
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Autarkeia* económica: la legitimación del discurso económico a partir de la noción de *physis

Economic *autarkeia*: the legitimacy of the economic discourse based on the concept of *physis*

María Florencia Zayas ⁱ
<https://orcid.org/0000-0001-7347-6411>
mflorenciazayas@gmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina

ZAYAS, M. F. (2020). *Autarkeia* económica: la legitimación del discurso económico a partir de la noción de *physis*. *Archai* 22, e02806.

Resumen: La noción de *autarkeia* presente en la *Política* aristotélica se concibe como inseparable del fin de la ciudad-Estado, en la medida en que ésta se constituye no sólo para el mero vivir (*zen*) sino para el vivir bien (*eu zen*). Ello implica una moralización del orden estatal que nos permite pensar en la conformación de una dimensión económica a partir del concepto de *autarkeia*. Tomando como punto de partida metodológico el dispositivo de “zonas de tensión dialógica” (Mársico, 2010) afirmaremos la existencia de un discurso económico aristotélico a partir de tres nociones significativas en el ámbito político: autosuficiencia, ciudad-Estado, justicia (Polanyi, 1994). Afirmaremos, finalmente, que el concepto de esclavitud natural tiene por objeto garantizar la constitución de un orden económico productivo autónomo que deslegitime el modelo de organización de los estados federados (*summachia*).

Palabras clave: Aristóteles, *autarkeia*, ciudad-Estado, economía, federalismo.

Abstract: The concept of *autarkeia* present in the Aristotelian *Politics* is conceived as inseparable from the end of the city-State, insofar as it is not only constituted for mere living (*zen*) but for living well (*eu zen*). This implies a moralization of the state order that allows us to think about the conformation of an economic dimension based on the concept of *autarkeia*. Taking as a methodological starting point the “dialogical tension zones” device (Mársico, 2010), we will affirm that exists an Aristotelian economic thinking based on three significant concepts of his political philosophy: “self-sufficiency”, “city-State”, “justice” (Polanyi, 1994). Finally, we will affirm that the concept of “natural slavery” aims to guarantee the constitution of an autonomous productive economic order that delegitimizes the federated states’ model of organization (*summachia*).

Keywords: Aristotle, *autarkeia*, city-State, economy, federalism.

Introducción: En torno a la noción de *autarkeia*

Aunque la noción de *autarkeia* aristotélica ha suscitado copiosas clasificaciones, la mayoría de los comentaristas clásicos la han interpretado en vínculo estrecho con las definiciones de la noción de *eudaimonia* presente en la *Ética Nicomaquea* (en adelante *EN*) circunscribiendo la discusión al debate entre inclusivistas y exclusivistas como único horizonte de interpretación posible, y reduciendo la pregunta “qué es la felicidad” a la cuestión de sus componentes o, dicho en otros términos, qué incluye o qué excluye dicha noción.¹ El debate inclusivismo/exclusivismo intenta dar respuesta a la cuestión de si la *eudaimonia* incluye una diversidad de bienes o si, por el contrario, ésta consiste en un solo bien. Tanto para inclusivistas como para exclusivistas, la *autarkeia* es una de las características formales que la *eudaimonia* debe poseer. Los primeros sostienen que la noción de *eudaimonia* que se presenta en *EN* 1.7 1097b1ss. no entra en contradicción con la que se plantea en *EN* 10.6-8: la felicidad como fin en sí incluye tanto a la vida teórica o contemplativa a la que tiende el hombre sabio, como a la vida práctica del *phrónimos* y, en un sentido u otro, contempla la totalidad de los bienes.² Los exclusivistas sostienen, en cambio, que la *eudaimonia* puede ser identificada con un tipo específico de bien, la vida contemplativa, más no por ello rechazan la existencia de otros bienes, sino que sostienen que la superioridad de la actividad teórica transformará la *eudaimonia* en un bien superior, a partir de la cual los demás bienes se organizarán en pos de una vida buena.³

¹ Para una discusión inclusivismo-exclusivismo véase Ackrill (1980); Cooper (1975); Rorty (1980); Irwin (1993), para inclusivismo; Kenny (1966); Kraut (1989) para exclusivismo.

² Cabe destacar que aún dentro de la postura inclusivista se presentan matices y divergencias respecto de qué tipo de compuesto es la *eudaimonia*. La versión más radical es sostenida por Ackrill (1980) para quien la *eudaimonia* está compuesta por todas las virtudes y actividades intrínsecamente buenas. Por su parte, White (1991) en una versión más moderada, sostiene que el fin supremo está constituido por algunos bienes, no todos, suponiendo así la existencia de grados de felicidad.

³ Cf. Kraut, 1989, p. 225.

Como alternativa a estas lecturas, los textos de Brown (2013) y Audet (2010) han intentado pensar la noción de *autarkeia* desestimando la consigna del coherentismo, enfatizando la relación entre *autarkeia*, *eudaimonia* y *polis*.

Brown (2013, p.6) distingue dos tipos de autosuficiencia: una solitaria y otra política. Tomando como punto de partida la discusión sobre los géneros de vida presente en *EN* 1.5, define la autosuficiencia solitaria como la capacidad de conseguir lo necesario para la vida prescindiendo de la ayuda de otros hombres.⁴ Por el contrario, la noción de autosuficiencia política privilegia la definición del hombre como naturalmente político. Así, “el fin de la vida humana – la autosuficiencia – es realizado de modo completo sólo por aquellos que viven como miembros de una *polis*, [por aquellos que llevan adelante] una vida comprometida políticamente.” (Brown, 2013, p.16). Según el autor, será la búsqueda de la autosuficiencia humana como fin último de la *polis* lo que explicará, en última instancia, la naturalidad de la *polis* y la naturaleza política humana. La discusión por uno u otro tipo de autosuficiencia, en lugar de retomar la dicotomía entre cuáles son los bienes que incluye o excluye la felicidad, está centrada en los géneros de vida, el *bios politikos* y el *bios theoretikos* y su relación con las nociones de *eudaimonia*.

En esta misma línea de argumentación se posiciona Audet (2011) quien pone el acento en distinguir entre un tipo de *autarkeia* divina y un tipo de *autarkeia* humana. La búsqueda de esta última no puede entenderse sino en relación con la *polis*, cuyo fin último es la vida buena, y no sólo la mera vida. Con lo cual los hombres pueden “no solamente vivir, lo que sería lo propio de la *autarkeia* material, sino vivir bien, combinando a la vez la autarquía material y la posibilidad

⁴ “[S]erá independiente de esta manera si se cumplen las tres condiciones siguientes: (1) si se tienen las habilidades para adquirir ciertos recursos necesarios; (2) si no se necesita ninguna cantidad de cualquier recurso tan grande como para requerir la ayuda de otros; y (3) si no se necesita cantidad alguna de esos recursos, al igual que el poder político o la amistad, que inherentemente requieren otros” (Brown, 2013, p. 6). Salvo indicación en contrario la traducción es nuestra.

de practicar la virtud moral – *phronesis*.” (Audet, 2011, p. 120). Esta postura hace hincapié, aunque no desde un punto de vista económico, en las actividades útiles que rodean al hombre virtuoso y que lo constituyen como tal. Posteriormente, el autor demuestra la imposibilidad de la práctica filosófica en la *polis* en la medida en que no es útil a los ciudadanos. El hombre sabio (Audet, 2011, p. 21) no es plenamente autosuficiente puesto que la autarquía divina – entendida como el hecho de bastarse a sí mismo en sentido estricto – no está sino reservada a la divinidad.⁵

Si bien estos autores – al distinguir clases de *autarkeia* – hacen hincapié en la relación entre ésta y el vivir bien como fin último de la ciudad-Estado,⁶ no obstante, hacen a un lado (a) a los interlocutores con los que Aristóteles dialoga y contra los que en muchos casos, construye significado; y (b) a la dimensión económica que se esconde detrás de la dimensión política (que en última instancia es la que fundamenta el concepto de *autarkeia*, desligándola del concepto de utilidad asociado a la *summachia*).

1. La dimensión económica de la ciudad-Estado

1.1. Observaciones en torno al marco metodológico.

En el presente trabajo adoptaremos el dispositivo de “zonas de tensión dialógica” (Mársico, 2010) como enfoque metodológico pertinente para abordar la problemática aristotélica de la *autarkeia*, noción que al presentarse como fin último de la ciudad-Estado, legitima no sólo el orden político, sino que fundamenta la organización económico-productiva.

⁵ Según Audet (2011, p. 21) la *autarkeia* divina no da cuenta de la actividad de los hombres en la medida en que se define a partir de su relación con la teoría, según lo planteado en *EN* 10.

⁶ Hemos optado por la tradicional traducción de ciudad-Estado para el término *polis*, no tanto por su carácter de expresión consensuada sino porque ésta (como señala Livov, 2015, p. 44) da cuenta del carácter político-estatal del término griego, tanto a escala urbana (*khora*) como en términos de macropolítica.

Entendemos por “zonas de tensión dialógica” un “[d]ispositivo teórico orientado a ampliar el horizonte de reconstrucción de teorías antiguas” (Mársico, 2010, p. 34) que puede ser proyectado productivamente en la consideración de teorías modernas y/o contemporáneas. La noción de “zona” designa un entramado de problemas o aquellos “rasgos particulares que los problemas adoptan en determinadas coyunturas históricas” (Mársico, 2010, p. 35) y que permiten redefinir la pretendida relación directa entre conceptos, autores y épocas abriendo la posibilidad de estudiar dichas “zonas” desde una perspectiva sincrónica, aplicable a autores que comparten una época, pero también desde una perspectiva diacrónica, correspondiente con la tensión dialógica de producciones de épocas diversas que trazan vínculos teóricos relevantes. Es connatural a la noción de “zona” que los problemas filosóficos configuren una *tensión básica*, la cual es proyectada por sobre los actores que se sumergen en la lucha teórica suscitada por dicha *tensión*. “Al mismo tiempo, esta tensión se manifiesta como dialógica en tanto da lugar al intercambio crítico entre las distintas posiciones [teóricas]” (Mársico, 2010, p. 36). Dicho brevemente, la noción de “tensión” refiere a la consolidación de una postura teórica en contrapunto con las posiciones alternativas de los contrincantes involucrados en determinada disputa filosófica. En este sentido, esta postura metodológica traspone una mera contextualización histórica de cada autor y sus respectivos análisis y se orienta a la reconstrucción del diseño de la zona estudiada (i.e. cómo se inscriben las relaciones entre teorías, cuál es la lógica de interlocución, etc.) para luego recuperar las relaciones entre posiciones teóricas, niveles y tipos de tensión, determinando los parámetros para medir el impacto dialógico resultante de la colisión teórica entre sistemas (Mársico, 2010, p. 38-40).

En el presente trabajo, el diseño de la zona estará dado principalmente por el escenario internacional de la Atenas del siglo IV, y la discusión en torno al modelo de estatalidad a escala urbana: qué tipo de *koinonia politike* puede sustentar una *autarkeia* política. El texto aristotélico dialoga asimismo con sus contemporáneos, reafirmando la existencia de una “zona” como espacio de discusión

epocal. En un contexto de debilitamiento de las *poleis* los Estados Federales adquieren un rol protagónico. Frente a un modelo aristotélico que se pretende orgánico y cerrado de ciudad-Estado, la escena internacional griega se organiza a partir de las nociones de alianza y hegemonía: la liga de Delos en Atenas, la liga del Peloponeso en Esparta, con fines meramente económicos y defensivos.⁷

En la *Política*⁸ aristotélica, la autosuficiencia como condición necesaria de la conformación de la ciudad-Estado, se plantea, como una crítica a la ciudad primera platónica (*prote polis*), vindicando así una ciudad-Estado fuertemente ética en la medida que antepone el vivir bien por sobre el mero vivir planteado en *República* 2 372c-d. Esta insuficiencia económica que en los Estados federales delimita el fin, en Aristóteles se subsume al ámbito pre-político, pero no por ello carece de importancia. Muy por el contrario responde – según nuestra lectura – a dos cuestiones: 1) en primer lugar, se trata de repensar y releer el papel de la economía, en vistas de construir una estatalidad que dependa de la conformación de prácticas y hábitos; 2) por otro lado, y retomando el papel de la economía en la ciudad-Estado, dicho entramado cobraría sentido, si y sólo si, consideramos la autosuficiencia de cara al panorama político social del siglo IV, la cual es pensada por Aristóteles como la contracara de los sistemas Federales griegos (i.e. ligas) que identifican – a la manera platónica – la unión política con el mero vivir (Livov, 2007b), sobreponiendo así la mera utilidad a la posibilidad de la *autarkeia* económica.

1.2. Discusiones en torno a una economía en el mundo antiguo

La economía no es autónoma como pretende la teoría económica liberal, sino subordinada a la política, la religión y las relaciones sociales. (Martín, 2014, p. 105)

⁷ Para un mayor desarrollo de este tópico cf. Livov (2007b).

⁸ La traducción castellana de la versión de *Política* pertenece a Livov (2015).

Si bien el discurso económico ha sido esencial al debate moderno y contemporáneo, no podemos dejar de lado la querrela en torno a quienes sostienen la existencia de una economía en la antigüedad, conocido como el debate entre formalistas y substantivistas.⁹ En *El sustento del hombre* Karl Polanyi (1994, p. 91-93) distingue entre una economía substantiva y una economía formal, señalando que la significación substantiva –estrechamente ligada al entorno físico que sustenta a los hombres- hace referencia al proceso de satisfacer las necesidades biológicas y sociales. La economía, entonces, será la encargada de proporcionar los medios para dicha satisfacción. Medios que, por otro lado, incluyen el bienestar, ampliando así el ámbito de la esfera económica. Por el contrario, el significado formal de la economía se encuentra atravesado por la relación medios-fines.

El significado formal de económico, deriva del carácter lógico de la relación medios-fines, tal como aparece en palabras como «económico» (barato) o «economizar» (ahorrar). Se refiere a la concreta situación de elegir, especialmente a la elección entre los distintos usos de los medios que provoca la insuficiencia de estos medios. Si denominamos lógica de la acción racional a las reglas que determinan la elección de los medios, podemos denominar esta variante de la lógica con el término improvisado de economía formal. (Polanyi, 1976, p. 207)

En su artículo de 1957, Polanyi recobra la importancia del pensamiento económico aristotélico, al analizar los mecanismos dinerarios y el lugar del mercado, entre otros aspectos. No obstante, y a diferencia de la economía autónoma del siglo XIX, cuando Aristóteles alude a tópicos económicos, no puede hacerlo sino en vínculo directo con la comunidad y las instituciones por ella desarrollada. Comunidad, autosuficiencia y justicia son los conceptos que conforman la base de su pensamiento económico. Como señala Martín

una definición operacional de la racionalidad económica para la sociedad de Aristóteles implica

⁹ Para un desarrollo del debate cf. Kaplan (1976).

situar esta motivación de la autogranancia dentro del orden institucional del mercado y no pretender la determinación abstracta de cualquier comportamiento social orientado a la satisfacción de las necesidades materiales. (Martín, 2014, n. 76)

Por tanto, contra quienes desdeñan el carácter económico de los escritos aristotélicos en la medida en que afirman que las sociedades antiguas no poseían el concepto de economía moderna (Finley, 1986, p. 5), la noción de economía substantiva nos permite delimitar el campo de la economía previo al surgimiento del capitalismo como una esfera no autónoma (Martín, 2014, p. 88), el cual al privilegiar la esfera institucionalizada por sobre la organización en torno al mercado, no se puede concebir sino condicionada por la sociedad.

1.3. Contra los Estados Federales

Si, como hemos sugerido anteriormente, podemos hablar de una economía substantiva en la Grecia clásica, es menester adentrarnos en la discusión acerca de la autosuficiencia, en la medida que dicha noción fundamenta el discurso económico aristotélico. Para ello exploraremos las discusiones en torno a la autonomía plena o relativa respecto de los modelos estatales.

El requisito de autosuficiencia como condición necesaria para la conformación de la ciudad-Estado (*Pol.* 1252b25-30; 1261b10-15; 1275b15-75; 1326b1-10) se erige, en el contexto de la política expansionista macedónica, con el objeto de cuestionar la organización en estados federados (*summachia*),¹⁰ quienes, al constituirse como actores políticos imperantes en una trama de guerra constante, ponen en riesgo – al ceder autonomía – la relación entre ética y legalidad. “La escena de las relaciones internacionales” – sostiene Livov (2007b, p. 2) – “en la Grecia de los siglos V y IV a.C. se estructura a partir de los conceptos de alianza y hegemonía” señalando la convergencia de diferentes ciudades-Estado en una

¹⁰ Seguimos en este punto la lectura de Livov (2007b).

unidad superior que las nuclea con el objetivo de lograr superar insuficiencias materiales propias de las ciudades autónomas.

Frente a una lógica cuantitativa y utilitaria, la genealogía de la ciudad-Estado en tanto totalidad orgánica cuyo origen ontológico se ubica en las formas pre-políticas de la casa (*oikos*) y la aldea (*kome*), tiene como fin último no sólo el mero vivir, sino el vivir bien:

[...] cuantos se preocupan por el buen gobierno investigan a fondo acerca de la virtud y el vicio políticos. Por lo cual, es por cierto evidente que la virtud debe ser objeto de preocupación para la ciudad-Estado llamada así verdaderamente, y no sólo de nombre. En efecto, si no hay preocupación por la virtud la ciudad-Estado se convierte en una alianza militar, que se diferencia de otras establecidas entre aliados lejanos solamente por el lugar, e incluso la ley, como dijo el sofista Licofrón, se transforma en un pacto, garante de los derechos de unos para con otros, pero incapaz de hacer buenos y justos a los ciudadanos. (*Pol.* 1280b5- 12)

Como hemos afirmado ya, este prerequisite conlleva una dimensión ética aplicada al ámbito jurídico, junto con el cual deben satisfacerse una serie de condiciones propias para el buen gobierno (*eunomia*) de dicha ciudad-Estado: un número adecuado de integrantes ni demasiado exiguo, ni demasiado numeroso (*Pol.* 1326b1-10); un territorio lo suficientemente amplio como para poder ser defendido (*Pol.* 1326b30-1327a10) junto a la homogeneidad interna de sus habitantes.

Lógicamente, la legitimidad política de la ciudad-Estado descansa en la noción de anterioridad por “naturaleza” (*physis*),¹¹ la cual no debe entenderse en sentido temporal, sino conceptual:

Asimismo, la ciudad-Estado es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros. Pues el todo es necesariamente anterior a la parte: en efecto, si se destruye el todo no habrá pie ni mano, excepto por homonimia [...]. Por lo tanto, resulta claro que la

¹¹ Para una discusión respecto a la noción de anterioridad, cf. Miller (1995).

ciudad-Estado existe por naturaleza y es anterior a cada uno: pues si ninguno es autosuficiente al estar separado, lo mismo sucederá para las otras partes con relación al todo. (*Pol.* 1253a18-26)

Frente a esta lógica de totalidad progresiva en vistas a un fin último que contempla una dimensión mayor a la mera satisfacción de las necesidades, los Estados federales se constituyen – claramente bajo un esquema utilitario – “como sistemas de cooperación que hicieran posible, para ciudades pequeñas en posiciones relativamente periféricas, la superación de los déficits económicos y militares del régimen limitado de las autonomías ciudadanas” (Livov, 2007b, p. 15). Es decir, un origen contractualista que privilegia la satisfacción de las necesidades primarias requeridas por el mero vivir, aún a sabiendas de cierta pérdida de autonomía. De manera que, en desmedro de un buen gobierno (*eunomia*), las unidades mínimas (en este caso las ciudades-Estado toman el lugar de los individuos) se transforman en parte de una totalidad que deja de lado el criterio de territorialidad, deviniendo así la ciudad-Estado en mera alianza cohabitativa. El Estado federal, según Aristóteles, no logra legitimarse como un buen gobierno, en la medida que fundamenta su legitimidad política en la defensa de las relaciones internacionales.

Es evidente entonces que la ciudad-Estado no es una comunidad de lugar, ni para evitar que se cometan injusticias mutuas ni tampoco para el intercambio; pero es necesario que estas cosas se den si ha de existir precisamente una ciudad, y no ciertamente porque se verifiquen todas estas condiciones hay ya una ciudad-Estado, sino recién cuando sobrevenga la comunidad de la vida buena tanto para casas como para familias en vista de una vida completa y autosuficiente. (*Pol.* 1280b30-35)

Puesto que el poder real reside en quienes poseen mayores recursos económicos y militares, los Estados federales devienen, en consecuencia, despóticos (a causa del fin por el cual se constituyen como meros agregados cuantitativos), y la totalidad debe acatar las decisiones de quienes realizan mayores aportes, dado que estos tendrán más representantes en los organismos decisionales.

A tal punto las alianzas tienden a degenerar en sujeciones que el concepto de *summachia* llega a convertirse en un auténtico ideologema, un lexema particularmente cargado ideológicamente por el contexto con una significación política precisa: a los oídos de un griego de los siglos V o IV, «alianza» tenía la clara resonancia de vínculo de subordinación a una *polis* poderosa que lidera una Liga hegemónica. (Livov, 2007b, n. 87)

Como señala Livov (2007b, p. 31) el lugar paradigmático al que Aristóteles reserva la dominación despótica es al dominio prepolítico del *oikos*, excluyéndolo del campo de la ciencia política, y, por lo tanto, de la discusión acerca del buen gobierno. Puesto que la alianza no constituye estatalidad, más allá de la obediencia política, el objetivo del Estagirita es la sujeción moral a la ley mediante la práctica de la virtud, que llevarán a cabo la totalidad de ciudadanos iguales, y en igual calidad de participación, deslegitimando la representación como forma de gobierno. Finalmente, al carecer de un principio ordenador el modelo confederativo, definido como un mero agregado de partes en vistas a un fin económico-defensivo y, por tanto, carente de lazos lo suficientemente fuertes, no puede reproducir subjetividad política orgánica, en la medida en que no puede considerarse como una totalidad.

2. Acerca de la *autarkeia* económica

Teniendo en cuenta que, frente a la conformación de un Estado confederativo, Aristóteles asume la ciudad-Estado como totalidad orgánica autosuficiente, dicha autosuficiencia se concibe en términos de unidad política, es decir, una homogeneidad interna que, por oposición al contrato, se transforme en garantía de independencia política y económica. Esta anhelada *autarkeia* política no puede pensarse sin el suministro de materias primas muy necesarias, es decir sin una autosuficiencia económica. En otras palabras, se conforma un campo de actividades ligadas a las necesidades que

impiden el ocio, demostrando mediante su naturalización la incompatibilidad entre vida libre y trabajo útil.¹²

Según Wheeler (1955, p. 518), el breve bosquejo de evolución social que Aristóteles esboza en *Pol.* 1.2, donde se muestran tres etapas sucesivas en vistas a la autosuficiencia (casa-aldea-ciudad-Estado), tiene su correlato con tres etapas en el desarrollo de las instituciones sociales y actividades económicas.¹³ Mientras que la autosuficiencia como límite de la ciudad-Estado no tiene en vistas la mera vida sino la vida buena, y por lo tanto, se encuentra vinculada con la felicidad humana,¹⁴ el campo económico tendiente al mero vivir necesitará ser asimismo legitimado, principalmente bajo la figura de la esclavitud, tanto natural como la de los trabajadores manuales.¹⁵

2.1. Debates en torno a la igualdad natural

En esta sección nos dedicaremos, inicialmente, a situar la discusión de la esclavitud en el marco del siglo V ateniense, mostrando la igualdad natural como un tópico de tensión epocal, para luego argumentar que la definición que presenta Aristóteles sobre la esclavitud natural forma parte de este proceso de unificación territorial, a partir del cual es posible legitimar un modo de vida político signado únicamente por la participación ciudadana.

¹² Consideramos el aporte conceptual de Meikle (1995, p. 44), quien sugiere una interpretación de *autarkeia* económica con el principal significado de “tener suficiente”, otorgándole un sentido secundario a la autosuficiencia como independencia de los otros. Así entendida, la *autarkeia* económica funcionaría como un ideal regulativo que impugne la ganancia por la ganancia misma.

¹³ Incluso, afirma que la descripción de la *polis* como el producto de la suma de aldeas permite conjeturar que el camino hacia la unificación de la ciudad-Estado (casa-aldea-ciudad-Estado), intenta restablecer el proceso de sicismismo (Wheeler, 1955; Livov, 2007b).

¹⁴ Cf. *EN* 1097b15.

¹⁵ Si bien en este trabajo nos centraremos en la figura del esclavo por naturaleza, para una concepción del trabajador manual como esclavitud-mercancía, cf. Azoulay (2004), Plácido (2008), Zayas (2011).

La discusión en torno a la esclavitud no es ajena a la Atenas del siglo IV, en la cual el lugar del esclavo dentro del sistema económico era de vital importancia para el desarrollo de la ciudad-Estado. No obstante, no es sino hasta Aristóteles que encontramos una reflexión sistemática sobre la esclavitud.¹⁶ Si nos retrotraemos en el tiempo (siglo VIII), estas reflexiones pueden ser comprendidas a partir de dos factores: el surgimiento de un nacionalismo pan-helénico y el creciente desdén por las ocupaciones serviles.¹⁷ La formación de ligas políticas y religiosas, así como la reunión de los peregrinos de todas partes de Grecia en los grandes oráculos llevaron a los griegos a reconocerse a sí mismos como de la misma sangre, mismo espíritu y misma herencia. Paralelamente a este empoderamiento nacional y cultural comienza un proceso de degradación de las actividades serviles asociado al deber de ser esclavos.¹⁸ La disputa entre esclavos y dominados por naturaleza tiene como eje un desprecio al aspecto físico junto a la creencia de la destinación a actividades únicamente físicas y moralmente degradantes (Schlaifer, 1936, p. 187). En este

¹⁶ Cabe señalar que en la lista de obras de Antístenes de Atenas transmitida por Diógenes Laercio (6.15-18) se menciona un tratado acerca de la libertad y la esclavitud, lo que sugiere que el socrático ya habría desarrollado una exposición razonada sobre la esclavitud con antelación a Aristóteles.

¹⁷ Seguimos la lectura de Schlaifer (1936).

¹⁸ Si bien en el presente texto no discutiremos acerca de la valoración del trabajo servil (para un estado de la cuestión exhaustivo cf. Plácido, 2008; Azoulay, 2004; Sabine, 2009), tanto Schlaifer (1936, p. 172) como Newman (1887, p. 99-100) consideran que el desprecio al trabajo servil (asociado a la creciente estratificación social) es una posible consecuencia de la migración dórica y la ruptura del viejo orden. Los dorios, una vez asentados, habrían forzado a la población a atender el suministro de las necesidades vitales, dedicándose ellos mismos exclusivamente a las actividades militares. Más allá del carácter controvertido de esta tesis, lo cierto es que no se constata en los textos griegos anteriores al siglo V a. C. un desprecio o tratamiento peyorativo de las tareas vinculadas con la subvención de las necesidades básicas, como fácilmente se puede constatar en las obras y fragmentos de los filósofos del círculo socrático (*SSR* 5.A.30; *SSR* 2.C.2; *SSR* 2.C.18); sofistas tales como Isócrates (*Ep.* 7.32; 4.150); o el mismo Aristóteles (*Pol.* 277a37-b33; 1292b31-33).

sentido se pronuncian Eurípides,¹⁹ Sófocles,²⁰ Platón,²¹ sólo por citar algunos. En la posición opuesta, Alcídamente plantea que no existe la superioridad natural, en el marco de su *Discurso a los mesenios* con motivo de la derrota espartana en Leuctra, y la posterior liberación de Misena: “Dios creo libre a los hombres, y la naturaleza no hizo a nadie esclavo”.²²

La referencia a la existencia o no de esclavos en la república platónica es un tema controvertido. De lo que no podemos dudar es que Platón hace referencia a los mismos en *Rep.* 5 469b-470c. La esclavitud aparece como institución en el contexto de la política exterior de la *polis*, más específicamente, en relación directa con la guerra (*polemon*) y la figura del enemigo (469b7). La esclavitud surge como una consecuencia necesaria de la guerra a fin de evitar “el yugo de los bárbaros”. Aunque hay quienes niegan la referencia a la institución de la esclavitud en Platón,²³ creemos – siguiendo a Plácido (2007) – que la referencia al trabajo asalariado es considerado una forma de esclavitud entre los griegos.²⁴ Por lo demás, Platón no presenta el tema de la esclavitud en términos de esclavitud natural.

2.1.a. La esclavitud natural aristotélica

La referencia a la discusión acerca de la igualdad o desigualdad natural le permite a Aristóteles sentar las bases de un discurso de dominación despótica entre desiguales: “[...] mujeres, esclavos y bárbaros, siendo estas últimas dos palabras casi sinónimas para él, quedan fuera de la política” (López Barja de Quiroga, 2009, p. 3).

En esta sección analizaremos el vínculo natural de obediencia despótica con el objeto de mostrar su insuficiencia desde el punto de vista argumentativo, mostrando asimismo, cómo este discurso de

¹⁹ *Or.* 1115; *Ph.* 395; *IA* 1400.

²⁰ *Aj.* 1235, 1259.

²¹ *Grg.* 483e.

²² Testimonio recogido en la *Rh.* aristotélica 1 1373b18 y 2 1397a.

²³ Cf. Calvert (1987).

²⁴ Para un mayor desarrollo del tema cf. Zayas (2011).

obediencia le permite al Estagirita, al demarcar un ámbito ligado a las actividades necesarias (*ascholia*), a) construir un ámbito económico teñido por la sustancialidad moral de la ciudad-Estado; y b) conformar un dominio económico que tenga en vistas la mera vida, pero que desdeñe el lucro y la ganancia ilimitada, con el objeto de procurarse de los bienes necesarios y por lo tanto, pensar la autosuficiencia económica en vistas a la constitución de una ciudad-Estado unitaria, en desmedro de una alianza cohabitativa.

Aristóteles retoma el eje de legitimación de la esclavitud en la *physis*, es decir, justifica órdenes de dominación asociados al mero vivir, proceso que se da juntamente con el de autonomización del campo político. Para el Estagirita las actividades productivas son subsumidas bajo la forma de vida política a partir de la relación entre la autosuficiencia y el vivir bien con el objeto de que la filosofía goce de un tipo de independencia de lo necesario y lo útil en vistas de lo bueno.²⁵ La delimitación de los modos de vida y su vínculo con las nociones de *autarkeia* se encuentra estrechamente relacionada con las nociones de *ascholia* (ocupaciones) y *schole* (ocio).²⁶

La palabra griega *scholé* al igual que la latina *otium*, significa primordialmente libertad de actividad política y no sólo tiempo de ocio, si bien ambas palabras se emplean también para indicar libertad de labor y necesidades de la vida. En cualquier caso, siempre señalan una condición libre de preocupaciones y cuidados. (Arendt, 2009, p. 34, n. 10)

La *ascholia*, en cambio, asociada a las ocupaciones corrientes en donde el cálculo de la utilidad se encuentra a la orden del día, denota aquellas ocupaciones propias de la manutención y, por ello, opuestas al tiempo libre entendido como *schole*.

²⁵ *Pol.* 1333a30-35.

²⁶ Aquí me he apartado de la versión castellana de Livov – quien traduce *ascholia* por trabajo – prefiriendo la acepción de ocupaciones, pues esta encierra en sí los significados de *occupation*, *business*, *engagement*, *want of time or leisure* que ofrece Liddell, Scott & Jones (1940).

Ninguno de los ciudadanos de esa ciudad perfecta tiene que trabajar para vivir, porque todas sus necesidades están cubiertas por esclavos y metecos bárbaros, que realizarán todo el trabajo en el campo y fabricarán las herramientas y los utensilios necesarios. (López Barja de Quiroga, 2009, p. 21)

El requisito de libertad aristotélico

descartaba todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, no sólo la labor, propia del esclavo, obligado por la necesidad a permanecer vivo y sujeto a la ley de su amo, sino también la vida trabajadora del artesano libre y la adquisitiva del mercader. En resumen, excluía a todos los que involuntariamente, de manera temporal o permanente, habían perdido la libre disposición de sus movimientos y actividades. (Arendt, 2009, p. 26)

La distinción entre dominación política como ámbito propio de la ciudad-Estado y el rechazo de la equiparación entre ésta y la dominación despótica relega la discusión de la esclavitud al ámbito del *oikos* (unidad productiva por excelencia). Así como en el ser vivo hay un alma y un cuerpo, y el alma domina mientras que el cuerpo es dominado, el esclavo es definido, en este contexto, como un instrumento animado para la acción:

[E]sclavo por naturaleza [es] aquel que teniendo la capacidad de ser de otro también pertenece por ello a otro, y participa de la razón en la medida en que la percibe, aunque no la posee. Los demás animales no perciben la razón, sino que están a las órdenes de los deseos. Y, sin embargo, la utilización de ambos difiere en poco: pues en ambos (en los esclavos tanto como en los animales domésticos) consiste en prestar servicio con el cuerpo en las cosas necesarias para la vida. (Livov, 2015, n. 33)

Así como hay quienes justifican el pensamiento político aristotélico a partir la premisa sobre la existencia de una especie de continuidad entre el ámbito práctico y el biológico-natural, es decir intentan fundamentar la *Política* a partir de fundamentos ontológicos aristotélicos, coincidimos con Livov (2007a) en que la noción de

physis resulta insuficiente para explicar dicho ámbito e incluso creemos que dicha noción es confusa al momento de justificar el vínculo de obediencia por parte del esclavo hacia el amo. El punto de anclaje (Livov, 2007a, p. 7) reside en la figura del legislador originario que Aristóteles menciona en *Pol.* 1252b30-32 – y que las lecturas biologicistas han ignorado – la cual da cuenta de un gesto de la voluntad en nombre de la ley y del derecho.

Ser político por naturaleza no equivale a ser político automáticamente, sino a tener cierta tendencia natural que sin embargo debe actualizarse mediante actividades específicamente humanas, y no ya dependientes de la naturaleza. (Livov, 2007a, p. 8)

La referencia hacia el principio activo de la voluntad²⁷ que complementa y orienta a la plenificación del fin, constituye y delimita, a la vez, el campo de la *oikonomia*, por medio del cual éste último se subordina a lo político. De manera que, la moralización de la ley no sólo regula el ámbito político sino, también el económico, pues en tanto espacio del mero vivir, y constituido en vistas a la plena autosuficiencia de recursos, rechaza el lucro y la ganancia ilimitada. En vistas a este rechazo, cobra sentido la distinción aristotélica entre *oikonomike*, y *chremastitke*, en tanto la primera es la ciencia que se encarga del “uso de los recursos” (*Pol.* 1256b12), mientras que la segunda los procura. Es decir, la crematística, en tanto técnica de adquisición de propiedades, tiene como objeto primero demarcar el ámbito de la unidad productiva doméstica, y ante la eventual insuficiencia de adquisición de ciertos recursos los procura, dando lugar al intercambio y desdeñando un tipo de crematística lucrativa.²⁸

Ciertamente, tal práctica de intercambio no es contraria a la naturaleza, ni es en absoluto una especie de crematística lucrativa, pues tenía lugar para suplir

²⁷ Si bien es conjetural, nos resulta interesante dejar plasmado cierta relación entre esa voluntad legislativa y la voluntad de Teseo, según Tucídides 2.15, de unificar todas las aldeas en una ciudad, mediante un proceso de sinecismo político.

²⁸ Para un desarrollo de la crematística lucrativa cf. *Pol.* 1.9.

las carencias de una autosuficiencia de acuerdo a la naturaleza. (*Pol.* 1257a28-30)

La economía se sirve entonces de la crematística, como forma subsidiaria de lograr la autosuficiencia.²⁹ Como afirma Carlos Martín,

No es extraño, por lo tanto, que la racionalidad económica propuesta por Aristóteles tenga el fin de la satisfacción autárquica y no de la satisfacción lucrativa. De este modo, la *oikonomike* no implica la búsqueda de recursos sino fundamentalmente su manejo al interior del *oikos*. Esta estructura económica le permite establecer a Aristóteles una serie de clasificaciones políticas: la economía es al hogar lo mismo que la política a la ciudad. (Martín, 2014, p. 180)

Coincidimos con Martín en que es necesario resaltar el carácter significativo de estas relaciones estructurales que funcionan al interior del *oikos* para comprender el fundamento de la dimensión económica. El ideal de autosuficiencia económica tiene en vista la unidad política antes mencionada, pues en la medida que se da el primero, la ciudad-Estado podrá ser capaz de desarrollar un circuito interno de abastecimiento, con el objeto de prescindir de alianzas federales que volverían a la población frágil y pasible de devenir presa del despotismo. La noción de *autarkeia* parece constatar la existencia y estructuración de un campo económico a fin de garantizar un modelo unitario que de por tierra con el modelo de corte federal imperante.

²⁹ Si bien no lo desarrollaremos en este trabajo, cabe señalar que esta autosuficiencia presenta una doble cara, puesto que la autonomía en el campo económico permitiría en cierta medida una autonomización del campo político y, por lo tanto, una delimitación en los modos de vida, como se ha señalado previamente.

Conclusiones

Intentamos en las tres secciones que constituyen el presente trabajo explorar la conformación de un campo económico en la *Política* aristotélica a partir de las nociones de *autarkeia* y esclavitud natural. Más específicamente, cómo ésta última aboga a la conformación de un espacio autónomo económico, que, asimismo, se prefigura en contraposición a un discurso contra los Estados Federales.

Luego de rechazar las interpretaciones de la autosuficiencia en términos meramente inclusivista-exclusivista, consideramos los aportes de Brown (2013) y Audet (2011) en función de la relación por ellos establecida entre autosuficiencia y modos de vida, no obstante, consideramos que obliteran la dimensión económico-productiva de la ciudad-Estado aristotélica. (Sección 1)

La afirmación por parte de autores substantivistas de la existencia de un campo económico, en especial el aporte de Polanyi (1994), nos ha compelido a apropiarnos de la noción de economía substantiva y afirmar la existencia de un discurso económico aristotélico a partir de tres nociones significativas en el ámbito político: autosuficiencia, ciudad-Estado, justicia. No en vano, Aristóteles postula como fin y límite de la ciudad-Estado, la noción de autosuficiencia. La organicidad de la ciudad-Estado, responde, según Livov, a la exclusión del ámbito federal en el área de la ciencia política. (Sección 2)

A su vez, esta ciudad-Estado autosuficiente necesita de mano de obra esclava, para así fundar las condiciones propicias para el quehacer político. Si bien la institución de la esclavitud natural ha sido objeto en muchos casos de lecturas unilaterales y parciales, la heterogeneidad del debate propio del siglo IV no puede ser obviada, en función de lo cual consideramos el análisis aristotélico cual intento de legitimación del campo productivo. Finalmente, en la conformación de un espacio autónomo político, asentado sobre un campo económico, observamos cómo la formulación ética propia del primero también rige para el segundo, en la medida que Aristóteles

rechaza la crematística lucrativa. Esta consolidación de un campo económico apuesta, finalmente, a la obtención de recursos para una autosuficiencia que contraponga la organicidad de la ciudad-Estado a la utilidad de las Alianzas Federales. (Sección 3)

Bibliografía

ACKRILL, J. (1980). Aristotle on Eudaimonia. In: RORTY, A. O. (ed.). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press, p. 15-34.

ARENDT, H. (2009). *La condición humana*. Trad. Gil Novales. 5ed. Buenos Aires, Paidós. (1ed. 1993)

AUDET, J. (2010). *La recherche de l'autosuffisance chez Aristote*. La rencontre entre l'éthique et la politique. Montréal, Jean-Nicholas Audet.

AZOULAY, V. (2004). *Xénophon et les grâces du pouvoir*. De la charis au charisme. Paris, Publications de la Sorbonne.

BROWN, E. (2013). Aristotle on the Choice of Lives: Two Concepts of Self Sufficiency. In: DESTRÉE, P. (ed.). *Quel choix de vie? Etudes sur les rapports entre theôria et praxis chez Aristote*. Louvain, Peeters, p. 1-24.

CALVERT, B. (1987). Slavery in Plato's Republic. *Classical Quarterly* 37, n. 2, p. 367-372.

CALVO, J. L.; GARCÍA GUAL, C.; DE CUENCA, L. (trads.) (2008). Eurípides. *Tragedias*. Barcelona, Gredos.

COLE, E. (1989). Autarkeia in Aristotle. *The University of Dayton Review* 19, p. 35-42.

COOPER, J. (1975). *Reason and Human Good in Aristotle*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

DALTON, G. (1976). Teoría económica y sociedad primitiva. In: GODELIER, M. (org.). *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama, p. 179-207.

FINLEY, M. I. (1986). *La economía de la antigüedad*. Trad. Juan José Utrilla. 2ed. México, Fondo de Cultura Económica. (1ed. 1974)

IRWIN, T. H. (1993). La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad. In: SCHOFIELD, M.; STRIKER, G. (orgs.). *Las normas de la naturaleza*. Estudios de ética helenística. Trad. Julieta Fombona. Buenos Aires, Manantial, p. 211-250.

KAPLAN, D. (1976). La controversia Formalistas-Sustantivistas de la antropología económica: Reflexiones sobre sus amplias implicaciones. In: GODELIER, M. (org.). *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama, p. 208-229.

KENNY, A. (1966). Happiness. *Proceedings of the Aristotelian Society* 66, p. 87-102.

KRAUT, R. (1989). *Aristotle on the Human Good*. Princeton, Princeton University Press.

LIDDEL, H. G.; SCOTT, D. D.; JONES, H. S. (1940). *Greek English Lexicon*. Oxford, Clarendon Press.

LIVOV, G. (2007a). Naturaleza y política: para pensar el concepto de *physis* en la filosofía aristotélica de la *polis*. In: MARTÍNEZ CONTRERAS, J.; PONCE DE LEÓN, A. (eds.). *El saber filosófico. Antiguo y moderno*. Vol. 1. Mexico, Siglo XXI, p. 296-308.

LIVOV, G. (2007b). Aristóteles unitario. Impugnación metafísica y política del Federalismo. *Deus Mortalis. Cuaderno de filosofía política* 6, p. 85-131.

LIVOV, G. (2015). Aristóteles. *Política*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires, Universidad de Quilmes.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, P. M. (2009). Aristóteles: el gobierno de los mejores. In: SANCHO ROCHER, L. (ed.). *Filosofía y democracia en la Grecia antigua*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

MÁRSICO, C. (2010). *Zonas de tensión dialógica*. Perspectivas para la didáctica de la filosofía antigua. Buenos Aires, Del Zorzal.

MÁRSICO, C.; DIVENOSA, M. (2005). Platón. *República*. Traducción, introducción y notas. Buenos Aires, Losada.

MARTÍN, C. (2014). Theátron oikonomikón: *la filosofía política aristotélica y las condiciones sociales y económicas de su producción*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

- MAY, T. (1994). The Concept of Autonomy. *American Philosophical Quarterly* 31, n. 2, p. 133-144.
- MEIKLE, S. (1995). *Aristotle's Economic Thought*. New York, Oxford University Press.
- MILLER, F. D. (1995). *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford, Clarendon Press.
- NEWMAN, W. L. (1887). *The Politics of Aristotle*. Vol. 1. Oxford, Oxford University Press.
- OSSANDÓN, J. C. (2001). *Felicidad y política*. El fin último de la polis en la filosofía de Aristóteles. Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.
- PLÁCIDO, D. (2008). Las relaciones clientelares en la evolución de la democracia ateniense. *Circe Clásicos y Modernos* 12, p. 225-242.
- POLANYI, K. (1957). Aristotle Discovers the Economy. In: POLANYI, K.; ARENSBERG, C.; PEARSON, H. (eds.). *Trade and Market in the Early Empires*. Economies in History and Theory. Glencoe, Free Press, p. 64-94.
- POLANYI, K. (1976). El sistema económico como proceso institucionalizado. In: GODELIER, M. (org.). *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama, p. 155-178.
- POLANYI, K. (1994). *El Sustento del Hombre*. Barcelona, Mondadori.
- RORTY, A. O. (ed.) (1980). *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley, University of California Press.
- ROSS, W. D. (trans.) (1925). Aristóteles. *Nichomachean Ethics*. Oxford, Clarendon Press.
- SABINE, G. (2009). *Historia de la Teoría política*. Trad. Vicente Herrero. 8ed. México, Fondo de Cultura Económica. (1ed 1945)
- SCHLAIFER, R. (1936). Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology* 47, p. 165-204.
- TORRES ESBARRANCH, J. J. (trad.) (1990). Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso I-II*. Madrid, Gredos.

WHEELER, M. (1955). Self-sufficiency and the Greek city. *Journal of History of Ideas* 16, n. 3, p. 416-420.

WHITE, S. (1991) Is aristotelian hapiness a good life or the best life? *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, p. 103-144.

ZAYAS, M. F. (2011). *El trabajo asalariado, una antigua forma de esclavitud*. Ponencia presentada en las XV Jornadas de Estudios Clásicos “Res pública: Sociedad, Gobierno y Bien común”. Universidad Católica Argentina, Buenos Aires.

Sometido en 07/05/2018 y aprobado para publicación en 19/02/2019



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.