

La comunidad humana (*polis*) como condición de la libertad en la ética aristotélica*

Juliana Acosta López de Mesa**

Resumen

El artículo corresponde a un trabajo de síntesis en torno a las condiciones de la libertad en la ética aristotélica. En este caso, se hace un énfasis particular en lo que he llamado “la condición política de la libertad humana”. La tesis que se defiende es que para hablar de seres humanos libres —en sentido estricto— la comunidad humana desempeña un papel esencial. Esto en contraposición a las vertientes filosóficas que abogan por una libertad individualista y que ven a la sociedad como un obstáculo para la libertad del ser humano o en contra de quienes privilegian la libertad negativa como el papel fundamental del Estado. Para ello, se hará uso de la filosofía aristotélica con el fin de establecer un diálogo que permita abordar el tema de la libertad desde las inquietudes que ocupan hoy día este estudio.

Palabras clave

Libertad; Aristóteles; Ética; Comunidad Humana; Educación.

Fecha de recepción: mayo de 2012 • **Fecha de aprobación:** agosto de 2012

Cómo citar este artículo

Acosta López de Mesa, Juliana. (2012). La comunidad humana (*polis*) como condición de la libertad en la ética aristotélica. *Estudios Políticos*, 41, Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, pp.189-199.

* Este artículo tiene como origen la tesis de pregrado en filosofía *Sobre las condiciones de la libertad en la ética aristotélica: contingencia, deliberación, comunidad humana*. Hace parte de la línea de investigación de filosofía griega de la Universidad de Antioquia.

** Magister en Filosofía de Southern Illinois University, Carbondale, Estados Unidos, 2011. Asistente docente Southern Illinois University, Carbondale, Estados Unidos. Correo electrónico: acostajuliana1@hotmail.com

The Human Community (*polis*) as a Condition of Freedom in the Aristotelian Ethics

Abstract

This article synthesizes part of my research on the conditions of possibility for freedom in the Aristotelian Ethics. In this opportunity, I want to underscore what I have called “the political condition of human freedom.” I claim that in order to talk about a free human being in a strict sense the human community plays an essential role, this against the philosophical tradition that favors an individualistic kind of freedom or those who privilege negative freedom as the main role of the State. Thus, I will use the Aristotelian philosophy in order to establish a dialog that allows us to deal with the subject of freedom from the perspective of our current concerns.

Keywords

Freedom; Aristotle; Ethics; Human Community; Education.

*Aquí se halla toda la diferencia.
El griego no obedece a un hombre, sino que obedece a la ley,
porque ésta es la expresión de la voluntad del pueblo,
y porque el pueblo es él mismo.
Festugière*

Introducción

Este artículo corresponde a un trabajo de síntesis sobre la investigación en torno a las condiciones de la libertad en la ética aristotélica. En este caso, se hace un énfasis particular en lo que he llamado “la condición política de la libertad humana”. Con este fin, se realiza un corto recorrido por las demás condiciones de la libertad ya que —a mi modo de ver— esta última condición, es decir, la condición política, cohesiona y tiene sentido en relación con las otras dos condiciones de la libertad: la condición cosmológica, que es la constitución contingente del mundo; y la condición subjetiva, que es la existencia de un ser capaz de deliberación, esto es, el ser humano. La tesis que se defiende es que para hablar de seres humanos libres en sentido estricto, la comunidad humana desempeña un papel esencial y esto en contraposición a las vertientes filosóficas que abogan por una libertad individualista y que ven a la sociedad como un obstáculo para la libertad del ser humano. Para ello, se hará uso de la filosofía aristotélica con el fin de establecer un diálogo que permita abordar el tema de la libertad desde las inquietudes actuales.

[191]

Antes de abordar directamente el tema, se realizan algunas anotaciones acerca del problema de la libertad en la teoría aristotélica en general. Hablar de una teoría de la libertad en Aristóteles entraña algunos problemas que deben ser señalados. En primera instancia, cabe llamar la atención sobre el hecho de que en la ética aristotélica no existe ningún apartado que trate el tema de la libertad de manera explícita o directa; es decir, en Aristóteles no puede encontrarse un tratado que analice de manera exclusiva el tema de la libertad, como sí sucede con el tema de las virtudes, la felicidad o la amistad. Esto lleva a un segundo problema, pues debido a que en Aristóteles no existe un tratado autónomo que verse sobre el tema de la libertad, algunos intérpretes han asumido que en el Estagirita no puede hablarse de una teoría de la libertad y, menos aún, de una teoría de la responsabilidad en sentido estricto, tal cual lo señala Austin en contra de dichos intérpretes y a modo de

querella en *Un alegato en pro de las excusas*, donde sostiene que: “Aristóteles ha sido a menudo censurado por hablar de excusas o alegatos y pasar por alto ‘el problema real’[es decir, la libertad]; por lo que a mí respecta, llegué por primera vez a interesarme por las excusas cuando comencé a ver la injusticia de esta acusación.” (Austin, 1956-7, p. 173).

Siguiendo la opinión del intérprete, nada resulta más impreciso que, con el examen realizado por Aristóteles en el libro III de la *Ética a Nicómaco* sobre lo que puede excusarnos frente a una acción, se concluya que este estuviera evadiendo el problema de la libertad humana. Dicho método negativo, que se pregunta por las condiciones bajo las cuales se puede decir que no se es responsables de una acción, constituye para el Estagirita la mejor manera de abordar el tema de la responsabilidad humana luego de sus primeros intentos por examinarlo de manera positiva en su obra de ética más temprana, la *Ética Eudemia*.

De este modo, el supuesto fundamental con el que se lleva a cabo el trabajo de sistematización de la teoría de la libertad es el siguiente: en la ética aristotélica sí existe una teoría de la responsabilidad humana y con ello de la libertad, pues solamente en la medida en que se considera la existencia de la libertad, vale decir, que el hombre puede elegir y que es responsable de sus acciones, se puede hablar de una ética en sentido estricto, ya que es poco concebible hablar de una ética humana si no se parte del hecho según el cual el hombre puede ser responsable de sus acciones en tanto constituye el principio generador de las mismas, de igual manera que “lo es de sus hijos”, según dice el Estagirita, (Cf. *E. N.* III, 1113 b 17). Por consiguiente, resulta difícil hablar de manera consecuente de una ética que hunda sus cimientos en una concepción determinista, bien sea del mundo en general, del hombre en particular o de las constituciones políticas, pues ¿qué ética puede esperarse a partir del supuesto, según el cual, el hombre no puede ser causa de sus actos y responsable de los mismos?

[192]

1. Breve exposición sobre la condición cosmológica y la condición subjetiva de la libertad humana

La primera condición es la llamada condición cosmológica de la libertad, según la cual el mundo es contingente, esto quiere decir que en el cosmos no todo lo que acontece está absolutamente determinado, como parece ocurrir con ciertos fenómenos naturales que son objeto de las ciencias naturales y tampoco está sujeto por completo al azar, como puede ser el hecho de ganarse una lotería. Aunque estas dos situaciones pueden

encontrarse en el acontecer del mundo, junto a ellas existe también un margen de situaciones o circunstancias sobre las que el hombre puede elegir. Como advierte Aristóteles en el libro III de su *Ética Nicomáquea*, si bien el hombre no puede deliberar sobre eventos como la generación de un hombre por un hombre o el hecho de encontrarse un tesoro, no obstante, sí puede deliberar y elegir sobre las cosas que están en su poder, como acudir a un amigo en desgracia, realizando con ello una acción digna de loa. Valga aclarar que esta condición cosmológica solamente se refiere a la constitución del mundo natural y a la posibilidad que brinda, en su contingencia, para intervenir en su curso con nuestras propias acciones.

En segunda instancia, encontramos la condición subjetiva de la libertad, según la cual, existe un ser que puede aprovechar la contingencia del mundo: el ser humano, en tanto que es capaz de deliberar y elegir. Sobre este punto se debe anotar que el ser humano, tal cual lo muestra Aristóteles en su ética, no delibera y elige *per se* —por naturaleza—, aunque tiene las condiciones naturales que le posibilitan aprender a hacerlo. Para Aristóteles, el niño no evidencia mayores diferencias en su actuar respecto a los demás seres animados, pues al igual que ellos, se dirige a los objetos motivado por la mera apetencia, en otras palabras, regido por los sentimientos de placer o de dolor que dichos objetos le prometen, este los persigue o los rehúye. En consecuencia, la tarea de la educación consiste principalmente en humanizar al niño. Gracias a la educación aprenderá a relacionarse reflexivamente con sus deseos o, en palabras del filósofo, a dolerse y placerse cuando es debido y como es debido (Cf. E.N. II. Cap. 3). El niño aprende a desear lo bueno y a huir de lo malo teniendo como fundamento lo que se le enseña que es digno de loa o censura. Así, no existe un bien o un mal predeterminado para el hombre.

[193]

Con esto, debe tenerse en cuenta, además, que para Aristóteles la comunidad antecede al individuo y que cada cultura o comunidad establece por convención y dependiendo de su régimen político lo que es bueno o malo para sí misma. El niño, por consiguiente, debe aprender a ser prudente y virtuoso gracias a la enseñanza en las costumbres de su comunidad, la experiencia y el hábito. En este sentido, se advierte que los seres humanos, a diferencia de los demás seres animados, pueden ajustar su deseo a fines que no son inmediatos, como son los simples sentimientos de placer y dolor; por el contrario, el deseo humano también puede ajustarse a fines a largo plazo, en razón de lo cual este puede determinar sus acciones presentes en relación con el futuro y, más aún, conforme a lo que considera que puede constituir su propia idea de felicidad. Es con relación a tal idea que se elige esta o

aquella acción particular en la medida que se supone tácita o explícitamente que dicha acción es un medio para alcanzarla.

Frente a estas dos condiciones de la libertad, la *polis* o comunidad humana desempeña un papel fundamental. Para el Estagirita, un hombre libre es, por excelencia, el ciudadano. Lo cual no ha de extrañarnos, pues para ser *libre* no es suficiente que el mundo sea contingente ni que un ser sea capaz de deliberación si se ha nacido esclavo en una *polis* y no puede decidir su propio destino.

2. La condición política de la libertad humana

Teniendo en cuenta la breve exposición realizada en torno a las dos primeras condiciones de la libertad humana, se abordará la tercera condición de la libertad humana, la que realmente interesa elucidar: la condición política. Se ha dicho que esta última cohesiona las anteriores condiciones y adquiere sentido a partir de ellas. Esto puede afirmarse si se entiende el papel de la comunidad humana en el contexto de la libertad en dos sentidos: el primero, relacionado con la condición cosmológica, es el de propiciar el espacio por excelencia para la deliberación ya que, bajo la perspectiva de Aristóteles, es libre por excelencia quien puede ejercer la deliberación, no solamente para determinar sus acciones particulares sino también para determinar las leyes que le rigen, lo cual constituye el ejercicio propio del ciudadano (Cf. *Pol.* Libro I). Así pues, solamente en tanto que se hace parte de una comunidad se está abierto a la censura y al elogio de las demás personas, en virtud de lo cual se afirma que se ha actuado virtuosamente o no. El segundo sentido, relacionado con la condición subjetiva, compete a la educación moral, que le permite al niño adquirir, desarrollar y afianzar la capacidad racional y deliberativa con el fin de convertirse en ciudadano.

[194]

Para Aristóteles, la virtud o excelencia moral no es meramente natural sino que es producto de la educación, el hábito, el tiempo y la experiencia. El Estagirita entiende la virtud moral o prudencia como la disposición del carácter que tiene una persona a realizar acciones buenas, disposición que debe ser acompañada por la capacidad de encontrar los medios para realizarlas, pues —según el filósofo— somos fundamentalmente lo que hacemos.

Como se ha mostrado, Aristóteles considera al niño semejante a cualquier otro ser animado en la medida en que guía sus acciones por los sentimientos inmediatos de placer o de dolor. No obstante, considera que el

ser humano tiene la disposición natural para aprender y adquirir la virtud o el vicio, y puede aprender a relacionarse de manera reflexiva y mediata con tales sentimientos de placer y dolor; vale decir, puede aprender a dolerse y a placerse como y cuando es debido, lo cual constituye el ejercicio del hombre prudente.

La exposición sobre cómo es posible adquirir la prudencia o disposición virtuosa tiene algunos puntos problemáticos que no se discutirán ahora debido a su extensión. A cambio se propone la siguiente síntesis: anteriormente se dijo que la prudencia está compuesta por la disposición a desear lo bueno y la capacidad de deliberar correctamente, capacidad por medio de la cual el agente puede encontrar los medios para llevar a cabo acciones conforme a la virtud. La disposición a desear lo bueno —o la buena disposición del carácter— se adquiere a partir del ejercicio continuado de acciones virtuosas. Así, del mismo modo en que el zapatero aprende a hacer zapatos haciendo zapatos, el hombre justo aprende a hacer acciones justas realizando acciones justas y adquiere con ello el hábito para ejercerlas (Cf. E.N. II).

El proceso sobre la manera en que el hombre adquiere la capacidad de reconocer, en las circunstancias particulares de la acción, los medios para realizar acciones conforme a la virtud resulta un poco más complejo, sobre todo si se tiene en cuenta que la experiencia que cada persona tiene de la vida ocupa un lugar trascendental en este punto. Aristóteles tampoco desarrolla mucho este aspecto.

[195]

No obstante, sí puede evidenciarse una vía de acceso a este punto de la experiencia como fuente del aprendizaje moral, pero cabe constatar que este no fue manifiesto para el mismo Aristóteles, pues como afirma Tugendhat: “que Aristóteles no haya ampliado más [esta] perspectiva [...], tiene que ver con el hecho de que su visión de la estructura del lenguaje humano no estaba todavía muy desarrollada” (2004, p. 18). Asistimos entonces a un vacío en la teoría aristotélica de la educación moral, vacío que será abordado muchos siglos después y que se expondrá brevemente con la ayuda de la reconstrucción que hace Tugendhat al respecto.

Tugendhat sostiene que Aristóteles percibe el hecho de que “la conciencia de lo bueno se basa en la estructura predicativa de los lenguajes humanos” (2004, p. 17); pero Tugendhat va más allá de la mera intuición aristotélica y procura llenar el vacío teórico, esfuerzo que no se abordará con

el detalle que merece.¹ No obstante, cabe anotar que, a grandes rasgos, lo que sucede con el aprendizaje de un lenguaje, en palabras de Tugendhat, es que “al aprender la semántica de un idioma, uno no aprende sencillamente las asociaciones con objetos, sino las reglas de identificación y justificación en que se basan” (2004, p. 20).

De esto se puede concluir que al aprender un lenguaje aprendemos a relacionarnos proposicionalmente con el mundo, lo cual hace parte de lo que ya intuía Aristóteles y así, gracias al aprendizaje de las estructuras proposicionales del lenguaje, el ser humano adquiere en primera instancia la habilidad para reflexionar conforme a fines y pensarse a sí mismo en el marco de la concepción de una cierta felicidad o un fin, entendido como un bien hacia el cual dirige sus acciones. Asimismo, en lo que a la educación moral se refiere, la buena disposición del carácter ha de aprehenderse con los hábitos y simultáneamente con la capacidad de deliberar correctamente en la medida en que se aprende un lenguaje; pues como es sabido, el lenguaje no constituye un mero conglomerado de palabras que se adecuan al mundo sin opacidades y de manera cristalina, sino que con él vienen las costumbres, los sentimientos y la concepción del mundo de una comunidad en pleno, todo lo cual es transmitido por la comunidad a cada uno de sus integrantes.

[196]

En este sentido, resalta Aristóteles la importancia de que la educación de todos los ciudadanos sea acorde con el régimen al que se pertenece, pues afirma: “es necesario educar a los hijos y a las mujeres con vistas al régimen de gobierno, por lo menos si la perfección moral de los niños y de las mujeres tiene alguna importancia para la perfección de la ciudad” (*Pol.* I, 1260 b 15-18).

Con esto, podría llegar a considerarse que Aristóteles es un conservador, en la medida en que los ciudadanos deben ser educados por la *polis*, para la *polis* y conforme a los valores de la misma. Sin embargo, debe señalarse que tal afirmación dejaría de lado un presupuesto fundamental que, según él, debe estar en la base de cualquier idea de comunidad humana: los regímenes deben albergar como principal objetivo o fin posibilitar la felicidad de sus ciudadanos y no la estabilidad del régimen por sí mismo. Sobre ello se pronuncia claramente el Estagirita cuando sostiene: “[los ciudadanos] no han formado una comunidad solo para vivir sino para vivir bien (pues, en otro caso, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero

¹ En su texto *Egocentricidad y mística*, Tugendhat trata de mostrar de qué manera los niños aprenden a construir predicados a partir de la palabra ‘yo’, por medio de la cual se hacen concientes de la existencia del mundo y de otros sujetos semejantes a sí mismos (Cf. 2004, p. 20).

no las hay porque no participan de la felicidad ni de la vida de su elección)” (*Política* III, 1280 a 31).

Aristóteles concibe que a cada régimen le es propia una virtud del ciudadano, por ejemplo, en un régimen democrático la virtud del ciudadano deberá estar ligada a la libertad, en un régimen oligárquico a la riqueza y en un régimen aristocrático a cierto tipo de nobleza; no obstante y en defensa de lo anterior, hay una virtud que debe ostentar cualquier ciudadano en cualquier *polis* bien constituida: la buena deliberación. Es también por esta razón que la condición principal para que un gobierno sea bueno —independientemente de que su régimen sea monárquico, democrático, aristocrático u oligárquico— es, primero, que esté dirigido al bien común y no al bien de sus gobernantes; segundo, que promueva el ejercicio de las virtudes de cada uno de sus integrantes; y tercero, que procure el espacio en el cual cada uno de ellos pueda dar lugar a su propia idea de felicidad, ésta última entendida en el marco del desarrollo de las capacidades de cada ciudadano.

La educación entonces debe llevarse a cabo de modo tal que promueva el ejercicio de la buena deliberación. En consideración con lo cual, si un hombre no recibe una educación moral que le haga constituirse en un ente de razón y, con ello, capaz de asumir su papel como ciudadano o miembro de una comunidad, este tendrá una condición psicológica semejante a la de un esclavo o un niño, quienes, pese a poder percibir la razón en las justificaciones del amo o del padre (Cf. *Pol.* I, 1260 b 5-8), no pueden ser considerados como seres libres ni psicológica ni políticamente.

[197]

De hecho, esta parece ser, en último término, la diferencia más importante entre el esclavo y el ciudadano. No se trata de una diferencia propiamente natural, como pretende establecer Aristóteles en muchas ocasiones, sino de la falta de una educación que inscriba al hombre como ciudadano o como perteneciente a una comunidad. En este sentido, solamente en la medida en que se considere al otro como igual se puede mandar y obedecer teniendo como objetivo el bien común. En cambio, cuando se da una relación entre amo y esclavo, este último no tiene un verdadero poder de elección o participación en lo que es considerado como bien y, por tanto, este será siempre el bien del amo.

En última instancia, traduciéndolo a términos modernos (en referencia directa a Kant), el esclavo no dejará de ser un medio para un fin y no, como lo exigiría la moral moderna, un fin en sí mismo. Consideración sin la cual no

podemos reconocernos igualmente humanos el uno para el otro, ya que esto implica reconocer en el otro sus propios deseos e intenciones y respetarlos en contra de cualquier tipo de instrumentalización (Cf. Kant, 2004, 67 ss.).²

3. A modo de conclusión

No puede pensarse entonces que someterse a las leyes de la *polis* y vivir de acuerdo a su régimen constituyan, en principio, un tipo de esclavitud; tampoco que la libertad, tal y como la entiende Aristóteles, sea una autodeterminación del sujeto al margen de cualquier tipo de comunidad. Esta idea es ampliamente discutida en el libro x de la *Ética Nicomáquea* cuando se estudia la posibilidad de que la vida contemplativa —que es el tipo de vida más autosuficiente— corresponde a la *vida mejor lograda* para el hombre. Sobre ello, el Estagirita sostiene que tal tipo de vida resulta tan inadecuado a la naturaleza humana como imposible de alcanzar. Si bien es el tipo de vida más autosuficiente, por lo cual es digno de loa, el hombre necesita de otros y es por ello que se considera un animal político, es decir, capaz de hacer comunidad. Por consiguiente, la libertad, según Aristóteles, debe establecerse en el ámbito de un régimen *bien* constituido (Cf., *Pol.* V, 1310 a 25 ss.), en virtud de lo cual, “no debe ser considerado una esclavitud el vivir de acuerdo con el régimen, sino una salvación” (*Pol.* V, 1310 a 35).

[198]

Referencias bibliográficas

1. Aristóteles. (1960). *Politique* (Livres 1 et 2). Texto establecido y traducido por Jean Aubonet. Paris: Les Belles Lettres.
2. Aristóteles. (1970). *Éthique à Nicomaque*. Segunda edición. Introducción, traducción y comentarios de René Antoine Gauthier y Jean Yves Jolif. Lovaina: Institut supérieur de philosophie de l'université de Louvain.
3. Aristóteles. (1994). *Ética Nicomáquea*. Traducción y edición bilingüe por María Araújo y Julián Marías. Introducción y notas de Julian Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
4. Aristóteles. (1994). *Nikomachische Ethik*. Traducción y notas por Franz Dirlmeier. Berlin: Reclam.
5. Aristóteles. (1997). *Éthique à Nicomaque*. Introducción, traducción, notas e índice de J. Tricot. Paris: J. Vrin.
6. Aristóteles. (1999). *Política*. Introducción, traducción y notas de Manuel García Valdés. Gredos: Madrid. 490 p.

² Debe concederse, como sostiene Tugendhat, que ésta ha sido una verdadera conquista de la moral kantiana. (Cf. Tugendhat, 1997, Lección quinta).

7. Austin, John Langshaw. (1989). *Un alegato en pro de las excusas*. En: Ensayos filosóficos. Madrid: Alianza.
8. Festugière, André Jean. (1972). *Libertad y civilización entre los griegos*. Buenos Aires: Universitaria de Buenos Aires.
9. Kant, Immanuel. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
10. Tugendhat, Ernst. (1997). *Lecciones de Ética*. Barcelona: Gedisa.
11. Tugendhat, Ernst. (2004). *Egocentricidad y mística, un estudio antropológico*. Barcelona: Gedisa.