóteles emplea el término ἐξουσία y cognados para expresar, entre otras cosas, la idea neutral de libertad o la libertad como ausencia de impedimentos externos. Por ejemplo, al trazar una comparación entre comunidades políticas y privadas, Aristóteles apela de nuevo a este término para expresar la idea de ausencia total de impedimentos: “La democracia se da, sobre todo, en las familias en que no hay dueño [...], y también se da en las que el gobernante es débil y cada uno tiene libertad (ἐξουσία) completa”.²⁵

En segundo lugar, deberíamos tener en cuenta que no es Aristóteles sino algunos de los comentaristas medievales de la *Política* los que consideran que la libertad consiste en vivir de acuerdo con la constitución. Por ejemplo, Pedro de Alvernia sostiene que “vivir según la república no es ser esclavo, sino, antes bien, libertad”.²⁶ La posición de Aristóteles es más tenue que la de sus comentaristas medievales, *i.e.*, para Aristóteles la

²³ Cfr. *Rhet.* I.91367a 33; *EN* IV.3 1124b31; *Pol.* I.13 1260a31-33; *Met.* I.2 982b25-26.

²⁴ *Pol.* VI.4 1318b38-1319a1.

²⁵ *EN* VIII.10 1161a6-9.

²⁶ *vivere secundum rempublicam non est esse in servitute, sed libertate magis* (Pedro de Alvernia, en Santo Tomás, *In Libros Politicorum Aristotelis Expositio*, R. Spiazzi [ed.], núm. 842, Roma, Marietti, 1951, p. 281). Para Alberto Magno la autoridad de la constitución como preservación de la felicidad (*salus felicitatis*) apunta principalmente a la libertad de la virtud (*ad libertatem virtutis*) (*Politicorum Lib. VIII*, en *Opera Omnia*, A. Borgnet [ed.], vol. VIII, Paris, Apud Ludovicum Vivès, 1891, p. 500b). Nicolás de Oresme comenta que “l'en ne doit pas cuider que vivre au salvement de la policie soit servitute, mes est salut et liberté” (*Le livre de Politiques d'Aristotle*, Albert Douglas Menut [ed.], Filadelfia, American Philosophical Society, 1970, p. 232).

constitución no implica esclavitud para sus súbditos y, por lo tanto, la libertad no es incompatible con la constitución. La restricción de libertad que contiene la constitución puede ser compensada por otros beneficios que reporta en términos de otros valores y bienes no comparados por esclavos.

El demócrata extremo podría convencerse de que, según Aristóteles, la constitución no equivale a libertad. Pero mantendría sus reservas respecto de otra palabra utilizada por Aristóteles para expresar la idea de libertad: ἐλευθερία y cognados. De hecho, Aristóteles parecería estar dispuesto a sostener que si bien la constitución impone una restricción de ἐξουσία no sucede lo mismo con ἐλευθερία y cognados. Mientras que la primera es una noción básicamente neutral, la segunda parece estar moralmente sazónada. En efecto, ἐλευθέριος (designa la actitud de un ciudadano libre) y ἐλεύθερος (otorga el *status* de una persona libre) se refieren a significados moralmente cargados. Mientras que el sentido estricto de ἐλευθέριος abarca la virtud de generosidad o liberalidad en sentido literal (ἐλευθερία), su sentido más amplio da la idea de una persona civilizada y, por lo tanto, libre, en oposición a la persona incivilizada y, por lo tanto, vulgar o esclava. La persona civilizada ha tenido la educación apropiada, es moral e intelectualmente virtuosa, persigue las actividades correctas, emplea su ocio en forma correcta etcétera.²⁷ Aristóteles podría, entonces, afirmar sin contradecirse que el ἐλευθέριος, un hombre libre, no es libre o no tiene la ἐξουσία de ser vicioso o desobedecer la autoridad de la constitución. Nuestro demócrata extremo, sin embargo, se sentirá desconcertado antes expresiones como “gobierno de hombres libres”,²⁸ o “gobernado, aunque libre”.²⁹

Un párrafo interesante podría ser útil para ilustrar la posición de Aristóteles al demócrata extremo:

tal como en una casa en que a los libres (ἐλεύθεροι) no les está permitido (ἐξείναι) obrar caprichosamente, pues todo o la mayor parte se encuentra concertado por ellos, mientras que los esclavos y los animales poco aportan a la comunidad y la mayor parte del tiempo obran al azar. Tal es, pues, el principio (αρχή) en que consiste la naturaleza de cada una de las cosas.³⁰

Tal como se ha argumentado, esta idea es “intencionalmente paradójica”.³¹ Es natural asociar la idea de ser libre (ἐλεύθερος) con la extensión

²⁷ Vid. también *Aristotle: Nicomachean Ethics* [trad. del griego y notas de Terence Irwin], Indianapolis, Hackett, 1999, p. 331.

²⁸ Genetivo objetivo: ἀρχή [...], τῶν ἐλευθερῶν. *Pol.* VII.14 1333a4.

²⁹ Ἀχομενου μὲν ἐλευθερου δέ, *Pol.* III.4 1277b18.

³⁰ *Met.* XII.10 1075a19-23.

³¹ Terence Irwin, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 422.

máxima de la libertad (ἐξουσία) de actuar como se nos dé la gana, y por lo tanto estar de acuerdo con la concepción democrática extrema sobre aquello que es apropiado para una persona libre. Pero el ἐλεύθερος aristotélico tiene muy poca libertad en ciertos aspectos. Por ejemplo, él no se involucrará en actividades inmorales. Aristóteles volvería las tornas respecto de su rival y diría que la libertad democrática extrema, la libertad de actuar al azar o por caprichos, es apropiada para un esclavo y no para una persona libre.

De modo que parecería haber dos grandes concepciones de libertad en juego. De acuerdo con la primera, que podríamos denominar “maximalista”, la libertad es entendida en términos puramente neutrales o cuantitativos. Ser libre, vivir para uno mismo y no para otro, es no tener obstáculos que se interpongan en la satisfacción de nuestros deseos, cualquiera que sea su naturaleza. En general, dichos deseos son en esencia autorreferentes y, por lo tanto, la concepción maximalista va de la mano con el egoísmo. Esta afirmación encaja con el tipo vicioso o vulgar de agencia: “el hombre malo todo lo hace en interés propio —y tanto más, cuanto más perverso es— (le suelen echar en cara, pues, cosas como que ‘nunca obra al margen de su interés’)”.³² De cualquier manera, lo que aquí nos interesa sobre todo no es el hecho de que este agente sea malo, sino el de que este agente cree que la libertad es una cuestión de satisfacer cualquier deseo que llegue a tener. Es como resultado de esta concepción de libertad que este agente es vicioso o mediocre. Y como la constitución en muchas ocasiones se interpone en la satisfacción de nuestros deseos, implica esclavitud para nosotros. Los que suscriben esta posición valoran el mero hecho de poder elegir, de que no se interfiera con sus elecciones, independientemente de la calidad de ellas. Cuanto más ejercitemos nuestra capacidad de elección, más libres seremos. Llevada al extremo, esta concepción conduciría a sostener, por ejemplo, que quien se casa cinco veces es más libre que el que lo hizo cuatro, sólo por el hecho de haber elegido en más oportunidades.

Antes de seguir adelante, habría que clarificar un asunto acerca de la posición maximalista. Es evidente que para esta idea la imposición de límites externos está fuera de debate. Pero nos gustaría saber qué ocurriría en caso de que la restricción de nuestros deseos sea de índole interna, como sucede en el caso de deseos restringidos o afectados por otros deseos, especialmente en el caso de deseos de segundo orden. Aquí, el demócrata extremo debería pronunciarse sobre si lo que está en juego es la restricción de los deseos *per se* o la filiación de dicha restricción. Mien-

³² EN IX.8 1168a31-33.

tras que la primera opción se preocuparía por mantener los deseos de primer orden fuera del alcance incluso de deseos internos, pero de segundo orden que hicieran peligrar la espontaneidad de deseos de primer orden, a la segunda alternativa no le preocuparía la existencia de restricciones de origen interno y, por lo tanto, podría acomodar otra concepción de libertad. De acuerdo con lo que podríamos denominar una concepción “minimalista”, la libertad no sería del todo incompatible con algunas restricciones adoptadas por el (o incluso en el interés del) agente mismo. Dicho de otro modo, de acuerdo con esta concepción la restricción de los deseos no provoca esclavitud para el agente.

Es probable que el defensor de la idea minimalista argumente que la postura maximalista termina siendo autofrustrante: si diéramos carta blanca a los deseos de primer orden, terminaríamos siendo esclavizados por nuestros propios deseos. De esta manera, el maximalista confunde algunos deseos con el agente mismo, como si el agente no fuera más que un conjunto de deseos desordenados. De hecho, podríamos preguntarnos si es incluso concebible que el individuo exista o actúe totalmente liberado de deseos de segundo orden, hábitos, reglas, etcétera, de forma que sus deseos de primer orden siempre predominen en sus deliberaciones. Y, de nuevo, aun si fuera posible, su atractivo sería al menos controversial. Como explica Platón, “la demasiada libertad (ἐλευθερία) parece, pues, que no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud (δουλείαν), lo mismo para el particular que para la ciudad”.³³

Entonces, Aristóteles sostendría que esta concepción maximalista termina esclavizando y embruteciendo a la agencia humana: “la mayoría de los hombres se revelan completamente serviles por preferir la clase de vida de los animales de pasto”.³⁴ En otro lugar leemos que “la mayoría se inclina por [el placer] [...] y es esclav[a] de sus placeres”.³⁵ Pero quizás el siguiente pasaje sea de mayor utilidad para ilustrar el contraste que Aristóteles establece entre la agencia humana y la animal:

El solo placer de comer y aun los del amor, con exclusión de los otros placeres que el conocimiento, la visión o los demás sentidos pueden procurar al hombre, no induciría a nadie a tener la vida en alta estima, a no ser que tenga un ánimo absolutamente servil, por lo que es claro que quien hiciera esta elección, para él no habría ninguna diferencia entre haber nacido bestia

³³ *Resp.* VIII 564a3-4. *Cfr.* 564a7-8, IX 572a2, 3, y VIII 560e7: “llaman desorden (ἀναρχίαν) ‘libertad’ (ἐλευθερίαν)”. Quizás Aristóteles no compartiría la elección de Platón para designar la libertad excesiva, *i.e.*, ἐλευθερία, sino que se inclinaría por ἔξουσία.

³⁴ *EN* I.5 1095b19-20.

³⁵ *EN* X.1 1172a32.

u hombre. El buey que veneran en Egipto con el nombre de Apis, dispone de estos bienes con mayor libertad (ἐξουσιάζει) que muchos monarcas.³⁶

Este buey egipcio, siendo un animal, *i.e.* un ser no guiado por la razón, tiene mayor libertad que muchos reyes.

El maximalista, entonces, alcanza la libertad al precio de la agencia racional, lo cual es demasiado costoso para los seres humanos.³⁷ Para el minimalista, el mero hecho de *que* alguien desee algo no es suficiente para asegurar que el agente es libre sino que se trata de analizar *qué* es lo que el agente desea.³⁸ No obstante, Aristóteles no dice que el problema resida en el deseo en sí mismo o incluso en la idea de actuar o vivir como uno quiere. En rigor de verdad, la idea de actuar “como uno quiere” puede caer en descripciones diferentes. De la misma forma, Aristóteles está en favor de cierta clase de “egoísmo” o “amor propio”, siempre y cuando se lo entienda de forma correcta. Algunos creen que tal afecto consiste en satisfacer apetitos irracionales o deseos inmorales. Dado que ésta es una concepción popular, la idea general según la cual debemos tener amor propio es criticada, y no sin razón.³⁹ Pero el amor propio no se agota en esto. Aristóteles cree que la clase de persona que se afana por realizar acciones virtuosas y ser moralmente admirable, “parecería [...] [ser la] más egoísta: en efecto, toma para sí los bienes mejores y en el más alto grado. Y favorece la parte dominante de sí mismo y sigue todos sus dictados”.⁴⁰ Unas pocas líneas más abajo Aristóteles agrega que

Por ello sería el más egoísta, aunque de forma diferente a la de aquel a quien se le reprocha. Y difiere en la misma medida en que vivir racionalmente difiere de vivir pasionalmente; y tender hacia el bien de tender hacia lo que parece conveniente.⁴¹

La persona virtuosa en realidad es, sobre todo, su razón, y las acciones acompañadas de razón son las que se realizan de la manera más voluntaria (1169a1). Así, Aristóteles no tiene problemas en reclamar la idea de libertad o del hombre libre para su propia teoría política, una vez

³⁶ *EE* I.5 1215b31-1216a2.

³⁷ *Cfr.* *EN* IX.9 1170b12-14: “en el caso de los hombres, ‘convivir’ significa [la comunicación de palabras y pensamiento] [...] y no alimentarse en el mismo pasto, como en el caso de los animales”.

³⁸ *Cfr.* Andreas Kamp, *Die politische Philosophie des Aristoteles und ihre metaphysische Grundlagen*, Munich, Alber, 1985, p. 270; Richard Sorabji, “Comments on J. Barnes, *State Power: Aristotle and Fourth Century Philosophy*”, en G. Patzig [ed.], *Aristoteles’ “Politik”...*, p. 266.

³⁹ *Cfr.* *EN* IX.8 1168b15-23.

⁴⁰ *EN* IX.8 1168b28-31.

⁴¹ *EN* IX.8 1169a3-6.

que las nociones de ser libre o actuar como uno quiere han sido entendidas de manera adecuada. Por lo tanto, Aristóteles no niega que la libertad consiste en hacer lo que uno quiere ni es tampoco enemigo de la democracia en sí misma. Lo que sí niega es que la libertad es idéntica a satisfacer cualquier capricho, *i.e.*, que una concepción atractiva de la libertad es incompatible con cualquier clase de restricción. El agente libre aristotélico incluye la oportunidad de actuar como uno quiere; pero este agente actuará a partir de βούλησις o deseo racional.⁴² Ser un agente libre en este sentido consiste en “ser racional, y la racionalidad demanda que uno elija la vida buena, la vida en la cual ejercitamos nuestras disposiciones para la virtud”.⁴³ De acuerdo con Aristóteles, incluso la posición “democrática” extrema de libertad y bienestar sería extensionalmente correcta para las personas apropiadas, es decir, los ciudadanos virtuosos. Si éstos vivieran como les place, desearían las instituciones y metas de la mejor constitución, *i.e.*, los requerimientos e instituciones de una concepción correcta del bien humano. En este sentido, la polis ideal aristotélica expresaría “las condiciones en las cuales sería razonable seguir los principios democráticos, aunque no por razones democráticas”.⁴⁴

Quizás se pueda resumir lo expuesto hasta ahora sosteniendo que para los estándares aristotélicos si X hace ϕ en aras de Y esto no lo convierte en forma automática en esclavo de Y, sea Y una persona o institución, y mucho menos si Y es una meta como aquello que es moralmente admirable. Hay actividades que serían serviles o abyectas si no se llevaran a cabo en aras de uno mismo o de un amigo.⁴⁵ En líneas generales, el criterio aristotélico para evaluar la naturaleza moral de una actividad, y por lo tanto para considerarla apropiada para una persona libre, es la meta o finalidad de dicha actividad:

⁴² *DA* II.3 414b2-6; 9 432b5-7; *EN* III.2 1111b11-13, 26; 4 1113a15.

⁴³ Stephen Everson, “Aristotle on the Foundations of the State”, *Political Studies*, 36, 1988, p. 98. *Cfr. op. cit.*, p. 421.

⁴⁴ T. Irwin, *ibid.*, pp. 436-437. Irwin advierte que “la libertad aristotélica sería un fraude vacío” si no existiera cierta falta de interferencia: “Por razones en las que Aristóteles mismo insiste, el ciudadano no escapará de una condición servil si él simplemente da su consentimiento racional a una forma de vida que es independiente de su voluntad, o si no se le permite desarrollar su propia voluntad mediante la comparación de formas alternativas de vida [...]. La ciudad ideal [...], debe evitar conformidad acrítica, hipocresía, y la intolerancia del disenso razonable; debe dejar al ciudadano cierto espacio para ‘vivir como quiere’ [...]. Su defensa de la autodeterminación y del ocio, como expresiones apropiadas de agencia racional, nos muestran por qué él está más comprometido con la libertad democrática de lo que él reconoce. La referencia a los fundamentos de la teoría política de Aristóteles nos ayuda a corregir su propia exposición de la misma” (p. 423).

⁴⁵ *Pol.* III.4 1277b5-8; VIII.2 1337b17-21.

algunas de las órdenes dadas se diferencian, no por los resultados, sino por su propósito. De aquí que muchos de los trabajos considerados como de siervos, para los jóvenes libres hasta es moralmente admirable desempeñarlos, ya que por lo que respecta a lo que es o no moralmente admirable (προς [...] τὸ καλὸν καὶ τὸ μὴ καλόν), las acciones no se diferencian intrínsecamente, sino en virtud de su fin y de su causa.⁴⁶

Así, parte de la respuesta de Aristóteles al desafío anarquista entendido en términos de una libertad puramente cuantitativa de satisfacer cualquier deseo es que existen varias descripciones de actuar como uno quiere. La que adopta Aristóteles no es incompatible con obedecer reglas u órdenes de otros, en especial de la constitución. La alternativa a este modelo, es decir, la que aboga por la falta total de interferencia, no sólo no sería atractiva sino que sería imposible o autofrustrante. Aunque Aristóteles reconocería que el anarquismo tiene derecho a exigir una explicación acerca de la autoridad de la polis y que los libres tienen derecho a no ser esclavizados —no sería correcto sostener que Aristóteles ni siquiera entiende lo que plantea el anarquista ya que le resulta sencillamente inconcebible separar al individuo de la polis—, Aristóteles también sostendría que el anarquismo, tal como lo presenta el demócrata extremo, sólo confunde la interferencia razonable de la autoridad de la polis en la deliberación de los ciudadanos con la esclavitud.

⁴⁶ *Pol.* VII.14 1333a6-11, *Política*, *op. cit.*, pp. 293-294, modificada. En *EN* II.6 1107a8-17 (*cf.*: III.1 1110a25-7), Aristóteles aclara, sin embargo, que hay excepciones de este principio: algunas acciones jamás pueden estar justificadas, tales como el adulterio, el robo o el asesinato.

Copyright of Intersticios is the property of Instituto Internacional de Filosofía A.C. - Universidad Intercontinental and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.