

Pensando el trabajo a través de Aristóteles

Hernán Borisonik¹

Resumen: Con el fin de responder a la pregunta sobre el lugar que ocupa el trabajo dentro de las concepciones aristotélicas, este artículo investigará sus definiciones y funciones. En ese sentido, será necesario ubicar, primeramente, a la categoría trabajo dentro de los tres géneros de actividades que Aristóteles plantea (es decir, teoría, *praxis* y *poiesis*, las cuales remitirán a la diferencia entre *kínesis* y *energeia*), así como en sus relaciones con el pensamiento político-económico que este pensador ha legado. Asimismo, se habrá de indagar en la naturaleza del nexo entre el hombre y la *phýsis*, a través del trabajo, para poder pensar la vinculación con el tiempo y con la posibilidad de una vida feliz.

Palabras clave: Aristóteles, trabajo, naturaleza, felicidad.

Abstract: In order to answer the question about the place that occupies the work inside the aristotelian conceptions, this paper will investigate its definitions and functions. In this sense, it will be necessary to locate, firstly, the category of work inside the three genres of activities that Aristotle raises (it is to say, theory, *praxis* and *poiesis*, which will command us to think about the difference between *kínesis* and *energeia*), as well as in its relations with the political-economic thought that this thinker has bequeathed. Likewise, we will investigate the nature of the link between mankind and the *phýsis*, through the work, to be able to think the entail with the time and with the possibility of a happy life.

Key words: Aristotle, work, nature, happiness.

LA CUESTIÓN DEL TRABAJO

El intento de este estudio será poner en claro cuál es el sitio del trabajo en el pensamiento aristotélico, al interior de los diversos géneros de actividades que para él existen, y en el marco de sus ideas económico-políticas. Para ello, en primer lugar, será de gran relevancia situar al concepto de trabajo dentro del imaginario aristotélico, dado que, en un sentido aun más categórico que el platónico, y que la opinión griega más tradicional, Aristóteles vinculaba el trabajo a la materia y a la mera vida, teniendo, en consecuencia, una mirada más bien peyorativa hacia esta actividad. Incluso, entre los presocráticos, así como en el pensamiento de Sócrates, y asimismo en algunos escasos pasajes platónicos², se pueden encontrar ciertas valoraciones positivas del trabajo, las cuales no aparecen en el Estagirita. La razón de su desprecio por esta categoría no se debía solamente (como ocurre con su maestro) al vínculo entre el trabajo y la materia —que retarda o impide el encuentro con la abstracción de la forma y el pensamiento—, sino fundamentalmente a la falta de libertad y a la carencia de ocio que lo acompañan.

¹ Filiación institucional: CONICET / UBA / IIGG. Correo electrónico: hborisonik@sociales.uba.ar

² Por ejemplo, *República*, 535 d.

Si bien el trabajo es absolutamente necesario para la reproducción de la vida (y de la polis), el sometimiento a él era, en la visión aristotélica, cosa de esclavos. Justamente éstos existían *naturalmente* para liberar de las ocupaciones físicas a los hombres que debían ejercer su ciudadanía a través de la actividad política. Por ello, y con respecto al accionar político de los ciudadanos, Aristóteles muestra un menosprecio similar hacia los esclavos y los artesanos. El dedicarse a la despectivamente llamada *banausia* (es decir, al trabajo manual y mecánico), era razón para rechazar a unos y otros (Aristóteles, *Política*: 1328 a).

En general, Aristóteles alude al trabajo como una actividad que transforma a la naturaleza con el fin de obtener un producto determinado, asociado con las necesidades básicas de los hombres. Tal vez por esa misma razón, el Estagirita no proporcionó una definición concreta y clara del concepto de trabajo, así como dejó sin realizar la delimitación (y el trazado de los vínculos) entre el trabajo como saber, el saber técnico y el propio acto de trabajar, hechos por los cuales esta categoría no permite ser tratada dentro de la teoría económico-política aristotélica. Sin embargo, este análisis individual del trabajo sí permitirá echar luz sobre otros fundamentos de su pensamiento político. Por otra parte en sus escritos tampoco aparece una diferenciación entre trabajo manual e intelectual, pero este aspecto debe tratarse separadamente, ya que conlleva derivaciones más profundas.

RAZONES Y RACIONALIDADES

De acuerdo con el Estagirita, cualquier pensamiento racional está sujeto a ser clasificado dentro de una de las tres dimensiones posibles para él. Por ende, éste puede ser teórico, práctico o poético. Por su parte, las actividades humanas son consideradas desde una perspectiva análoga, siendo descritas, asimismo, como contemplación, acción o producción. En primer lugar, el pensamiento contemplativo (*theorein*) es la interacción de la razón humana con el cosmos (es decir, con la dimensión de lo necesario, con aquellas cosas que no es posible ni deseable cambiar, como por ejemplo la necesidad de que todo objeto arrojado hacia arriba tienda a caer hacia el centro de la tierra). Como se observa, las verdades teóricas no aportan (a diferencia de lo que ocurre en el pensamiento platónico) herramientas concretas para la vida. Al contrario, éstas están relacionadas con el goce que implica la contemplación profunda de aquello que es eterno y perfecto. La *racionalidad teórica* supone la existencia de un mundo, ante o frente al cual el hombre se encuentra, que permite ser contemplado y aprehendido. Por ello, el fin de la filosofía, al igual que el de la ciencia, está constituido por la comprensión (o sea, la respuesta a la pregunta *¿qué es eso?*) y la explicación (*¿por qué sucede eso?*) de aquello que acontece sin poder ser controlado por quien lo interpreta.

Este conocimiento del mundo no tiene, consecuentemente, más justificación que la búsqueda de la verdad, es decir, de todo lo que es verdadero, inmutable, eterno, y que condiciona “desde afuera” –sin posibilidad de interferencia humana– la vida efectiva de los hombres (bien sea como modelo, bien como fundamento, o bien como obra a concluir, como se ve en las diferentes concepciones complementarias que aparecen a lo largo del desarrollo aristotélico). Por esa razón, Aristóteles

encuentra en la *sophia* al grado más refinado de la virtud, pues lo mejor es aquello que se busca por sí mismo y no en función de algún otro fin.

Ahora bien, como podrá observarse, para Aristóteles la polis posee un lugar propio dentro del cosmos, lo cual implica la existencia de normas y valores particulares y no estrictamente conmensurables con aquellas entidades más elevadas. Conforme con ello, existen en el hombre diversas partes, capaces de relacionarse con los diferentes órdenes naturales. Como el propio Estagirita lo indica, «estableceremos que son dos las partes racionales: una, con la que percibimos las clases de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra, con la que percibimos lo contingente» (Aristóteles, *Ét. Nic.*: 1139 a). La diferencia entre lo necesario y lo contingente es fundamental en el pensamiento aristotélico, y, especialmente, en lo que atañe a las posibilidades políticas que del mismo se derivan.

La *racionalidad práctica* no se encuentra frente al mundo, sino dentro de él. Sí implica, al igual que la teoría, un esfuerzo de comprensión de aquello que rodea a los hombres, pero, prioritariamente, su objeto es la acción, la transformación. La ética hace buenos a los hombres (o, al menos, los forja del mejor modo posible), mientras que la política hace (puede hacer) buena a la polis, toda vez que pretende modificar estructuras percibidas como malas o injustas. He ahí su fundamento y su objeto: se actúa en pos un hombre más virtuoso en un Estado mejor. En consecuencia, la acción no busca lo verdadero (como en el caso de la contemplación), sino lo bueno. Esta es la vía propiamente humana, la de la política y la potencia, de cara a una existencia contingente al interior de un mundo necesario. Justamente, el hombre prudente (la *phronesis* es la virtud política por excelencia), es definido por su capacidad de «deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general» (Aristóteles, *Ét. Nic.*: 1140 a).

El sentido último de la acción es, como se ha visto, la transformación de aquello que no es forzosamente siempre igual sino que, por el contrario, está abierto a la decisión humana, dándoles a los ciudadanos la posibilidad de dirigir su vida en común hacia la felicidad. En contraste, mientras que la acción es, manifiestamente, la marca “subjetiva” del actuar humano, el arte y la técnica recuperan una cierta objetividad (presente en la teoría), pese a situarse en una posición completamente diversa, puesto que sirven a finalidades externas a ellas. De esta suerte, la *racionalidad poética* no encuentra su lugar enfrente ni adentro del mundo, sino dentro y frente de la naturaleza. A diferencia del mundo –de un cosmos del que lo humano es parte, pero al que sólo se puede acceder por medio de la contemplación–, la naturaleza es pensada como aquello que se encuentra al servicio del hombre y que, por ende, puede ser utilizado y modificado por él, si bien éste no constituía un objetivo importante dentro de la mentalidad griega.

La esencia de la técnica es de tal índole que el interés comprensivo no está ligado en ella al amor a la verdad, ni a la transformación social. O, por lo menos, no directamente. El fin del arte es siempre externo, extrínseco; la *poiesis* sirve a un proyecto que excede a la propia acción productiva. De ese modo, al actuar bajo una técnica no se está llevando a cabo una acción buena por sí misma (como en el caso de la política o de la contemplación), sino que la finalidad, en ese caso, es

proporcionar un bien “objetivo” para ser usado ética o políticamente. Precisamente, la técnica se utiliza para fabricar, construir y transformar lo natural en humano. Así, el pensamiento poiético se identifica con la búsqueda de lo útil y su actividad se interesa en realizar cosas predecibles, *repetidas*, ya probadas:

«La obra de arte, que es el objeto que se propone la actividad de “hacer”, es en sí misma el medio de alcanzar un fin ulterior, es decir, su uso, y en última instancia, el medio de una forma de acción que, por oposición al acto de hacer, tiene en sí misma su propio fin; así, el arte es subordinada a la sabiduría práctica» (Aristóteles, *Metafísica*: 1032 b).

Consecuentemente, dentro de la teoría aristotélica, se presentan dos formas en las que las potencias pueden ser actualizadas. Por un lado, existe un mecanismo, distinguido por tener un límite claro, en el que el proceso y el fin son dos momentos diferenciados; se trata del movimiento (*kinesis*). El otro mecanismo es el acto (*energeia*), en el cual la acción y el fin coinciden. Pues bien, así como la actividad política (tanto como la teórica) cabe en la definición de acto, la *poiesis* corresponde a la *kinesis*. Es por ello que no existe para Aristóteles algo así como el “trabajo intelectual”: esto sería una contradicción tan evidente como la de, por ejemplo, imaginar una constitución política para las divinidades. El Estagirita nunca podría concebir que una actividad cuyo fin está contenido en su propia acción tenga algo que ver con la producción de cosas que se encuentran por fuera de la acción realizada: «de las acciones que tienen un límite ninguna es fin, sino que todas están subordinadas al fin» (Aristóteles, *Metafísica*: 1046 b).

Entonces, es la relación entre la acción y el fin lo que proporciona el criterio de distinción entre *praxis* y *poiesis*. Por una parte, el movimiento existe, tiene entidad, sólo en tanto que su fin no ha sido alcanzado. Esto es, el movimiento tiende al fin y cesa cuando el fin es en acto. No existe simultaneidad entre uno y el otro: o bien hay movimiento, o bien hay fin. Por otra parte, contrariamente, en la *praxis* ambos aspectos se dan de manera sincrónica, pues la acción contiene al fin y lo realiza en su propio existir.

El movimiento se encuentra, en consecuencia, limitado por el fin y subordinado a él. Además, todo movimiento transcurre en el tiempo y, en tanto que movimiento, es siempre inacabado, (es decir, es *atelés*, no ha alcanzado su finalidad, no es en acto). Así, dentro de la lógica del movimiento, completarse implica suprimirse. Es estructuralmente imposible hallar un movimiento acabado y completo, en un tiempo cualquiera, dado que si algo está acabado ya no es movimiento, y en consecuencia han desaparecido tanto éste como el tiempo (medida del movimiento). Por ello, la diferenciación entre ambos tipos de actividades (entre movimiento y acción) implica, asimismo, un vínculo particular de cada una con el tiempo.

Todo movimiento está referido al tiempo lineal –es decir, el tiempo de la *Física*, en la cual «el tiempo es número del movimiento según el antes y después, y es continuo, porque es número de algo continuo» (Aristóteles, *Física*: 220 a)– que mide el recorrido que media entre el comienzo de la acción y la obtención del resultado esperado (la confección del producto). En pocas palabras, el trabajo se

mide de acuerdo a un criterio absolutamente temporal y a un tiempo absolutamente objetivable, medible. Por el contrario, la *praxis* acontece en un contexto de atemporalidad, en cuanto que la acción y la finalidad se dan de manera simultánea:

El adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; estos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto [*energeia*] y a lo anterior movimiento [*kinesis*] (Aristóteles, *Metafísica*: 1046 b).

Como se observa, la *praxis*, el acto, se encuentra fuera del tiempo, dado que no se mide a través de “el antes y el después”. El instante en el que se está llevando a cabo la *praxis* es eterno y por ello en la acción (que es a la vez su propio objeto) coexisten el presente y el perfecto (se hace y se ha hecho al mismo tiempo). Así, la contemplación y la política son actividades que, al menos en teoría, podrían realizarse de manera indeterminada³. El pensamiento y la acción política no tienen un fin extrínseco a ellas y, por lo tanto, no están limitadas: la felicidad es también una actividad que se realiza al realizarse. Como lo expresa con claridad el Estagirita:

La obra es un fin, y el acto es la obra [...]. Y puesto que lo último de algunas potencias es el uso (por ejemplo, lo último de la vista es la visión, y fuera de ésta, ninguna obra se produce a base de la vista), pero a base de algunas potencias sí se produce algo (por ejemplo, a base de edificar se produce una casa), sin embargo el acto allí es el fin, y aquí más fin que la potencia [...]. Pero cuando las potencias tienen como resultado alguna otra cosa además del uso, su acto está en lo que se hace [...]; pero cuando no tienen ninguna otra obra sino el acto, el acto está en el agente mismo (por ejemplo, la visión en el que ve, la especulación en el que especula y la vida en el alma); por eso también está en el alma la felicidad, pues es una vida de una calidad especial (Aristóteles, *Metafísica*: 1050 a – b).

El hecho de que Aristóteles mencione en este contexto al uso de las cosas no es un dato menor. Si bien esta cuestión será desarrollada más adelante, cabe mencionar la importancia que esto habrá de tener al interior de sus análisis económicos. Para expresarlo en pocas palabras, cuando el fin de una actividad es un producto, su uso está directamente relacionado a la consecución de un bien superior. En cambio, en los casos en los que el fin está contenido en la propia acción, ambos

³ Importa señalar, como lo explica Javier Aoiz, que ninguna actividad puede realizarse, de hecho, de manera eterna por un hombre individual, dadas las necesidades vitales, la estructura de la percepción (así con la de la acción) y la relación entre los actos y los deseos humanos (Aoiz, 2007). Incluso Aristóteles aclara, en la *Ética Nicomaquea* (1174 a), que la perfección que caracteriza a los actos expresa una perfección formal (es decir, ya no perfeccionable), pero no temporal.

elementos (fin y acción) son una y la misma cosa. Por eso, en el pensamiento aristotélico, la buena vida, en tanto que actividad, se identifica plenamente con la *praxis*, mientras que la mera vida (las actividades que tienden a la supervivencia y reproducción biológica de los hombres) pertenece al ámbito de la *poiesis*.

De ese modo, «el fin de la producción [*poiesis*] es distinto de ella, pero el de la acción [*praxis*] no puede serlo: la buena actuación misma es un fin» (Aristóteles, *Ét. Nic.*: 1140 b). Y, asimismo, «se eligen por sí mismas aquellas actividades en que no se busca nada por fuera de la misma actividad. Tales parecen ser las acciones virtuosas» (Aristóteles, *Ét. Nic.*: 1176 b). Esto implica que existe, en toda acción virtuosa, una inmanencia del fin (generadora de hábitos virtuosos) que no se encuentra en la *poiesis*.

Retornando a la categoría de trabajo, y como conclusión de los párrafos recién desarrollados, es ya lícito afirmar que la misma distancia que separa a la *praxis* de la *poiesis* es la que media entre lo que en la Modernidad se ha conocido como “trabajo físico” y “trabajo intelectual”, y, por esa precisa razón, Aristóteles nunca podría haberlas pensado dentro de una misma categoría⁴. El trabajo físico representa, para el Estagirita, una preocupación que obstaculiza la realización humana.

LA PREGUNTA POR LA *PHÝSIS*

¿Cómo se relacionan, entonces, el trabajo y la naturaleza? Al respecto, tanto en el pensamiento de Aristóteles, como en general en toda la cosmovisión griega, la historia es concebida como un movimiento cíclico. El mundo y el tiempo son eternos. De ese modo, y tomando en cuenta que las necesidades de la vida nunca se encuentran del todo satisfechas (pues, en el tiempo, éstas retornan una y otra vez), no hay una concepción de progreso; y sin ella el trabajo carece de valor profundo: no agrega al mundo nada nuevo.

Dentro del mencionado horizonte de sentido, el cosmos no puede ser nunca algo creado. Su eternidad se basa en la convicción de que no existe la creación desde la nada. El único movimiento posible del *no ser* al *ser* es aquel que se presenta en la generación a partir de la materia preexistente, es decir, de la potencia al acto. El mundo (entendido como *phýsis*) trasciende al hombre y por ello la relación de éste último para con el primero no puede ser de dominación, sino de contemplación. Con respecto a las cosas que son útiles y necesarias para vivir, la función de la *techné* es imitar a la naturaleza o, a lo sumo, completar su trabajo. Finalmente, si bien la humanidad se sirve de la naturaleza para poder subsistir, la transformación del mundo no es la tarea del hombre, puesto que su realización se da en el plano contingente de la política.

En ese sentido, es de gran importancia referirse al pensamiento de Hannah Arendt. Si bien algunos de sus supuestos sobre el mundo antiguo han sido de gran

⁴ Con este argumento podría ser contestada la hipótesis marxista referente al problema epocal que no habría permitido que Aristóteles vislumbrara al trabajo como artífice del valor. En realidad, el problema, si bien tiene una arista histórica, es, para el Estagirita, fundamentalmente ontológico.

utilidad, es también cierto que esta autora ha instalado algunos conceptos que impiden la completa comprensión del ideario aristotélico.

Para esta autora, el hombre moderno, en la medida en que es *homo faber*, produce instrumentos, es decir, herramientas que le otorgan un dominio sobre el mundo, a la vez que una técnica que ya no está solamente asociada a la necesidad. De ese modo, todas las cosas son susceptibles de ser transformadas en medios, no sólo los objetos de fabricación sino también la naturaleza en general. Así, ésta, que en la Antigüedad poseía un valor intrínseco claro e independiente del hombre, corre el peligro de perder su significado propio, al quedar atrapada en el sentido unívoco de ser una materia a entera disponibilidad del hombre.

En la opinión de Arendt, esto constituye uno de los fundamentos del desprecio del mundo clásico por el trabajo, pues los griegos temían la absoluta instrumentalización del mundo y de la naturaleza por parte del *homo faber*.

Sólo en la medida en que la fabricación produce principalmente objetos de uso, el producto acabado se convierte de nuevo en un medio, y sólo en la medida en que el proceso de la vida se apodera de las cosas y las usa para sus propósitos, la productiva y limitada instrumentalidad de la fabricación se transforma en la ilimitada instrumentalización de todo lo que existe (Arendt, 1974: 210).

Pero entonces, si la realidad es convertida en un mero instrumento al servicio del hombre, carente de una consistencia ontológica propia, ¿qué sentido podría tener ya la actitud contemplativa (o incluso la acción política)? Si la realidad y la naturaleza hubiesen de poseer solamente el significado que el hombre les otorgase, más que la contemplación del mundo, la actitud más adecuada al hombre sería la de su dominio. Por ello, el comprender a la naturaleza como puro instrumento no hubiese sido aceptado (ni imaginado) a partir de los presupuestos del pensamiento griego, que tomaban a la realidad como una entidad necesaria en y por sí misma.

Es decir, el trabajo para los griegos no tenía el sentido de adueñarse o dominar a la naturaleza. Esto no hubiese tenido ninguna importancia, puesto que, al sostener una concepción cíclica de la historia, modificar las condiciones de vida no constituye un fin deseable, dado que el devenir sólo era comprendido en su sentido más naturalista.

Al respecto, es necesario aclarar, por supuesto, que la historia (en tanto que sucesión de instantes, de porciones de tiempo) no conservaba para sí misma la consumación de un fin final, una culminación. Al contrario, la realización de las acciones se daba solamente en su dimensión eterna, ahistórica y atemporal, en la medida en que su valor estaba dado en relación con los fines humanos y que la felicidad no era más que un estado dinámico y conseguido a través de la experiencia dentro de un mundo preexistente.

Si se pensara que es posible arribar a un *fin de la historia*, las acciones históricas tendrían un valor puramente instrumental, en la medida en que contribuirían a ese *telos* final, que coincidiría con la finalización del movimiento y con la conquista del tiempo. Sin embargo, el trabajo no posee valor en este sentido, puesto que la

historia no tiene una culminación: entonces, no cabe pensar en el progreso desde su dimensión económica. Inversamente, el progreso no es posible dado que el trabajo carece de toda capacidad de avanzar sobre la creatividad del espíritu y la creación intersubjetiva. De esa forma, en el imaginario griego, la negación del progreso y la negación del trabajo como portador de un valor transformador de la realidad se implican mutuamente. Por ello, para Aristóteles no hubiese tenido sentido la imagen de un mundo estático.

Pensando en esa misma dirección, interesa señalar que lo más importante en el pensamiento político del Estagirita no han sido nunca las estructuras sociales consideradas desde un punto de vista inmóvil (como algo que debería existir necesariamente), pues la vida humana es concebida en el plano de la contingencia. Lo fundamental, entonces, son las funciones que dichas estructuras deben cumplir. La polis existe en función de la buena vida y la esclavitud existe en función del trabajo que es indefectible realizar para satisfacer las necesidades vitales, en tanto que condición indispensable para que poder realizar una vida feliz. Así, lo que surge de sus escritos y sigue resonando incluso ahora no es, justamente, un esfuerzo por conservar las estructuras como tales, sino sus funciones. En otros términos, lo que tiene más valor es la dimensión teleológica de dichas estructuras y no el contexto histórico (que, en todo caso, es el marco constantemente actualizado dentro del cual las decisiones políticas habrán de tomarse).

A contrapelo del paradigma griego, la llegada del cristianismo representó un cambio radical en este punto. A partir de una concepción lineal de la historia, y bajo el mandato divino de dominar la tierra, la idea cristiana de la historia dio lugar a la posibilidad del progreso económico y la desagregación política de los individuos.

Por el contrario, para Aristóteles (*Política*: 1278 b; 1280 b; 1281 a), el fin de la vida era la acción, es decir que la felicidad era comprendida como un estado, una forma de habitar en esta vida, desarrollado a través de la relación con los otros y de la actividad política. La autosuficiencia (y no la acumulación, que propicia el progreso económico) y la autodeterminación política (no la revelación) eran las claves para vivir una vida feliz.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aoiz, J. (2007). *Alma y tiempo en Aristóteles*. Caracas: Equinoccio.
Arendt, H. (1974). *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral.
Aristóteles (1985). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
Aristóteles (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.
Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.