



Co-herencia

ISSN: 1794-5887

Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

Zagal-Arreguín, Héctor
Eleuthería en Aristóteles

Co-herencia, vol. 15, núm. 28, Enero-Junio, 2018, pp. 67-84
Departamento de Humanidades de la Universidad EAFIT

DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.3

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77455380003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Eleuthería en Aristóteles

Recibido: septiembre 22 de 2017 | Aceptado: diciembre 14 de 2017
DOI: 10.17230/co-herencia.15.28.3

Héctor Zagal Arreguín**

hzagal@up.edu.mx

Resumen La *eleuthería* tiene una connotación política y cultural para los antiguos griegos. Refiere la condición *libre* de los ciudadanos griegos frente a los pueblos bárbaros que prefieren el gobierno tiránico. Platón y Aristóteles, además, hablan de la *eleuthería* en un sentido moral; esto es, como la condición *libre* del hombre virtuoso. Pero Aristóteles se refiere a una virtud en concreto: la liberalidad. La liberalidad supone el uso prudente de las riquezas, es decir, el justo medio entre la avaricia y la prodigalidad. Pero el ejercicio de esta virtud repercute en el ámbito político. Primero, porque la ciudadanía presupone en sí misma la virtud moral. Segundo, porque en el núcleo de la liberalidad radica la estabilidad de la *pólis*; la avaricia o la ambición desmedidas son las que ponen en peligro la estabilidad de la *pólis*. Por lo tanto, *eleuthería* tiene un sentido unitario, que va del ámbito privado al político.

Palabras clave:

Aristóteles, política, liberalidad, virtud, ética.

Eleuthería in Aristotle

Abstract The concept of *eleutheria* has both political and cultural connotations for the ancient Greeks. It refers to the free condition of Greek citizens as opposed to the barbarian peoples who prefer tyrannical government. Plato and Aristotle also refer to *eleutheria* in a moral sense, that is, as the free condition of the virtuous man. But Aristotle refers to a virtue in particular: liberality. Liberality implies the prudent use of wealth, that is, the right mean between avarice and prodigality. The exercise of this virtue has repercussions in the political sphere. Firstly, because citizenship presupposes moral virtue in itself. Secondly, because the stability of the polis lies in the core of liberality: unbridled avarice or ambition put the stability of the polis at risk. Consequently, *eleutheria* has a unitary sense, which goes from the private to the political sphere.

Key words:

Aristotle, liberality, politics, virtue, ethics.

* Profesor investigador de la Facultad de Filosofía de la Universidad Panamericana de México, Distrito Federal. Licenciado en Filosofía de la Universidad Panamericana (México, D. F.), Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México, doctor en Filosofía de la Universidad de Navarra.

En *Las Metamorfosis*, Ovidio cuenta el célebre mito del rey Midas, quien, por haber hospedado y entretenido al Sileno, recibió un don. Este don era el de convertir cuanto tocase en oro. Apenas tuvo oportunidad, el rey Midas comprobó su don al tronchar una varita de encino que, de inmediato, se volvió de oro. Conocemos el desenlace: al final, Midas ni siquiera puede comer o beber algo sin convertirlo en oro (*Metamorfosis* IX, 85 y ss.). El mito exhibe cómo la ambición desmedida puede resultar contraproducente.

Aristóteles ya había citado este mito: “Extraña sería en verdad una riqueza que aún poseída en abundancia, deja que uno se muera de hambre, tal como el Midas de la fábula” (*Pol.* I, 3, 1257b, 15 y ss.). Aristóteles tenía un término para expresar el contrario del error moral del rey Midas: *eleuthería*, traducido ordinariamente como “liberalidad”.

***Eleuthería*: significado genérico en la literatura griega**

¿Qué significa *eleuthería*? Henry George Liddell y Robert Scott (1940) traducen *eleuthería* como “*freedom*” o “*liberty*”. Al castellano, suele traducirse como “libertad” y “liberalidad”. Heródoto utilizó el término *eleuthería* para hablar de ciertos pueblos que prefieren el gobierno tiránico antes que ser “libres”. También Andócides, un orador menor, corrobora este mismo uso.¹

Liddell y Scott recogen un segundo sentido, registrado por Platón, que añade un matiz muy interesante para mi propósito: *eleuthería* como “*freedom from a thing*”. En la *República* se habla de *eleuthería*, más que como una condición política, como una nota del carácter moral.²

1 “Porque no hay hasta la fecha nadie de entre vosotros que al pasar junto a nuestra casa se haya acordado de haber padecido perjuicio alguno, en privado o en público, a manos de ellos, que no sólo cuando en elevadísimo número de ocasiones ocuparon la estrategia mostraron a vuestros ojos, así por tierra como por mar, numerosos trofeos de nuestros enemigos, sino que también, cuando desempeñaron otros abundantísimos cargos y aunque manejaron a su *libre albedrío* vuestros recursos, de nada hasta el día de hoy han sido reconocidos deudores, ni ha habido falta alguna ni por nuestra parte para con vosotros, ni por la vuestra para con nosotros, puesto que nuestra casa es de todas la más antigua, y además la que en todo momento ha estado abierta a más no poder a quien se hallaba en necesidad” (Andócides, 2008, 146-147, el énfasis es mío).

2 “En estas reuniones, la mayor parte de nosotros se lamenta, al añorar los placeres de la juventud, recordando los del amor, del vino y la buena mesa, y otros semejantes, y se entristecen como si hubieran

Eleuthería: ¿significado equívoco dentro del corpus aristotelicum?

Pero, ¿qué ocurre dentro del *corpus aristotelicum*? En la obra aristotélica, el término *eleuthería* aparece pocas veces y, por momentos, su sentido parece equívoco. Cuando aparece sustantivado, denota la libertad política; cuando aparece adjetivado, denota la virtud moral. No es de extrañar, por tanto, que la *eleuthería* no haya sido suficientemente estudiada por los especialistas (v. gr. Ackryll, 1997, pp. 222-229; Broadie, 2007, pp. 172-177; Jaeger, 1969, p. 417; y Sherman, 1989, *passim*), quienes prácticamente pasan de largo por el tema. En la bibliografía actual, Howard J. Curzer (2012) es de los pocos que advierte la importancia de la liberalidad, precisamente en su estudio detallado de las virtudes en *Aristotle and the Virtues*.

A pesar de la ambigüedad en el uso del término, en este artículo pretendo mostrar que la *eleuthería*, al igual que la amistad y la concordia, es una de las virtudes bisagras que abren el espacio doméstico hacia la ciudad. Y que, por lo tanto, la *eleuthería* tiene un sentido unitario dentro de la obra aristotélica, en vista de su relevancia política y moral. Entender de una manera unitaria el término *eleuthería* enriquece su propio significado, tanto en el ámbito privado como en el público. Mi segundo propósito es precisamente este, contextualizar esta virtud que ordinariamente suele leerse únicamente desde la ética.

Eleuthería: una distinción en sus acepciones dentro del corpus aristotelicum

Al hablar sobre el buen humor y la gracia (*eutrapelía*), Aristóteles señala que en la convivencia hace falta tener tacto para decir y oír lo que le conviene a un hombre que se comporta distinguida y libremente (*eleutherío*) (Ét. Ni. iv, 8, 1128a, 1 y ss.).³

perdido bienes de gran cuantía, y como si entonces hubieran vivido bien, y ahora ni siquiera vivieran. [...] Es lo más cierto, en efecto, que en estas cosas hay en la vejez gran paz y libertad. Cuando las pasiones se relajan por haber cesado en tensión, se cumple exactamente lo que dice Sófocles, o sea que nos libertamos de una muchedumbre de tiranos dementes" (Rep., 29 a-d, el énfasis es mío).

3 In situ, J. Tricot traduce *eutrapelía* como *gaieté de bon aloi*, que literalmente quiere decir "alegría de buen gusto". En su raíz, *gaieté* remite a *gai*, como en el *gai savoir*, que consistía en el "alegre saber" de los trovadores occitanos de componer poesías, especialmente amorosas. No hay que ver en ello indicios

¿Qué quiere decir este pasaje? Que no hay que excederse, por ejemplo, en provocar la risa, ni ser tan rudos como para ni siquiera reírse de las bromas de los demás. El pasaje exhibe un uso del término *eleuthería* como simple dominio de las pasiones. En este caso, se trata del saberse reír en el momento y de la manera adecuados. Por lo tanto, el pasaje quiere decir que un hombre tiene que comportarse (al momento de reír, por ejemplo) *a la altura de su condición política*. Es decir, *eutrapelía* es la cualidad moral de quien modera rectamente la pasión de la alegría de acuerdo con una condición civil. ¿Por qué? Porque el hombre *libre* tiene que comportarse a la altura de su *condición política* (libre, *eleútheros*).

El anterior pasaje es muy importante, pues vincula explícitamente una cualidad moral con la cualidad política de un ciudadano. Para la consabida continuidad entre la *Ética nicomáquea* y la *Política*, la conexión entre una virtud y la condición de un ciudadano no es ninguna novedad. Pero precisamente por esta razón creo que se debe interpretar el significado de *eleuthería* a partir de este criterio, pues quizás en el caso de virtudes menores recae en el olvido. De esta suerte, propongo una distinción en el uso del término *eleuthería*: 1) libertad como la condición política del ciudadano; 2) liberalidad como condición moral que modera las pasiones y emociones; y, más específicamente, 3) la condición moral de nuestra relación con el dinero más allá de lo justo. ¿Cabe conciliar estos sentidos del término? ¿Cómo conciliarlos? Propongo que se trata de un uso polisémico del término *eleuthería* porque, dicho de manera preliminar, la auténtica ciudadanía presupone la virtud moral y, por lo tanto, una correcta disposición hacia los bienes materiales en beneficio de otros.

***Eleuthería*: la libertad como condición política**

La *eleuthería* en el ámbito político equivale *grosso modo* a la ciudadanía. Aristóteles define al ciudadano por el ejercicio de dos funciones: 1) la participación en las magistraturas y 2) el cumplimiento del servicio militar. La ciudadanía tiene, como indiqué, algunos prerequisites morales, pero también algunos económicos. Para Aristóteles, el ciudadano no debe padecer necesidades materiales

caballerescos en el término, pero sí al menos un tipo de alegría, bien orientada y productiva (o poética), como parece sugerir el traductor.

apremiantes y debe estar libre del trabajo servil, es decir, manual y mercantil (*Pol.* VIII, 3, 1338a, 30 y ss.).

Esto quiere decir que el trabajador, que no es libre, está tan ocupado en mejorar su situación material que no puede ocuparse ni de su propia excelencia ni de los asuntos públicos. Al respecto, el Estagirita se muestra tajante: para poder participar en la vida pública, hace falta tener las necesidades básicas resueltas. Éste es un punto de partida que, dentro de nuestro contexto histórico, es muy difícil de asimilar, porque estamos acostumbrados al paradigma moderno de la igualdad.

Quienes son *libres*, y por lo tanto pueden dedicarse a la vida pública, deben recibir una educación acorde a su naturaleza: la educación *liberal*. No es trivial que Aristóteles enumere el estudio de la música, la lectura, la escritura y el dibujo como el *set* educativo de cualquier hombre *libre* y noble. De hecho, esta educación tiene que ser procurada no porque sea útil o necesaria (los estudios útiles, en todo caso, son propios de los trabajadores, que no son *libres*). Estos estudios más bien desarrollan la capacidad de conocer y deleitarse frente a la belleza. Esta idea, por supuesto, está más cerca de la vida aristocrática del Antiguo Régimen que de las democracias, donde se valora el espíritu emprendedor y el trabajo manual.

Ha quedado en claro, por tanto, que hay cierta educación que debe impartirse a nuestros hijos, no porque sea necesaria, sino porque es noble y liberal (*eleuthérion*). [...] Desde ahora, sin embargo, hemos llegado a un punto tal como para poder aducir el testimonio de los antiguos en la educación tradicional, y lo que suministra la necesidad de enseñar a los niños algunas disciplinas útiles, como el estudio de la lectura y escritura, y no sólo por su utilidad (*to chrésimon*), sino porque mediante ellas pueden adquirirse otros muchos conocimientos. Asimismo deben aprender a dibujar, no para evitar errores en sus compras particulares o para no ser engañados en la compra y venta de diversos artículos, sino más bien porque el dibujo afina la contemplación de la hermosura corporal. El procurar la utilidad en todas ocasiones no conviene en modo alguno a espíritus magnánimos y libres. (Aristóteles, *Pol.* VIII, 3, 1338a, 30 y ss.)

Con respecto a la música, Aristóteles llega a ser aún más puntilloso. El filósofo afirma que su estudio no ha de servir para complacer

a los oyentes; la música se estudia para cultivar la propia excelencia, y no para entretener al auditorio (*Pol.* VIII, 7, 1341b, 1 y ss.).

El punto de todo lo anterior es que queda demostrado que el *hombre libre*, dicho en un sentido político, está inserto en un contexto de suficiencia material, que por ende le permite tener una educación liberal que, aunque inútil, lo hace alguien más y más excelente. Por lo tanto, una condición política y económica determinada favorece la formación moral del ciudadano. Pero ¿ocurre a la inversa? Veamos el caso de la *eleuthería* como condición moral.

***Eleuthería*: la libertad como condición moral**

Como ya se mencionó en el apartado sobre la distinción de sus acepciones dentro del *corpus aristotelicum*, la *eleuthería* tiene un sentido general que refiere la condición moral de una persona a la altura de su condición política. Y no sólo eso, sino que, por la misma razón que puede despreocuparse de los bienes materiales, el *hombre libre* recibe una educación moral acorde también con su condición política. Es decir, no sólo debe comportarse a su altura, sino que además vive en unas circunstancias socioeconómicas que facilitan una educación que vele por una conducta acorde.

Pero la *eleuthería* también tiene un sentido específico en lo moral, como ya lo mencionamos. En el ámbito privado, la *eleuthería* es la virtud de quien sabe dar y recibir con prudencia, es decir, el término medio respecto de las riquezas (*cfr.* Pakaluk, 2005, p. 173):⁴

Hablemos ahora de la liberalidad (*eleutheriôtetos*), la cual parece ser la posición intermedia con relación a los bienes económicos (*chrémata mesótes*). No es alabado el liberal en las cosas de la guerra, ni en las mismas que el temperante, ni tampoco en las cosas tocantes a la judicatura, sino en la dación (*dósin*) y percepción (*lepsin*) de bienes

4 Michael Pakaluk advierte que la liberalidad viene desarrollada junto a las otras dos virtudes que conciernen a la propiedad, a saber: la justicia y la magnificencia. La justicia trata sobre los intercambios o la distribución de bienes. La magnificencia trata sobre los gastos a gran escala. Pero la liberalidad, cree Pakaluk, es la virtud estándar sobre el uso de las propiedades, aquella que expresa el sentido mismo de tener propiedades. Me parece, sin embargo, que Pakaluk no presta la atención debida al punto clave: la justicia remite a una ley más o menos explícita y que, por tanto, puede ser reclamada ante cierta autoridad. La liberalidad, en cambio, no remite ni a una ley ni a una autoridad. El hombre no-liberal no puede ser coaccionado a vivir liberalmente; el injusto, en cambio, sí que puede serlo.

económicos, sobre todo en la dación. Bienes económicos llamamos a todas las cosas cuyo valor se mide por la moneda. (Aristóteles, *Ét. Ni.* iv, 1, 1119b, 25 y ss.)

Ésta es la virtud de la liberalidad. Explícitamente, Aristóteles señala la liberalidad como una virtud cuando afirma a continuación: “De los objetos que están para nuestro uso podemos usar bien y mal. La riqueza es uno de estos bienes útiles. De cada cosa se sirve lo mejor posible el que posee con respecto a ella la virtud (*areté*) apropiada [...]” (*Ét. Ni.* iv, 1, 1120b, 4 y ss.). Con esta afirmación ya es indudable que se refiere a la liberalidad como una virtud. Pero teniendo en mente que la virtud consiste en “un medio entre el exceso y el defecto”, que tiene por materia “pasiones y acciones” (*Ét. Ni.* ii, 6, 1106b, 15 y ss.), cabe preguntarnos lo siguiente: ¿a qué pasión o acción correspondería la virtud de la liberalidad?

Puesto que la liberalidad se refiere al dinero, y el dinero es un bien abstracto intercambiable por bienes reales, parece muy remoto que la liberalidad se refiera a una pasión por el dinero. Porque, propiamente dicho, no existiría una pasión por el dinero; o cuando menos ésta es una afirmación problemática. Si se excluye la pasión por el dinero, tenemos solamente las acciones que se pueden realizar con él. Y Aristóteles contempla tres acciones posibles con el dinero: 1) gasto, 2) donación y 3) adquisición del dinero, por lo que dice en referencia a que:

el uso de los bienes económicos consiste, a lo que parece, en el gasto y la donación, mientras que su percepción y custodia conciernen más bien a su adquisición. Por tanto, más propio es del liberal el dar a quien conviene que recibir de donde conviene o no recibir de donde no conviene [...]. (*Ét. Ni.* iv, 1, 1120a, 10 y ss.)

Por lo tanto, la liberalidad es una virtud y como virtud se refiere a ciertas acciones con dinero, pero no a todas ellas (*cfr.* Curzer, 2012, p. 83), o no al mismo grado. Es decir, la liberalidad se refiere sobre todo al gasto y donación del dinero, más que a la percepción. De lo anterior se infiere que, dependiendo del uso del dinero en ciertos contextos, distinguiremos de qué virtud se trata.

Las otras virtudes que conciernen al uso del dinero son la magnificencia y la justicia. En primer lugar, la liberalidad se distingue

de la virtud de la magnificencia, que también trata del gasto, porque, como argumenta Terence H. Irwin, la segunda parece tener un elemento de fineza y buen gusto, mientras que la liberalidad tiene un cariz solamente de desprendimiento y generosidad (Irwin, 1988, pp. 87-90).

En segundo lugar, la liberalidad se distingue de la justicia, porque, aunque ambas tienen en común la acción del dar (*dósin*), la justicia remite en última instancia a una ley (en razón de la cual se retribuye económicamente), mientras que la liberalidad implica una deliberación propia sobre un acto que va más allá de lo que se debe; o como dice Howard J. Curzer: “*liberality is about benefiting people monetarily; particular justice is about ensuring that people get their due*” (2012, p. 86).⁵ En otras palabras, la liberalidad es la faceta monetaria de la benevolencia.

Aquí sigo a Curzer porque su propuesta de entender la virtud de la liberalidad como benevolencia nos ayuda a hacer una distinción más adecuada entre la liberalidad y la justicia, en lo que atañe a lo económico. De otra manera, se confundirían fácilmente. Porque no es lo mismo dar lo *justo* que dar *benevolentemente*.

Como sea, el adverbio *benevolentemente*, con el que queremos hacer equivaler la liberalidad, guarda muchas sutilezas. Esto mismo ocurre en el griego. Para descubrir estas sutilezas, vale la pena conocer los extremos desordenados de la virtud de la liberalidad. Estos son la *asotía* y la *aneleuthería*, que se traducen, más o menos, por “prodigalidad” y “avaricia” respectivamente. Los estudiaremos a continuación, para entender mejor la virtud de la liberalidad.

Asotía: prodigalidad o el exceso en el uso del dinero

La *asotía* es un exceso respecto al gasto del dinero y corresponde al uso desmedido del dinero que termina por arruinar al pródigo:

⁵ Pensemos en un ejemplo contemporáneo que ilustre esta diferencia. Imaginemos a un comensal que, tras comer opíparamente en un restaurante de lujo, paga la cuenta pero no deja propina alguna. Desde el punto de vista de la justicia, el camarero no puede acusarlo ante la autoridad. La propina no es una obligación de orden legal y, por ende, no puede ser reclamada en los tribunales; pero ese hombre no merecería el calificativo de liberal. El cliente habría cumplido con sus obligaciones de justicia, pero ¿habrá ejercido la liberalidad?

“La prodigalidad, por lo tanto, peca por exceso en el dar (y no en el recibir), y por defecto en el recibir [...]” (Aristóteles, *Ét. Ni.* iv, 1, 1121a, 10 y ss.). A primera vista, la *asotía* se asemeja a la *eleuthería* en el sentido en que, de acuerdo con ella, se da y no se toma el dinero; reúne, pues, las condiciones de la *eleuthería* enunciadas por Aristóteles (*Ét. Ni.* iv, 1, 1121a, 15 y ss.). El pródigo, por curioso que parezca, sí comprende la naturaleza del dinero. El valor del dinero consiste en su capacidad de ser convertido en otros bienes, como comida, transporte, entretenimiento. El dinero vale porque con él podemos conseguir otros bienes.

Cree, por lo tanto, que la *asotía* es mejor que la *aneleuthería*. Lo cierto es que tampoco hace un buen uso del dinero quien incurre en *asotía*. Los sujetos que recaen en *asotía* toman dinero de donde no deben y se vuelven incluso más ávidos por el dinero, porque quieren gastarlo y no pueden hacerlo a manos llenas, y entonces deben procurarse los recursos de otra parte. Luego entonces incurren en injusticia. En este caso, un vicio lleva a otro: la prodigalidad a la injusticia.

Además, los pródigos, como se traduciría al castellano, no son genuinamente generosos y acaban por dar su dinero a los aduladores, pues no orientan su vida hacia lo noble sino hacia los placeres.⁶ Luego entonces la finalidad del pródigo no está enfocada hacia la ayuda gratuita, sino simplemente al placer de gastarlo en personas que le adulan. No obstante, la prodigalidad no pervierte el uso natural del dinero. Al pródigo debe enseñársele, en primer lugar, que el dinero no es para dilapidarse en placeres, sino que debe usar del dinero para desplegar óptimamente su vida.

Precisamente por ello advierte Aristóteles que la *asotía* es curable: “A esas cosas acaba por llegar el pródigo, faltándole un educador. Mas si encuentra quien de él cuide, podrá llegar al medio y al deber (*to deón*)” (*Ét. Ni.* iv, 1, 1121b, 10 y ss.). Esta observación no es menor, pues el Estagirita suele pensar que el vicioso difícilmente puede reformarse. En el *corpus*, pocos son los lugares que dan cabida a una

6 “La segunda razón es porque los pródigos dan más partiendo de cierta concupiscencia de dar que de una recta razón, como tendientes a algún bien. De allí que quieren ciertamente dar, pero cómo o dónde, para ellos nada difiere. Por eso no tienen ningún cuidado del bien; y así indiferentemente reciben de cualquier parte” (Tomás de Aquino, *Comentario* iv, 4, 693).

reforma moral del carácter y este vicio, el de la *asotía*, es uno de estos lugares excepcionales. Llama la atención, por ello, que autores como Sherman, tan preocupados por la educación moral en Aristóteles, no hayan caído en la cuenta de la importancia de este pasaje.

Revisemos ahora el caso de la avaricia.

***Aneleuthería*: avaricia o el defecto en el uso del dinero**

La *aneleuthería* es incurable, de acuerdo con Aristóteles, y más connatural al hombre, pues la mayoría de los hombres son más amantes del dinero que derrochadores. El defecto en el uso del dinero corresponde a los que se esfuerzan por las riquezas más de lo debido, y consiste en al menos dos cosas: (a) una deficiencia en el dar, (b) un exceso en el tomar.

Primero, (a) la deficiencia en el dar, algo así como tacañería o mezquindad, no está necesariamente emparentada con la codicia de lo ajeno, y por lo tanto no necesariamente tiene que ver con una injusticia. Quien padece esta deficiencia en el dar, o bien por honradez o por precaución, no toma lo ajeno y prefiere ahorrar, aunque en extremo:⁷

Los que están comprendidos en denominaciones como estas: tacaños (*feidoloi*), agarrados (*glischroi*), roñosos (*kímbikes*), todos ellos pecan por defecto en la dación, pero no aspiran a lo ajeno ni quieren apropiárselo. Unos obran así por cierta honestidad y retraimiento de actos vergonzosos. Algunos, en efecto, parecen ahorrar -o al menos así lo dicen- porque la necesidad no les fuerce alguna vez a hacer algo vergonzoso. De éstos es el tendero que parte un comino, y todo el que se le asemeja; y son nombrados así por el exceso en no dar nada. Otros, a su vez, se abstienen de lo ajeno por temor, calculando que no es fácil que uno tome lo de otros y que los otros no tomen lo de uno, contentándose, por tanto, con no tomar ni dar. (Aristóteles, *Ét. Ni.* IV, 1, 1121b, 20 y ss.)

El tacaño y el roñoso calculan mal y no comprenden que el dinero imprudentemente atesorado es, en cierto sentido, un dinero

7 Una interesante descripción de lo que en la época podía considerarse mezquindad es la que ofrece Teofrasto; dice, entre otras cosas, que el mezquino es el que dice que sus hijos están enfermos, para no tener que mandarlos con un maestro, el que no le compra una criada a su esposa, aunque haya aportado una dote, el que voltear el manto, para que no se note dónde está raído, el que lleva los zapatos remendados con parches, el que se levanta con sigilo de la asamblea, para no tener que aportar nada, etcétera (*Los caracteres* XXII).

perdido. La finalidad del dinero es gastarlo y, por tanto, un ahorro excesivo desdibuja su finalidad.

Segundo, (b) incurre en un exceso en el tomar quien en efecto toma de donde no debe y en cantidades que no debe:

Otros, por su parte, pecan por exceso en la percepción, tomando de donde quiera y cualquier cosa, como, por ejemplo, los que ejercen oficios impropios de hombres libres, los alcahuetes (*pornoboskoí*) y todos los de esta laya, así como los usureros (*tokistai*) que prestan pequeñas sumas con crecido interés. Todos éstos toman de donde no deben y más de lo debido. Común es a todos ellos, manifiestamente, el lucro vergonzoso (*aischrokerdeía*). Por amor de la ganancia, por pequeña que sea, arrostran toda la infamia. (Aristóteles, *Ét. Ni.* IV, 1, 1121b, 30 y ss.)

El lucro vergonzoso es, sin duda, el más peligroso de los extremos viciosos. Quien desea poseer a toda costa se convierte, a la larga, en un injusto y, por lo tanto, en un peligro para la ciudad. La referencia a la usura va en esta línea. El usurero, en la concepción aristotélica, pervierte la naturaleza del dinero, porque el dinero por sí solo no produce riqueza. De ahí que, en cierto sentido, el avaro usurero sea una especie de agente que opera la crematística *contra naturam*. Su afán de poseer lo lleva a desvirtuar la producción de la riqueza. Esto lo retomaremos posteriormente.

***Eleuthería*: el justo medio en el uso del dinero**

Los anteriores vicios de la *eleuthería* pueden derivar en una injusticia, pero ese no siempre es el caso. La constante en todos los vicios de la *eleuthería* es una errónea concepción de la naturaleza del dinero. Por eso es que pueden acabar desvirtuándolo, tanto el pródigo como el avaro.

Con todo, sigue sin quedar puntualmente claro en qué se puede diferenciar un uso liberal del dinero y un uso justo del dinero. Pues la virtud de la *eleuthería*, el justo medio entre *asotía* y *aneleuthería*, ha sido definida como dar a quienes se debe y como se debe, pero dicho así se podría confundir con otros extremos de la virtud.

Aristóteles añade otras condiciones a la liberalidad, a saber: 1) no pedir el dinero, sino adquirirlo por medio de las propias posesiones, 2) no tomarlo de donde no se debe y 3) darlo sin dolor, por nobleza y con rectitud, aunque no a cualquiera. Este último

detalle es elocuente y remite al sentido platónico de la liberalidad. El hombre liberal vive desprendido de su riqueza y, por tanto, no sufre cuando la gasta correctamente. Al liberal no le duele desprenderse de sus riquezas cuando es necesario, porque es señor de ellas y no su siervo. Aristóteles añade otro detalle; dar hasta dejar poco para sí mismo es lo mejor.

A todo esto, Aristóteles es consciente de que la mayor parte de la descripción que ha hecho sobre la liberalidad ha sido negativa; por lo tanto, debe abordar la cuestión desde su aspecto positivo. ¿Y qué constituye realmente un uso liberal del dinero?

Por tanto, más propio es del liberal el dar a quien conviene que recibir de donde conviene o no recibir de donde no conviene. Lo propio de la virtud (*areté*), en efecto, es antes hacer el bien que recibirlo, y ejecutar las bellas acciones más bien que dejar de hacer las vergonzosas. No es difícil ver que a la donación la acompaña el obrar bien y el hacer bellas acciones (*ta kala práttein*), en tanto que a la percepción le son concomitantes recibir el bien o no hacer una cosa vergonzosa. [...] El liberal no recibirá de donde no convenga, puesto que tal percepción no sería propia de quien no tiene en veneración las riquezas. Tampoco podrá ser un solicitante, pues no es propio del bienhechor recibir fácilmente beneficios. De donde convenga, recibirá, por ejemplo de sus propias posesiones, y esto no como algo noble, sino como necesario (*anakaion*), para tener de dónde dar. Ni será negligente con sus bienes (*amelései ton idíon*), puesto que quiere con ellos subvenir a algunos. Ni dará a cualquiera, para que pueda dar a quien convenga y cuando y donde sea honesto el hacerlo. Muy propio es del liberal *dar copiosamente*⁸ (*sfódra*) en la dádiva, al punto de dejar para él la menor parte, porque el no tener cuenta consigo es de hombre liberal. (*Ét. Ni.* iv, 1, 1120a, 10 y ss.)

En vista de lo anterior, la virtud de la *eleuthería* no consiste en la cantidad que se da, sino en el modo. Si en los vicios encontramos las acciones que no son propias del liberal, ¿cuáles sí son a fin de cuentas las que haría alguien liberal en su aspecto positivo? A propósito de que la liberalidad, en su aspecto positivo, requiere obrar bien y bellas acciones, Curzer detecta la diferencia clave y comenta: “so liberality

8 Modifiqué ligeramente la traducción de Gómez Robledo, que dice originalmente “excederse”. Creo que la perfrasis “dar copiosamente” le hace más justicia al punto medio virtuoso.

requires not only a proper valuation of, and desire for monetary goods, but also a proper understanding of, and desire to help other people" (2012, p. 83).

Tal deber, sin embargo, no se encuentra regulado por el orden legal, sino por un orden borroso y ambiguo, que se debe en todo caso a la generosidad y el desprendimiento, como sucede en el caso de las relaciones amistosas. Por lo tanto, la liberalidad no es más que la faceta monetaria de la benevolencia (Curzer, 2012, p. 86).

La benevolencia, como decíamos, también es una disposición que se encuentra por encima de lo que requiere la justicia, y que no se confunde con otras virtudes. Esta interpretación de la liberalidad se apoya en una cita de la *Retórica*, donde Aristóteles sostiene que: "liberalidad es la virtud de hacer beneficios con las riquezas, e iliberalidad lo contrario" (*Ret.* 1366b, 16-17). De hecho, la definición misma de virtud, en un sentido general, parece estar relacionada con esta actitud benevolente, pues dice Aristóteles que "la virtud es, según se ve, el poder creador y conservador de bienes; y la facultad de hacer muchos y grandes beneficios [...]" (*Ret.* 1366a, 35 y ss.).

Pero lo importante para mi propósito es lo siguiente: ¿el hombre liberal tiene relevancia política? Ahora que hemos hecho una distinción más exacta de la liberalidad respecto de la justicia, podemos afirmar que es importante que los gobernantes usen moderadamente el dinero público. Pero esto atañe más bien a la justicia. ¿Entonces es relevante que los ciudadanos ejerzan la liberalidad en privado? La virtud que rige el uso del dinero público es la justicia, y por eso al político que usa impropriamente el dinero público se le debe castigar. Pero la liberalidad tiene que ver con el dinero privado, y sobre todo con un uso benevolente del mismo. ¿Esto realmente tiene una lectura política? Lo estudiaremos en adelante.

***Eleuthería*: consecuencias del ámbito privado en el ámbito público**

¿Por qué el comportamiento moral debe estar a la altura de la condición política? Y, en su caso, ¿por qué el hombre *libre* debe comportarse *liberalmente*? Propongo que, en el griego como en el español, *liberalidad* (*eleutherós*) y *libertad* (*eleuthería*) guardan una

relación de parentesco semántico. Mientras que la libertad es una condición, la liberalidad es una disposición moral de quien usa sus bienes *libremente*. ¿Libre de qué? Del apego o desapego desmedidos por los bienes, para beneficiar a otros.

A propósito, vale la pena recordar que Aristóteles formula dos opiniones que pueden resultar importantes para leer la *Política*: (i) los herederos suelen ser más liberales, porque no han conocido la necesidad, (ii) el liberal no suele enriquecerse, porque se desprende del dinero (*cfr. Ét. Ni. IV, 1, 1120b, 10*). La primera observación es un lugar común. Quienes no ganaron el dinero con su propio esfuerzo suelen ser proclives a la prodigalidad y el derroche. Aunque la prodigalidad es un vicio, se trata de un vicio menos peligroso que la avaricia y la ambición desmedida. La segunda observación, me parece, es aún más importante. La liberalidad modera el deseo de riqueza, precisamente porque nos enseña a gastar, a desprendernos del dinero. Esto supone, en otras palabras, que la vida del liberal no tiene como eje la acumulación de la riqueza, sino su uso apropiado.

¿Y qué relación guarda lo anterior con la política? En primer lugar, la ambición desmedida (*pleonexía*), claramente vinculada a la *eleuthería* como su defecto, es un poderoso factor desestabilizador para la *pólis*. Las ambiciones de los ricos (a quienes engloba en el término *oligarchía*), dice Aristóteles, arruinan la república en mayor grado que las ambiciones del pueblo:

Con todo ello, la democracia (*demokratía*) es más segura y menos expuesta a la revolución que la oligarquía, porque en las oligarquías hay el doble peligro de la revolución (*stásis*) de los oligarcas entre sí y de parte del pueblo, al paso que en las democracias no hay sino la revolución popular contra la oligarquía, y no tiene mayor importancia, como para hablar de ella, la disensión que pueda suscitarse en el seno del pueblo (*démou*) entre uno y otro de los sectores. (*Pol. V, 2, 1302a, 10 y ss.*)

Los plutócratas no sólo ambicionan los bienes del pueblo, sino que además ambicionan la riqueza de sus compañeros de clase social y, por ello, la tensión es vertical y horizontal. La ambición desmedida destruye toda la trama del tejido social. Por lo tanto, lo doméstico,

la esfera privada, impacta en lo público. Ocurre, como alcanza a advertir Aristóteles con toda sensatez, que los motivos que impulsan la revolución son el lucro, el honor y sus contrarios:

Los motivos que impulsan a la revolución, por su parte, son el lucro (*kérdos*), el honor (*timé*) y sus contrarios, pues también ocurren disturbios en las ciudades por escapar los sublevados a la deshonra o al castigo que afectan a ellos mismos o sus amigos. (*Pol.* v, 2, 1302a, 31 y ss.)

En las demagogias ocurre un error parecido, porque en ellas se pretende que la igualdad ciudadana se refleje en igualdad de riquezas. Esto sigue una dinámica tal que los menos privilegiados aspiran a la igualdad, y se sublevan, mientras que los más privilegiados, aun dentro de su círculo de privilegiados, se estiman inferiores a otros privilegiados, y se sublevan también (*oligarchía*) (*cfr. Pol.* v, 2, 1302a, 25 y ss.).

Por lo visto, las revoluciones no sólo tienen su origen en la pobreza, sino que reflejan además una disposición errónea sobre los bienes, en tanto que todos desean que las leyes de la ciudad reflejen políticamente la ambición a la que aspiran:

En las oligarquías las revoluciones son promovidas por la mayoría con la idea de que reciben injusticia al no tener los mismos derechos que la minoría, a la que son iguales -ya hablamos de esto antes-, mientras que en las democracias la revolución empieza con los notables, a causa de que, no siendo iguales a los demás, tienen, con todo, los mismos derechos. (*Pol.* v, 2, 1303b, 1-10)

El equilibrio político no se encuentra en ninguno de los dos extremos de la balanza, ni en la oligarquía ni en la democracia. Cada una de estas formas de gobierno, representativas de una clase más o menos privilegiada, es por distintas razones inestable. El equilibrio político, concluye Aristóteles, se encuentra, en todo caso, en la clase media: “Y asimismo es de observarse que el gobierno de la clase media está más cerca del pueblo que de los privilegiados; y es así la más segura de estas formas de gobierno” (*Pol.* v, 2, 1302a, 10 y ss.).

La idea no deja de ser interesante, aun hoy en día. Sin embargo, aquí tiene una indiscutible connotación moral. El gobierno de la ciudad debe pertenecerle a los mejores, los excelentes (*aristokratía*); quienes viven en una situación material equilibrada -la clase media-, están mejor dispuestos a ocuparse de su excelencia, y obviamente suelen darle un uso prudente a los bienes.⁹

Concedo que un uso prudente del dinero atañe integralmente a todas las virtudes del dinero, pero, como hemos visto, muchas veces un vicio lleva al otro. Y si bien los mayores perjuicios a la *pólis* provienen de la injusticia, la mala formación del ciudadano respecto al uso del dinero tiene un efecto desestabilizador en el orden social y político.

Conclusiones


Aristóteles no es explícito, pero trata la virtud de la *eleuthería* como si ésta no se redujera a la justicia. La trata como una virtud cuyo primer espacio es lo privado pero que tiene un impacto político fundamental. La *eleuthería*, como otras virtudes, forma el carácter del ciudadano, y evidentemente ello tiene repercusiones políticas.¹⁰

9 “Todo esto pues no podrán efectuarlo quienes llevan al exceso la unificación de la ciudad. Estos hombres además destruyen manifiestamente el ejercicio de dos virtudes, que son por una parte la continencia en el trato con las mujeres (es acto bueno, en efecto, abstenerse por continencia de la mujer ajena), y por la otra la virtud de la liberalidad en el uso de nuestra propiedad. (Nadie en efecto podrá aparecer como ejemplo de liberalidad ni ejecutar siquiera un acto liberal, toda vez que en el uso de la propiedad está el ejercicio de la liberalidad)” (Aristóteles, *Pol.* II, 2, 1263b, 12 y ss.).

10 Tomás de Aquino ya alcanza a ver las repercusiones del carácter liberal en lo social, si bien su enfoque en este caso es primordialmente religioso. Aquino sostiene que la virtud tiende a un bien, y en tanto que más tienda al bien, mayor será la virtud. Pero distingue dos tipos de relación respecto al bien: a) directa, b) indirecta. Directamente, la liberalidad, como la virtud reguladora del uso de las propiedades, se subordina a la templanza, la fortaleza y la justicia. Para Aquino es más importante la moderación de las concupiscencias o el orden al bien común; por eso, la liberalidad se subordina a las demás virtudes. Pero indirectamente, la liberalidad sí que contribuye a la moderación de las concupiscencias y el orden al bien común. Dice: “Bajo esta consideración, la liberalidad se ordena a todos los bienes antedichos: porque del hecho de que el hombre no esté apegado al dinero se sigue que fácilmente lo usará para sus necesidades, para utilidad del prójimo y para el culto de Dios. Y, según esto, tiene una cierta excelencia por ser útil para muchas obras buenas. No obstante, como todo se debe juzgar por lo que le compete de suyo y directamente más que por lo que se deriva como una consecuencia, de ahí que se debe decir que la liberalidad no es la mayor de las virtudes” (*Summa theologiae* II - II, q. 117, a. 6, co). La cuestión, para Aquino, es que la liberalidad no puede ser la virtud más importante, aun cuando Aristóteles haya dicho que los liberales sean, entre los virtuosos, los más amados (*cfr.* *Ét. Ni.* IV, 1, 1120a, 20 y ss.). Entonces, a partir de las consecuencias sociales (entiéndase aquí “amar al prójimo”) y trascendentales de la liberalidad (“amar a Dios”), puede seguir reconociendo la importancia de la liberalidad, si bien ésta, frente al esquema de las virtudes cardinales, tiene que supeditarse.

Porque de la *eleuthería* dependería en todo caso la paz de la ciudad: es decir, que ésta no incurra en una serie de sediciones tanto democráticas como oligárquicas.

La formación del ciudadano, quiere decir Aristóteles, incluye una formación en relación con el dinero. Si la ambición desmedida es lo que motiva las revoluciones, el manejo del dinero es clave en la formación del ciudadano, siguiendo la lógica de los elementos de una parte que siguen al todo. Aquí es pertinente señalar que la aptitud de una persona para hacer donaciones, y para desprenderse de su dinero más allá de lo justo, lo capacita, en cuanto que ciudadano, para preferir una forma de gobierno no desordenada. Es decir, el agente moral desordenado preferirá formas de gobierno desordenadas.

Por lo tanto, la liberalidad tiene una incidencia directa en el equilibrio de la *pólis*, con base en los ejemplos en los que el uso prudente del dinero repercute en la ciudad. Esto, por otra parte, demuestra que los tres sentidos de *eleuthería* no sólo son conciliables entre sí, sino que además resulta fundamental conciliarlos. ¿Por qué? Primero, porque la conducta moral debe estar a la altura de la condición política. Segundo, porque la virtud de dar y recibir bienes incide directamente en la forma de gobierno que prefiere el ciudadano; y puesto que hay formas de gobierno más preferibles que otras, resulta fundamental que el ciudadano se haya formado correctamente para apreciar cuál es la más pertinente. Y en ello, la virtud de desprenderse de los propios bienes a favor de quienes lo merezcan, resulta muy aleccionador 

Referencias

- Ackrill, J. L. (1997). *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Andócides (2008). Sobre los misterios. En *Discursos y fragmentos* (pp. 185-256). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (1983). *Ética nicomaquea* (A. Gómez Robledo, Trad.). México: UNAM.
- Aristóteles (1985). *Retórica* (A. Tovar, Trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Aristóteles (2000). *Política* (A. Gómez Robledo, Trad.). México: UNAM.
- Aristóteles (2012). *La Politique* (J. Tricot, Trad.). París: Vrin, 2012.
- Broadie, S. (2007). *Aristotle and Beyond. Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Curzer, H. J. (2012). *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- Heródoto (1982). *Historias* (A. Ramírez Trejo, Trad.). México: UNAM.
- Irwin, T. H. (1988). Disunity in the Aristotelian Virtues: A Reply to Richard Kraut. En J. Annas (Ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (pp. 61-78). Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W. (1969). *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Londres: Oxford University Press.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1940). *A Greek-English Lexicon. Revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie*. Oxford: Clarendon Press.
- Ovidio (2008). *Metamorfosis*. Madrid: Gredos.
- Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (2000). *La República*. México: UNAM.
- Sherman, N. (1989). *The fabric of character*. Oxford: Clarendon Paperbacks.
- Teofrasto (2015). *Los caracteres*. Madrid: Rialp.
- Tomás de Aquino (1983). *Comentario de la Ética a Nicómaco*. Buenos Aires: Ediciones CIAFIC.
- Tomás de Aquino (2001). *Summa theologia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.