

## Imposibilidad de libertad ética en el teleologismo aristotélico

Sissi Cano Cabildo <sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Complutense de Madrid.

Madrid, España.

E-mail: sicano@ucm.es

<https://orcid.org/0000-0001-9604-3109>

**Resumen:** La libertad que Aristóteles plantea en su concepción teleológica tenía una connotación política (participación pública), un sentido negativo (ausencia de coerción), era excluyente (no incluía a esclavos, mujeres y bárbaros) y no tenía un sentido propiamente ético. En una cosmovisión todos los seres nacen con elementos en potencia para actualizar el fin que deben cumplir en sintonía con la armonía del cosmos. El ser humano como parte de esta racionalidad nace con ciertas predisposiciones que se actualizarán en función del condicionamiento contextual, de manera que cada voluntad humana está determinada por el entramado de causas y fines intrínsecos y extrínsecos al sujeto ético; de lo que se deduce que no hay margen para la autodeterminación de la voluntad, esto es, para la libertad ética.

**Palabras clave:** Teleología, determinismo, libertad social y política

**Abstract:** The liberty that Aristotle raises in his teleological conception had a political connotation (public participation), a negative meaning (absence of coercion); it was excluding (it did not include slaves, women and barbarians) and so it did not have a proper ethical meaning. At a worldview all beings are born with potential elements to actualize the purpose they must fulfill in tune with the harmony of cosmos. The human being, as part of this rationality, is born with certain predispositions that will be actualized depending on contextual conditioning, so that each human will is determined by the framework of causes and purposes intrinsic and extrinsic to the ethical subject;

from which it follows that there is no margin for self-determination of the will, that is, for ethical liberty.

**Keywords:** Teleology, determinism, social and political liberty.

*Una golondrina no hace primavera*

Aristóteles

## Introducción

En este artículo se analizará el sentido de la libertad en el marco del teleologismo aristotélico, donde se mostrará por qué tiene una connotación política y social pero no ética, en base a las obras de la *Ética Nicomaquea* y la *Política* y recuperando también algunas observaciones de Thomas Hobbes, Benjamin Constant, Hannah Arendt, Isaiah Berlin, Nicolai Hartmann, Gilbert Ryle, Joseph Moreau y Rodolfo Mondolfo, como grandes conocedores del tema de la libertad y del pensamiento griego.

En la concepción aristotélica del mundo todos los seres tienen causas y fines intrínsecos para el funcionamiento y armonía del mundo, incluso el ser humano forma parte de esta racionalidad, donde cabe hablar de ignorancia humana pero no de irracionalidad (como indeterminación causal). En el teleologismo no hay margen para sustraerse al determinismo de los fines, ni a la interdependencia causal del cosmos; de manera que no podríamos hablar de autodeterminación de la voluntad y por lo tanto, de libertad ética en el ser humano. En la *Ética Nicomaquea* y en la *Política* encontraremos referencias a la libertad, pero como un derecho político y social excluyente (pues no era para todos, estaban excluidas las mujeres, los esclavos y los bárbaros); tampoco era una libertad individualista, ni mucho menos, era vista como una cualidad inherente a la voluntad humana; esto es, no era la libertad ética de la que hablarían la filosofía cristiana, kantiana o existencialista, por ejemplo.

Los argumentos de esta lectura se desarrollarán en tres partes, primero se planteará por qué desde el teleologismo aristotélico no hay margen para la libertad ética, después se planteará el sentido político de la libertad en Aristóteles y por último, cómo este concepto de libertad tiene una connotación negativa (Berlin, 1998) por su referencia a la “ausencia de coerción”.

## Determinismo teleológico

Desde la perspectiva griega del *cosmos*, la multiplicidad de seres conformaban racionalmente el todo, y si el hombre es un ser, entonces el hombre también se construye en interdependencia racional con lo demás. El hombre así era visto como parte funcional del cosmos, que podía ignorar la racionalidad del mundo pero nunca sustraerse a ella, así que había margen para la ignorancia pero no para la irracionalidad. El esclavo o el ignorante, por ejemplo, aparecen influenciados por una contextualización causal, aun cuando ignoren la racionalidad del mundo.

En la concepción teleológica de Aristóteles se entiende que todos los seres (incluyendo al ser humano, por supuesto) no solo tienen causas sino también fines intrínsecos, tienen elementos en “potencia” que les llevarán a actualizar el *telos*<sup>1</sup> por el que nacieron para la armonía del *cosmos*<sup>2</sup>. Así, el teleologismo implica el reconocimiento de alguna finalidad implícita en el hombre y por lo tanto, de causas necesarias que operan en él para el cumplimiento del fin que habrá de cumplir. Esta lógica se deja ver desde el primer libro de la *Ética Nicomaquea*, donde Aristóteles empieza planteando que todos los hombres tienden a algún fin, que todo fin tiende a algún bien y que todo bien tiende a la felicidad; pero claro, hay distintos tipos de fines, de bienes y de concepciones de la felicidad; y esto depende de la naturaleza de cada quien, del contexto y de la educación que reciban.

No es pues, ni por un efecto de la naturaleza, ni de manera contraria a ella, como nacen en nosotros las virtudes; estamos naturalmente predispuestos a adquirirlas con la condición que la hagamos madurar por el hábito [...]. Todo lo que nos da la naturaleza no son más que potencias, que luego nosotros debemos hacer pasar a acto (Aristóteles, versión 1982, 1982<sup>a</sup>, L II 1103<sup>a</sup>: 298).

Desde este planteamiento teleológico Arendt sostiene que no hay margen para concebir la libertad de la voluntad, en *La Vida del espíritu* afirma que “antes del surgimiento de la cristiandad no encontramos la noción de una facultad espiritual que se corresponda con la idea de Libertad” (Arendt, 2002: 241). Esta lectura sintoniza con otras como las de Hobbes en *The Questions concerning Liberty, Necessity and Chance*, Hartmann en su obra de la *Ontología* y Berlin en sus *Cuatro ensayos sobre la libertad*.

Aristóteles explica todo lo real a partir de los elementos en potencia con los que nacemos y que nos llevarán a actualizar el fin que debemos cumplir, entendiendo así el futuro como una mera consecuencia del pasado. En la visión teleológica cada cosa existe funcionalmente respecto a otra y así

---

<sup>1</sup> Τέλος: fin que perfecciona el todo.

<sup>2</sup> Κόσμος: mundo ordenado.

sucesivamente. Todo deriva del pasado y construye en cierta forma lo que será el futuro, lo que da por resultado una concepción necesaria del sujeto. Dicha concepción se entiende en cuanto que cada sujeto no puede ser de otra forma porque es consecuencia de un pasado ineluctable que obviamente nadie puede cambiar. No obstante, en esta cosmovisión teleológica también hay margen para el azar, la fortuna o la suerte, pero vistas desde el prisma del orden *necesario* del mundo, como resultado del encuentro casual de causas pero no como ausencia de causas o indeterminación. Así refiere Moreau:

Lo que en opinión de Aristóteles caracteriza al azar no es pues, la ausencia de determinación causal (su indeterminación aparente encubre una complejidad infinita de causas inasequibles). Si se los atribuye al azar, es en cuanto excluyen una combinación finalista, ordinariamente requerida para producirlos; y en este sentido son excepcionales (Moreau, 1972: 114).

Los griegos nunca consideraron que alguna cualidad humana fuera espontánea o indeterminada; ni vislumbraron la posibilidad humana de autodeterminarse independientemente de la lógica del mundo; de ahí que reivindicaran la educación para la adecuada formación de los ciudadanos; así lo vemos en el Estado ideal de Platón o en la *Política* de Aristóteles. La noción griega de la libertad nunca se entendió como autodeterminación individual. Sin embargo, como afirma Berlin:

Yo no digo que en realidad los antiguos griegos no disfrutasen en gran medida de lo que hoy en día debemos llamar libertad individual. Lo único que sostengo es que esta idea aún no había surgido explícitamente y que, por tanto, no era fundamental para la cultura griega, ni quizá tampoco para ninguna otra civilización antigua que nosotros conozcamos (Berlin, 1998: 48).

La libertad de la voluntad podemos vislumbrarla en cierto modo en los sofistas, pero como no llegaron a plantearla sistemáticamente, de alguna forma quedó un poco difuso el mismo término. El pensamiento relativista de los sofistas ya daba cierto margen para sustraerse a la subjetividad individual y para cuestionar la desigualdad social. Cervantes Jáuregui puntualizaba que “Hippias fue probablemente el primero en afirmar la autarquía del hombre, desconectándolo de la matriz comunitaria, la *polis*” (Cervantes, 1995: 134).

Posteriormente, con la decadencia de Atenas fue que los filósofos trataron de salvar al individuo mediante la libertad interior: en el epicureísmo, transformando los deseos cuando no se puede cambiar la realidad y en el estoicismo, considerando más sabio concordar con lo real en lugar de perseguir algún cambio. Pero fue con la Filosofía Cristiana que la libertad llegará a plantearse con suma profundidad y más aún Kant, los liberales y los existencialistas -de entre los más importantes- quienes plantearán propiamente el sentido positivo de la libertad, en términos de Isaiah Berlin.

Para Berlin “el sentido positivo de la palabra libertad deriva del deseo por parte del individuo de ser su propio dueño. Quiero que mi vida y mis decisiones dependan de mí mismo y no de fuerzas exteriores, sean éstas del tipo que sean” (Berlin, 1998: 201). Nótese que la libertad positiva presupone el más estricto sentido de la libertad, pues aparece como aquella cualidad metafísica de la autodeterminación; de otra forma hablaríamos de “libertad determinada” o de “libertad limitada” y esto sería una incongruencia semántica. La libertad es incompatible con el determinismo, sea histórico o cultural pero claro, el reconocimiento de la autodeterminación nos llevaría por senderos de la metafísica pues no sería lógico sustentar una libertad determinada por el mundo fenoménico-material.

Y desde este planteamiento de la libertad positiva se sigue una concepción contingente del hombre, pues el individuo ha de poder cambiar cuando quiera si y solo si reconocemos la autodeterminación de la voluntad, independientemente del contexto en el que se desarrolle. La piedra de toque de un acto libre es siempre nuestro apercebimiento de que podríamos haber dejado sin hacer lo que realmente hicimos, entendiendo que la historia humana se ha creado por decisiones contingentes y libres y no por alguna suerte de predeterminación cultural.

Ahora bien, en la concepción teleológica hay cabida para la contingencia humana pero entendiendo lo contingente solo como aquello que no corresponde a su esencia, dado por causas accidentales o casuales, como el que un ser humano pueda ser moreno o rubio, estar sano o enfermo. No es entonces la idea de la contingencia como indeterminación. Nada ocurre fuera de la telaraña teleológica, lo que obnubila cualquier supuesto de libertad.

Cuando Aristóteles sostiene en el libro III de la *Ética Nicomaquea* que el ser humano puede actuar voluntariamente<sup>3</sup> solo quiere decir que podemos actuar con conocimiento de causas y conforme a nuestros propios deseos pero sin sustraerse al determinismo contextual; esto es, que podemos desear algo y estar conscientes de ello pero como consecuencia de factores y motivaciones previas que han orillado a nuestra voluntad de determinada forma. De ahí que para Aristóteles los actos voluntarios sean sólo aquellos que no fueron cometidos por accidente, violencia o ignorancia.

Ahora bien, esto no ha de entenderse como una suerte de mecanicismo simplista porque sería banalizar la gran obra de Aristóteles, más bien lo que quiero decir es que en la concepción teleológica, la voluntad y la virtud emergen desde la ontología intrínseca al ser humano que vive en un mundo en el que confluyen factores naturales y culturales que determinan las posibilidades de realización

---

<sup>3</sup> Voluntad: βούλευσις – *bóulesis*-deseo racional.

de los deseos. Cito de Aristóteles: “Hay tres cosas por las que los hombres se hacen buenos y virtuosos, y esas tres cosas son la naturaleza, el hábito y la razón” (Aristóteles, versión 1982, 1982b, L. VII, 1332<sup>a</sup>: 958).

Desde esta lógica, en el libro III de la *Ética Nicomaquea* se habla de *proáiresis*<sup>4</sup>, pero no como libre albedrío o libertad ética, sino solamente como capacidad de deliberar sobre los medios para alcanzar el fin deseado. De ahí que sea tan importante la educación para que el ser humano mediante el hábito se forme en la virtud y pueda deliberar y elegir correctamente. Desde la concepción teleológica, cuando el sujeto elige deliberadamente se presuponen dos cosas: primero, que existen posibilidades sobre las cuales deliberar (posibilidades que finalmente dependen del mundo) y segundo, que la decisión tomada implica un carácter personal también determinado por la educación que se haya tenido en un pasado ineluctable, de manera que la decisión tomada y la acción consecuente no fueron libres. Desde este enfoque, aún el que actúa guiado por su propia voluntad no puede obviar el determinismo teleológico porque se entiende que los propios deseos son consecuencia de la formación o deformación natural y cultural que hayamos tenido. De lo que comenta Hartmann:

En un mundo predeterminado finalmente de un cabo a otro es la libertad cosa de imposibilidad. Un mundo semejante significaría de hecho la aniquilación del hombre como ser moral. [...] No es el determinismo causal el peligroso enemigo del libre albedrío sino el determinismo final. [...]. Lo que en todo ello resulta claramente visible es el hecho de que el teleologismo padece también un completo fiasco en el dominio ético (Hartmann 1986: 372-373).

### Connotación política de la libertad en Aristóteles

En cuanto al tema de este apartado, quizá se podría pensar que el tema podía haberse obviado en tanto que es ampliamente conocido y estudiado el sentido político de la libertad en Aristóteles; Constant, Berlin, Arendt y Habermas dan constancia de ello, entre tantos otros; sin embargo, omitirlo hubiera sido como pasar por alto la premisa mayor de la libertad aristotélica.

Constant en su célebre ensayo *La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos* consideraba que “la libertad de los antiguos consistía en la participación activa y constante en el poder colectivo” (Constant 1995: 8).

---

<sup>4</sup> Elección deliberada- προαίρεσις.

Ahora bien, si es cierto en la antigua Grecia la libertad tenía una fuerte connotación política, también es cierto que no era un derecho de todos; los esclavos, artesanos, mujeres y bárbaros no tenían derecho a participar políticamente.

La esclavitud y la sumisión de la mujer en la *polis*<sup>5</sup>, dejaron ver que efectivamente la libertad no era un derecho de todos. Dato que de alguna forma justificaron los mismos filósofos de la antigua Grecia apelando a la diversidad de funciones para el correcto funcionamiento de la *polis* y del mundo. Aristóteles afirmaba en la *Política*: “La autoridad y la subordinación son condiciones no solamente necesarias sino incluso útiles; y las cosas están señaladas desde su nacimiento unas para gobernar y otras para ser gobernadas” (Aristóteles, versión 1982, 1982b, L.1. 1254<sup>a</sup>:684). A diferencia de los sofistas como Licofronte que se atrevieron a cuestionar la esclavitud.

Los hombres libres eran quienes podían participar en los asuntos públicos pero no eran tan libres como para no participar en la política; así se dejaba ver en la ley de Solón que aplicaba la *atimía*<sup>6</sup> a aquellos que mostraran apatía o indiferencia en períodos de discordia (Quesada, 2008:95). En la *polis* la libertad individual nunca estuvo por encima de la libertad política.

Según Aristóteles había dos actividades propiamente políticas: *lexis*<sup>7</sup> y *praxis*<sup>8</sup> En el texto de la *Política* menciona como en todas las especies animales, la voz ha servido para significar la pena y el placer, mientras que la palabra sirve para expresar lo conveniente y lo nocivo, lo justo y lo injusto, el bien y el mal. Además, los sentimientos éticos y las nociones morales carecerían de sentido fuera de la vida social, los sentimientos mismos han sido resultado de una determinada convivencia y así es que tenemos una facultad para comunicarlos porque estamos hechos para la vida en sociedad. La peculiaridad de la naturaleza simbólica de las relaciones humanas se plasma en el lenguaje y será la política el único espacio vivo de expresión de la pluralidad, y esta pluralidad habrá de comunicarse solamente a través del diálogo, pues de otra forma tendríamos apatía, subordinación o violencia, pero no comunicación. La libertad política se ejercía desde la intersubjetividad para atender intereses públicos y no por intereses de dominación.

---

<sup>5</sup> Πόλις: grupo de ciudadanos y no ciudadanos de una determinada región; por lo que no podría traducirse propiamente como ciudad-estado en términos contemporáneos. En la *polis* no se reconocían los derechos individuales, ni tenía la estructuración burocrática, jurídica y política del estado moderno.

<sup>6</sup> ἀτιμία: desprecio o privación del τιμή-honor, privación de los derechos de los ciudadanos y exclusión de la comunidad política.

<sup>7</sup> λέξις –discurso.

<sup>8</sup> πράξις –acción.

Los ciudadanos eran hombres libres que disfrutaban de *isonomía*<sup>9</sup> y de *isegoría*<sup>10</sup>. Los griegos bien sabían que los seres humanos somos desiguales por naturaleza y que por eso se requería de una institución artificial que les hiciese iguales: la *polis*. Ni la libertad ni la igualdad eran concebidas como cualidades inherentes a la naturaleza humana sino que eran vistas como convencionales y artificiales, producto del esfuerzo humano.

Por otra parte, la esfera de la *polis* estaba estrictamente separada de la esfera privada del *oikos*<sup>11</sup>. La libertad política se ejercía en el *ágora* y aunque no estaba localmente delimitada, se ejercía en la esfera específicamente pública, donde los hombres se reunían como ciudadanos y no como individuos que se juntan para hablar de asuntos privados. La actividad política para los griegos se oponía a la asociación natural experimentada en la vida familiar, un hombre que sólo viviera su vida privada, al igual que el esclavo o el bárbaro no era considerado plenamente humano. El peor de los hombres era el que estaba separado de la ley y de la justicia, aquel que no participaba de los compromisos públicos era considerado *idion*<sup>12</sup> por perder su simbiosis con la *polis*.

La superioridad de los que actúan para el bien común: *zoon politikon*<sup>13</sup> respecto al *idiotés* (los que solo se preocupan por lo particular) tenía que ver con la idea de que el desarrollo humano se dará si hay apertura espiritual para interesarse por los demás con todo y sus diferencias. Aristóteles decía que: “el bien es ciertamente deseable cuando interesa a un solo individuo; pero se reviste de un carácter más bello y más divino cuando interesa a un pueblo y a unas ciudades” (Aristóteles, versión 1982, 1982a L.I, 1094<sup>a</sup>: 273). Desde este enfoque es que el interés por lo público del *zoon politikon* trascendía al egoísmo natural de los animales y mostraba la excelencia humana (*areté*<sup>14</sup>); pero claro está que este sentido de la excelencia no tenía alguna connotación económica ni burocrática (como se podría entender en la actualidad) sino que la idea de mejorar se dejaba ver en la grandeza espiritual para interesarse en los demás.

Quien entrara en la esfera política debía estar preparado incluso para arriesgar su propia vida, el excesivo afecto hacia la propia existencia impedía la libertad y era considerado como una señal de servidumbre. En la *polis* la libertad tenía un contenido mayor que lo que hoy entendemos por libertad de movimiento en cuanto que implicaba valor, atrevimiento y riesgo; sólo era libre quien

---

<sup>9</sup> ἰσονομία - igualdad ante la ley.

<sup>10</sup> ἰσηγορία - igual derecho de expresión en el ágora.

<sup>11</sup> οἶκος - hogar.

<sup>12</sup> ἴδιος - *idios* - quien solo mira por el interés privado o particular.

<sup>13</sup> ζῷον πολιτικόν - animal político.

<sup>14</sup> ἀρετή - virtud, excelencia, lo mejor de la esencia de cada ser.



estaba dispuesto a arriesgar su propia vida. En este sentido, la valentía era la primera de todas las virtudes políticas. Según Arendt, la lengua griega tenía una palabra específica *philopychia*<sup>15</sup> para referirse al rasgo denigrante de aferrarse a la vida, propio de sirvientes y esclavos (Arendt, 1997: 73). Los griegos bien sabían que nada obnubila más al mundo que la excesiva concentración en la vida del cuerpo, concentración obligada en el dolor insoportable, por ejemplo. De estos supuestos se deduce que el hedonismo, que solo reconoce como reales las sensaciones del cuerpo, sea la forma más radical de vida no política.

## Sentido negativo de la libertad en Aristóteles

Por último, en este apartado se analizará el sentido negativo (ausencia de coerción) de la libertad en Aristóteles. Y es que en la obra aristotélica, la libertad no era vista como una cualidad interior de todos los seres humanos, sino como una cuestión de estatus social y político de unos cuantos, mismos que eran reconocidos como libres en tanto que no estaban obligados a obedecer pero tampoco a mandar, esto es, que gozaban de libertad como independencia, sin sufrir coacción alguna. Este es la línea interpretativa que deja ver Arendt en *La vida del espíritu*:

Cualesquiera que sean los méritos de las teorías posteriores a la antigüedad que sitúan la libertad humana en el yo quiero, lo cierto es que en el marco del pensamiento precristiano estaba situada en el yo puedo; la libertad era un estado objetivo del cuerpo y no un *datum* de la conciencia o del espíritu. La libertad significaba que uno podía hacer lo que gustase, sin verse constreñido por las órdenes de un amo, ni por alguna necesidad física que exigiera trabajar por un salario por el fin de alimentar el cuerpo, ni por algún inconveniente somático tal como una enfermedad o una parálisis. Según la etimología griega, es decir, de acuerdo con la interpretación que hacían los griegos, la raíz de la palabra 'libertad' era *eleutheria*<sup>16</sup>, vista como libertad de movimiento. Una persona era libre si podía moverse como gustase; el criterio era el yo-puedo, y no el yo-quiero. (Arendt, 2002: 252).

Cuando Aristóteles decía que el hombre que se dedicaba a la actividad teórica era libre, solo se refería a que el sabio no estaba atado a cuestiones de subsistencia, no estaba obligado a algo, ni obedecía a alguien. Los que se dedicaban a la actividad teórica eran los únicos que tenían derecho a mantenerse al margen de los compromisos públicos, sin ser mal vistos o comparados con el *idion*. Claro que eran muy pocos quienes podían darse el lujo de dedicarse solamente a la actividad teórica y gozar de la *skholé*<sup>17</sup>, que les permitía liberarse de la actividad política y de la coacción de los demás. Según Arendt, la palabra griega *skholé* y la palabra latina *otium* significaban no sólo

---

<sup>15</sup> Φιλοπυχία: excesivo amor a la vida.

<sup>16</sup> ελευθερία - ir al aire que se desea.

<sup>17</sup> σχολή - tiempo libre de ocupaciones.

tiempo de ocio, sino que se referían también a estar liberados de cualquier actividad política y del trabajo (Arendt, 1993: 35) pero era tiempo libre que se ocupaba para actividades creativas y lúdicas, no para la inactividad o pereza, que correspondía a la idea griega de la *aergia*<sup>18</sup> y que quizá sea la idea más generalizada que tenemos hoy en día respecto al ocio.

Por todos estos datos podríamos comprender por qué en la traducción que hace Samaranch a la *Política* aristotélica, comenta a pie de página que hay tres sentidos de la libertad en Aristóteles: 1) no ser esclavo, 2) ser ciudadano, por tanto, tener libertades civiles y políticas, y en muy pocos casos correspondía a 3) la posibilidad de liberarse de la actividad política (Aristóteles, versión 1982, 1982b: 682).

Otros autores como Ryle, Wilson e Isaiah Berlin más bien sostienen que los griegos sólo entendían la libertad como ausencia de coerción y participación política. La libertad negativa en la obra de Isaiah Berlin no se refiere a las causas, ni a la voluntad del sujeto; sino que se refiere a los efectos y a la acción: “Llamaré su sentido negativo al que contesta a la pregunta por el ámbito en que al sujeto se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas” (Berlin 1998: 40). De tal suerte que la libertad negativa está siempre limitada porque depende del contexto natural y cultural, donde siempre habrá ciertos inconvenientes que dificulten la realización inmediata y total de los deseos personales. No obstante, para evitar objeciones de orden lingüístico, más que hablar de libertad limitada, Berlin habla de libertad negativa para referirse a este sentido menos estricto pero funcional para el uso cotidiano y para el discurso jurídico. La libertad negativa no se refiere pues, a alguna facultad de la subjetividad humana que rompa con cualquier determinismo; solamente se refiere a las posibilidades del exterior para realizar los propios deseos. A lo que se refiere este sentido de la libertad es al “poder” hacer lo que quieras, y este “poder” depende de tu ubicación “entre” los seres humanos. Desde este enfoque es que Berlin encuentra en la Filosofía griega este sentido negativo de la libertad.

Ya había hecho notar Condorcet que la idea de los derechos individuales estuvo ausente de las ideas jurídicas de los griegos y romanos, y esto parece ser igualmente válido para los judíos, los chinos y otras civilizaciones antiguas que han salido a la luz desde entonces (Berlin, 1998: 228).

Desde el inicio de la civilización griega, la libertad no fue un derecho de todos, la prueba clara de ello está en la esclavitud que prevaleció por siglos. Los hombres libres eran quienes podían vivir con “independencia”, esto es, que la libertad no era vista propiamente como una cualidad intrínseca al ser humano sino que apuntaba a las condiciones de vida de unos cuantos. En la mitología

---

<sup>18</sup> Ἀεργία: pereza.

griega ya se dejaba ver que disponer de la propia vida con autonomía era cuestión de estatus, independientemente de la actividad a la que se dedique. En el mundo homérico por ejemplo, se consideraba que ningún trabajo es sórdido si confiere mayor independencia, la misma actividad pudiera ser un signo de esclavitud si no está en juego la independencia personal, sino la pura supervivencia. Nótese, Paris y Odiseo ayudan en la construcción de sus casas y la propia Nausica lava la ropa de sus hermanos, etc.; todo esto pertenece a la autosuficiencia del héroe homérico.

Y es que los antiguos griegos (no solo Aristóteles) veían como señal de servidumbre el tener que obedecer órdenes y horarios, pues esto era propio de esclavos o de mujeres. Por el contrario, la independencia era obviamente un atributo de los hombres libres, que solo eran unos cuantos.

La primera costumbre política anterior al pleno desarrollo de la *polis* distinguía entre esclavos y trabajadores del pueblo. Los *doúlos*<sup>19</sup> por haber sido enemigos vencidos eran llevados a la casa del vencedor con el resto del botín para atender a su amo en calidad de residentes o familiares y los *demiourgoi*<sup>20</sup> eran los que se movían libremente fuera de la esfera privada y dentro de la pública. Tiempo después cambió el nombre de estos artesanos a los que Solón aún describía como hijos de Atenea y Hefesto y los llamó *banauoi*<sup>21</sup> o sea, hombres cuyo principal interés es el oficio, el trabajo manual. Posteriormente, el concepto griego de *baunasía* se rebajó a actividad propia de esclavos por ser una actividad común a la de los demás animales.

Sólo a partir del final del siglo V se empezó a clasificar las ocupaciones en la *polis* según el esfuerzo requerido y así Aristóteles clasificó como las más bajas a aquellas en las que el cuerpo se deteriora.

El hombre libre no tenía que laborar, pues ni la labor ni el trabajo contribuían a una auténtica forma de vida humana puesto que sólo servían a lo necesario y útil. En la *polis* un hombre libre y pobre prefería la inseguridad del cambiante mercado de trabajo a una tarea mecánica y rutinaria que restringiera su libertad para hacer lo que quisiera a diario, pues lo consideraban servidumbre. Incluso la labor dura y penosa era preferible a la vida fácil de muchos esclavos domésticos.

Desde este enfoque Arendt sostiene que la actividad política para Aristóteles era vista como superior a cualquier otra forma de trabajo, en cuanto que se realiza con autosuficiencia e independencia,

---

<sup>19</sup> δούλος – esclavos.

<sup>20</sup> δημιουργοί- los trabajadores del pueblo.

<sup>21</sup> βάνουοι: artesanos.

o sea con libertad. Siguiendo la lectura heideggeriana de Aristóteles, la filósofa de Königsberg considera que en la producción no hay un seguimiento teleológico (*telos*<sup>22</sup>: fin que perfecciona) sino sólo el cumplimiento de fines prácticos. Heidegger subraya como la *poiesis*<sup>23</sup>—es resultado de la *techne*<sup>24</sup> en la que su *arché*<sup>25</sup> está en el agente productor, correspondiente al *eidos*<sup>26</sup> que persiste en la mente del artesano que produce un saber instrumental y que se convierte a su vez en instrumento para otros objetivos, cayendo así en un círculo ininterrumpido de medios y fines; lo que acaba comprometiendo la dignidad ontológica de la pareja *techne-poiesis*. Mientras que el *telos* de la política yace en la propia actividad de la acción y del discurso, así la realización de la acción es entelequia. Por ello es que la fabricación tenía una menor estima que la acción porque en la fabricación sólo hay intereses estratégicos mientras que en la acción hay satisfacción autorreferencial. La actividad política gozaba de gran reconocimiento, únicamente superado por la actividad teórica.

## Conclusión

En el enfoque teleológico de Aristóteles todos los seres están interrelacionados racionalmente para que cada uno cumpla el *telos*<sup>27</sup> que le corresponde en armonía con el todo, incluso el hombre forma parte de esta racionalidad. Así, el ser humano nace con elementos en potencia para actualizar el fin que le corresponde, pero todo esto dependerá de los condicionamientos naturales y culturales que confluyan en el sujeto para su realización. Esto es, que desde el realismo aristotélico no todo discurre en una dinámica mecanicista y óptima, sino que también hay margen para el accidente, el azar y la ignorancia. Así, por ejemplo, puede ocurrir que el ser humano no pueda realizar su *telos* por alguna enfermedad, algún factor accidental o simplemente por mala educación.

Y es que en una concepción teleológica todo se explica a partir de causas y motivos dados en un pasado irreversible, donde hay margen para la ignorancia pero no para la irracionalidad (entendida como indeterminación causal); de lo que se sigue que no hay cabida para la libertad ética (autodeterminación de la voluntad) pero sí hay margen para reconocer la voluntad (*bóulesis*<sup>28</sup>).

---

<sup>22</sup> Vid. *Supra*, p.3.

<sup>23</sup> Ποίησις- producción.

<sup>24</sup> Τέχνη -técnica, “saber hacer”.

<sup>25</sup> ἀρχή,- principio.

<sup>26</sup> εἶδος - modelo o forma.

<sup>27</sup> Vid. *Supra*, p. 3.

<sup>28</sup> Vid. *Supra*, p. 6

En el libro III de la *Ética Nicomaquea* Aristóteles deja ver que los actos voluntarios son solo aquellos que se realizan con conocimiento de causas y deseando hacerlo; pero tanto las razones, los hábitos y los deseos que entran en juego dependen del tipo de educación que se haya tenido. La voluntad y la capacidad de elegir deliberadamente (*proáiresis*<sup>29</sup>) se dan siempre en un sujeto que se ha formado en un contexto natural e histórico, específico e ineluctable, en el que el margen de libertad está siempre en función de las circunstancias. No es esa libertad intrínseca al ser humano de la que se hablará después en corrientes éticas posteriores.

La libertad en el enfoque teleológico tiene connotaciones de tipo negativo, social y político. Negativo porque se entiende como ausencia de coerción e independencia; social porque depende del estatus la posibilidad de vivir sin obligaciones, ni constricciones, condición que no podían poseer las mujeres, los bárbaros y los esclavos; la libertad política no era un derecho de todos, era más bien una obligación porque aquellos que no tomaran parte de las contiendas políticas en épocas de discordia se les aplicaba la *atimía*<sup>30</sup>.

Concluimos que en la magna obra aristotélica encontramos la fundamentación filosófica de una libertad, misma que no tenía una connotación propiamente ética en tanto que no se veía como una cualidad intrínseca al ser humano como individuo, independientemente de su género y de su condición social. La libertad del individuo no se concebía entonces al margen de las circunstancias. Ya serán algunas éticas posteriores (escuelas helenísticas, el cristianismo y Kant, fundamentalmente) las que construyan la arquitectura semántica de la libertad ética que le otorgará grandeza y autoterminación al individuo. **Ψ**

## BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, Hannah (1993). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (Trad.). Barcelona: Paidós.

ARENDDT, Hannah (1996). “¿Qué es la libertad?” en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*. Ana Poljak (Trad.). Barcelona: Península.

ARENDDT, Hannah (1997). *¿Qué es la política?* Rosa Sala Carbó (Trad.). Barcelona: Paidós, I.C.E./U.A.B.

---

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Vid. *Supra*, p.8.

ARENDDT, Hannah (2002). *La vida del espíritu*. Carmen Corral y Fina Birulés (Trads.). Barcelona: Paidós.

ARENDDT, Hannah (2018). *La libertad de ser libres*. Teófilo de Lozoya y Juan Rabasseda (Trads.). Barcelona: Taurus.

ARISTÓTELES (1982). *Ética Nicomaquea*. Francisco de P. Samaranch (Trad.). Madrid: Aguilar.

ARISTÓTELES (1982). *Política*. Francisco de P. Samaranch (Trad.). Madrid: Aguilar.

BERLIN, Isaiah (1998). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. Julio Bayón (Trad.). Madrid: Alianza.

CERVANTES, Luis (1995). *Los valores políticos*. Puebla: BUAP.

CONSTANT, Benjamin (1995). *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*. Ximena Godoy Arcaya (Trad.). Madrid: Estudios Públicos.

FORTI, Simona (2001). *Vida del espíritu y tiempo de la polis*. Irene Romera Pintor y Miguel Angel Vega Cernuda (Trads.). Madrid: Ediciones Cátedra.

GIRALDO, Luis (1990). "Hannah Arendt o la pasión por la libertad". *Estudios de Derecho, Antioquía*, Vol. 48, no. 115-6, 16 de Mayo.

GUTHRIE W.K.C. (1996). *Historia de la Filosofía griega*. Joaquín Rodríguez Feo; Vallejo Camp y Carlos García Gual (Trads.). t.VI. Madrid: Gredos.

HARTMANN, Nicolai (1986). *Ontología*. José Gaos (Trad.). Vol. IV-V. México: FCE.

HELLER, Agnes (1983). *Aristóteles y el mundo antiguo*. José-Francisco Yvars y Antonio-Prometeo Moya (Trads.). Barcelona: Península.

HOBBS, Thomas (2014). *Las cuestiones relativas a la libertad, la necesidad y el azar*. Andrew Crook (Impresor). Recuperado de: <<http://name.umdl.umich.edu/A44010.0001.001>>.

JAEGGER, Werner (1986). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Joaquín Xirau (Trad.), 2ª Ed., México: FCE.

MONDOLFO, Rodolfo (1980). “La Ética antigua y la noción de conciencia moral”. *Thesis*, México. no. 5, 5 de Abril.

MONDOLFO, Rodolfo (1985). *La concepción del sujeto en la cultura antigua*, Barcelona: Eudeba.

MOREAU Joseph (1972). *Aristóteles y su escuela*. Marino Ayerra (Trad.). Buenos Aires: Editorial universitaria de Buenos Aires.

NORDMANN, Ingeborg (1991). “Hannah Arendt: las vías hacia la acción y el pensamiento políticos”. *Debats*. Elisa Renau (Trad.). Valencia, no. 37.

NUSSBAUM, Martha (1995). *La fragilidad del bien*. Antonio Ballesteros (Trad.). Madrid: Visor.

QUESADA, Fernando (2008). “Filosofía y política: la institución de la democracia”. En Fernando Quesada Castro (Coord.). *Ciudad y ciudadanía*. Madrid: Trotta.

SKINNER, Quentin (2005). “La libertad de las repúblicas. ¿Un tercer concepto de libertad?”. Angel Rivero(Trad.). *Isegoría*, Madrid, no. 33, 30 de Diciembre.

VERNANT, Jean Pierre (1986). *Los orígenes del pensamiento griego*. Marino Ayerra (Trad.). 9a Ed. Buenos Aires: Eudeba.



**Acceso Abierto.** Este artículo está amparado por la licencia de Creative Commons Atribución/Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional (CC BY-NC-SA 4.0). Ver copia de la licencia en: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/deed.es>