
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

La emoción esclava. Cólera, razón y responsabilidad moral en la ética aristotélica

Slave Emotion. Anger, Reason and Moral Responsibility in
Aristotelian Ethics.

Esteban Bieda ⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-0244-0205>
estebanbieda@gmail.com

ⁱ Universidad de Buenos Aires – Buenos Aires – Argentina.

BIEDA, E: (<Ano>). La emoción esclava. Cólera, razón y responsabilidad moral en la ética aristotélica. *Archai* 33, e-03322.

Resumo: En el presente trabajo repasaré el modo en que Aristóteles entendió el vínculo entre razón y emoción –particularmente las acciones coléricas– a fin de mostrar que es debido a la presencia de factores intelectuales que las emociones resultan éticamente

relevantes y no una mera reacción incontrolada. Luego reseñaré las repetidas analogías de las que se sirve Aristóteles entre la razón como amo y la cólera como esclavo para explicar el vínculo entre ambas. Mi aporte específico al tema consistirá en invertir dicha analogía y, en lugar de utilizarla como ejemplo del vínculo λόγος-θυμός, hacer de este último un ejemplo del vínculo δεσπότης-δοῦλος tal como se lo describe en *Política* I. Si mi hipótesis es verosímil, establecer las acciones y la virtud propias del esclavo nos ayudará a echar luz sobre el tipo de moralidad propio de las acciones coléricas.

Palavras-chave: Aristóteles, Racionalidad, Emociones, Esclavo

Abstract: In the present work, I will review how Aristotle understood the connection between reason and emotion – particularly, angry actions – in order to demonstrate that it is due to the presence of intellectual factors that emotions become ethically relevant and not merely an uncontrolled reaction. Then, I will summarize Aristotle's repeated analogies between reason as the master and anger as the slave to explain their connection. My specific contribution to the topic will be to reverse this analogy and, instead of using it as an example of the λόγος-θυμός connection, make the latter an example of the δεσπότης-δοῦλος connection as described in *Politics* I. If my hypothesis is plausible, establishing the actions and virtues of a slave will help shed light on the type of morality inherent in angry actions.

Keywords: Aristotle, Rationality, Emotion, Slavery.

Zeus tonante arrebató al hombre la mitad de la virtud
el día que lo hace esclavo.

Odisea XII, 322-323

Introducción

En las últimas décadas ha cobrado especial interés entre los y las helenistas el tratamiento aristotélico de las emociones, especialmente

en lo que a su vínculo con la racionalidad respecta.¹ ¿Hay o no elementos cognitivos involucrados en las acciones emocionales?² Y en caso de que los haya, ¿qué clase de relación puede establecerse entre dos aspectos del alma humana tan disímiles? Una de las principales consecuencias de estos interrogantes radica en el valor o incumbencia moral de las acciones emocionales: cuanto más vinculadas con la racionalidad estén, más y mejor evaluadas moralmente podrían ser. Si, por el contrario, fuesen expresiones netamente irracionales, difícilmente podrían ser juzgadas normativamente. Aristóteles es claro al sostener que la irracionalidad emocional da lugar a acciones voluntarias (*EN* 1111a22-b3), por lo que puede ser instruida y censurada, dejando sentada, así, su incumbencia moral. Dicha incumbencia moral surge, como veremos, del vínculo último existente entre las emociones irracionales y la razón. Entonces, nuevamente, ¿cómo entender dicho vínculo?

En el presente trabajo repasaré rápidamente el modo en que Aristóteles entendió el vínculo en cuestión –particularmente en el caso de las acciones coléricas–³ a fin de mostrar que es debido a la

¹ Es copiosa la bibliografía que discute el vínculo entre razón y emoción en la ética aristotélica, divisible básicamente en dos grupos: primero, quienes consideran que la razón es causa de las acciones emocionales (cf. v.g. Irwin, 1999; Broadie, 1991; Sherman, 1991; Fortenbaugh, 1974; Lorenz, 2009). En segundo lugar, quienes sostienen el carácter no racional de las emociones, cf. v.g. Sihvola (1996).

² A lo largo del presente trabajo traduzco el sustantivo πάθος por “emoción”, en lugar del quizá más habitual “pasión”. La razón estriba en que el término castellano “pasión” recoge del latín *passio*, del cual deriva, un sentido eminentemente pasivo, vinculado con sufrimientos y afecciones (cf. Lewis & Short s.v. II, B). Si bien este sentido también se encuentra entre los usos que da Aristóteles al término (cf. v.g. la oposición entre ὁ πράττων y ὁ πάσχων en 1110a2), no es ese el único uso en contexto ético-práctico, pues los πάθη también son generadores de acciones. Como mostraré a lo largo del trabajo, en los πάθη considerados de este segundo modo se cifran instancias humanas no-rationales que permiten (re)accionar frente a los estímulos del mundo, pero tales que incluyen –más bien suponen– componentes racionales. Entiendo que, para este sentido, “emoción” (entendida como *respuesta emocional*) hace más sentido que “pasión”, término este último que suele connotar o bien (i) situaciones eróticas, o bien (ii) arrebatos puramente irracionales, o bien (iii) afección, por oposición a la agencia.

³ Cuando habla de πάθη en tanto motores de acción, Aristóteles piensa sobre todo en la cólera (*EN* 1111b1-3). En el marco de la definición de la virtud en *EN* II, 5 se

presencia de factores intelectuales que las emociones resultan éticamente relevantes y no una mera reacción incontrolada. Luego reseñaré las repetidas analogías de las que se sirve Aristóteles entre la razón como amo y la cólera como esclavo para explicar el vínculo entre ambas: mi aporte específico al tema consistirá en invertir dicha analogía y, en lugar de utilizarla como ejemplo del vínculo λόγος-θυμός, hacer de este último un ejemplo del vínculo δεσπότης-δοῦλος tal como se lo describe en *Política* I. Si mi hipótesis es verosímil, establecer las acciones y la virtud propias del esclavo nos ayudará a echar luz sobre el tipo de moralidad propio de las acciones coléricas.

I. Razón y emoción⁴

a) Partes del alma

Dado que mi objetivo último es analizar el modo en que se vinculan la racionalidad y la irracionalidad en las acciones emocionales coléricas; y dado que, a su vez, las emociones se vinculan con la parte irracional del alma, empezaré haciendo un breve comentario sobre la mereología psíquica aristotélica.⁵ En *DA* 432b3-

da una lista extensa de emociones: apetito, cólera (ὀργή), temor, coraje, envidia, alegría, amor, odio, apasionamiento (πάθος), celos y compasión, ejemplos que se resumen en una definición: “hablando en general: <aquello> a lo que sigue placer o dolor” (1105b23). No obstante, incluso allí es el caso de la cólera el que más interesa a Aristóteles para tomar como ejemplo; cf. 1105b25, 26, 33, 1106a2. Más allá de esto, como señala Sihvola (1996, p. 107), resulta difícil encontrar una definición precisa de πάθος por fuera de sus instancias concretas.

⁴ Este apartado retoma y resume las conclusiones alcanzadas en Bieda (2022), artículo cuyo objetivo es explicar en qué sentido las acciones emocionales (διὰ πάθη) son consideradas voluntarias. Remito al/a la lector/a a dicho trabajo, donde podrá encontrar los argumentos a favor de muchas de las cosas que comentaré en lo que sigue.

⁵ La mereología psíquica aristotélica opera, en principio, a nivel conceptual, es decir: las “partes” en cuestión no constituyen diferentes porciones o segmentos, sino diferentes funciones o capacidades en un plano conceptual (cf. *EE* 1219b33). Las partes del alma se distinguen, así, solo por su definición (τῶ λόγῳ, *EN* 1102a30), pero son inseparables por naturaleza (ἀχώριστα πεφυκότα, 1102a30). Además de los pasajes que comentaré en breve, cf. *Prot.* 6; *MM* 1182a17-26; *EE* 1220a8-10; *Pol.* 1254b8-9, 1333a16-18, 1334b18-19.

6 Aristóteles plantea de modo problemático la existencia es una parte desiderativa (τὸ ὀρεκτικόν) debido a que, de las tres clases de deseo que la componen, uno es racional (βούλησις) y los otros dos irracionales: el apetito y la cólera (θυμός).⁶ A diferencia de *DA* – donde una clase de deseo es denominado “racional” y los otros dos “irracionales” sin más– en *EN I*, 13 lo desiderativo es incluido en la parte irracional del alma, aunque señalando que esta parte irracional tiene dos subpartes, una denominada “vegetativa” (φυτικόν), y otra denominada “desiderativa” (ὀρεκτικόν). La diferencia entre ambas que a Aristóteles interesa señalar especialmente es que la desiderativa participa en algún sentido (πι, πως) de la razón: “en tanto es propenso a oírla (κατήκοον αὐτοῦ) y a obedecer su autoridad” (1102b31). Y agrega:

Que <esta subparte de> lo irracional es persuadida de algún modo (πως) por la razón lo muestran tanto la reprimenda (νουθέτησις) como toda censura y exhortación. Si hay que decir que esta <subparte> es

⁶ En cuanto a la compleja traducción de θυμός por “cólera”, cabe señalar que Aristóteles utiliza el término para referirse tanto a la capacidad de encolerizarse (la ὄρεξις en cuestión) como al producto de dicha capacidad (la cólera misma), por lo que en mi propio trabajo esa bivalencia permanece en el término castellano. Si bien la “cólera” castellana porta cierta carga peyorativa, no ocurre lo mismo con el griego θυμός en general, y menos en contexto aristotélico, donde, como veremos, cierta clase cólera y modo de encolerizarse son moralmente deseables, mientras que su ausencia total resulta viciosa. Para algunas precisiones ulteriores sobre esta bivalencia conceptual de θυμός, cf. Sihvola (1996, pp. 123 ss.).

En cuanto al vínculo entre θυμός y ὀργή, a los efectos de su incumbencia práctica Aristóteles los utiliza indistintamente, por lo que los traduzco “cólera” (para evitar confusiones traduciendo “ira” y “cólera”, respectivamente). Además de conceptual, la justificación de esta sinonimia se halla en los propios textos. Por ejemplo, esta clasificación de *DA* se repite en *Retórica* 1369a2-4 y en *EN* 1105b21-23 con la única modificación de “ὀργή” en lugar de “θυμός” para referirse a la misma clase de deseo. En el mismo *DA* 403a16-18 y en *EE* 1220b12-14 figura θυμός. Como veremos más adelante en la definición formal de “cólera” de *Ret.*, si bien el término utilizado es ὀργή (1378a30), en lo que sigue del mismo tratado (1378b5) se utiliza θυμός como sinónimo (incluso πάθος, 1379a24; cf. Platón, *Rep.* 440a-b y *Leyes* 867a). Cf. en esta línea Cope & Sandys (1877 [2009], *ad loc.*), Gardiner (1919, p. 17), Fillion-Lahille (1970, p. 50-51), Dow (2015, p. 151) y Knuutila (2004, p. 28); cf. *contra* Ramos-Umaña (2022, pp. 69 ss., quien, no obstante, no parece tener en cuenta *Ret.* 1369a2, recién mencionado).

racional, entonces también lo racional será doble: una subparte <será racional> en sentido propio y en sí misma (κυρίως καὶ ἐν αὐτῷ), mientras que la otra lo será en tanto algo que oye <a la razón> (ἀκουστικόν τι) como al padre (EN 1102b33-1103a3).⁷

Este “modo” en que una de las subpartes irracionales se vincula con la razón no es explicitado por Aristóteles, sino que permanece indeterminado (πη, πως). Lo más parecido a una explicación es de índole metafórica o alegórica: es tal que escucha (κατήκοον, 1102b31) u obedece (πειθαρχικόν, 1102b31) a la razón, tal como se escucha a un padre (ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι, 1103a3), es decir: una escucha no matemático-αποδύctica (καὶ οὐχ ὥσπερ τῶν μαθηματικῶν, 1102b32-33).

Si recuperamos en este punto la tripartición del deseo vista en DA y nos preguntamos con cuál de las tres clases se corresponde esta subparte racional de EN capaz de escuchar/obedecer a la razón, solo podremos concluir que se trata del θυμός. Y eso porque su naturaleza, como veremos de inmediato, combina aspectos racionales e irracionales. La pregunta que intentaré responder en el próximo apartado es: ¿en qué sentido el θυμός “escucha” a la razón? Pero antes, una serie de mínimas precisiones en tanto a la cólera.⁸

b) La cólera

Quizás una de las diferencias específicas del θυμός frente a las otras clases de deseo sea el hecho de que, además de una ὄρεξις, es también una emoción (πάθος). Esto significa que, además de tener un objeto al cual se dirige (Ret. 1378a23-24), comporta un modo de (re)accionar frente a los estímulos del mundo en tanto nos producen placer o dolor.⁹ En cuanto a la cólera (ὀργή, θυμός), emoción central

⁷ Distinciones similares a esta pueden verse en EN 1097b33-1098a5 y 1139a3, EE 1219b29-31 y Pol. 1333a16-18, 1334b18-20 y 1254b8.

⁸ Precisiones y análisis más detallados pueden verse en Bieda (2022).

⁹ Cf. EN II, 5 y Ret. 1378a19-22. No me detendré en el tratamiento aristotélico de los πάθη en general, tema por demás complejo y extenso. Cabe mencionar que algunas de las cosas que diré a propósito de la cólera pueden afirmarse también del

para este trabajo, consiste en un motor práctico de acciones que se manifiesta como deseo de venganza ante una afrenta recibida.¹⁰ Ahora bien, la causalidad que ejerce quien ofende o agrede es mediata. Me refiero a que no cualquier ofensa encoleriza a quien la recibe. Para que ello ocurra, debe tratarse de una ofensa que no correspondía recibir, y establecer tal cosa es algo propio del pensamiento reflexivo. De modo que quien ofende solo será causa de la cólera en la medida en que la reflexión considere la (im)pertinencia de su ofensa. La causa inmediata de la cólera es, pues, la *interpretación* del hecho, interpretación aportada por el pensamiento reflexivo:

Las cóleras se dan acompañadas de razón (μετὰ λόγου), no en el sentido de que la razón les da órdenes, sino en tanto hizo evidente (δηλώσαντος) la injuria <que las provocó> (*Prob.* 949b17-19).¹¹

En *Retórica* Aristóteles dice que el insulto que produce el deseo de venganza debe ser algo “que no corresponde” recibir (μὴ προσήκοντος, 1378a32). Aquí tiene lugar una evaluación racional, cuyo objetivo es determinar si la ofensa recibida fue o no adecuada.¹²

miedo, especialmente el hecho de que, así como θυμός y ὀργή –en tanto respuestas emocionales– suponen pensamiento por parte del agente, lo mismo ocurre con el φόβος: solo puedo temerle a aquello que opino va a dañarme (δοξάζειν, *DA* 427b21), esto es, a la anticipación de un daño (προσδοκία, *EN* 1115a9, *Ret.* 1382b29). La bibliografía sobre el tema es extensa, pero el libro de Fortenbaugh (1974) sigue siendo de referencia crucial. Cf. también Boeri (2007, cap. 7).

¹⁰ Para un análisis pormenorizado de la definición de “cólera”, remito a Bieda (2022: §II). Cf. Fillion-Lahille (1970, pp. 67 ss.) y Fortenbaugh (1974, pp. 80 y 81).

¹¹ Este rol inmediato de la reflexión es lo que más interesa a Aristóteles, dado que impacta directamente sobre la incumbencia moral de la cólera que, así, no resulta una mera reacción o arranque irreflexivo, sino que involucra la mediación de consideraciones racionales. De allí su tratamiento específico en estos términos en *Retórica* 1378a30-b4, donde el pensamiento es presentado como causa eficiente inmediata de la cólera. Cf. Bieda (2022).

¹² En *Ret.* II, 1 se apela a las emociones como herramientas para formar juicios (ἔνεκα κρίσεως, 1377b21), pues los πάθη inciden en el modo en que el agente percibe su entorno (cf. 1378a19-21). Cf. Fortenbaugh (2006, p. 110) y *EN* 1109a26-b26.

El pensamiento no es, pues, una presencia accidental en los eventos coléricos, sino aquello que hace que la cólera se produzca: me encolerizo *porque considero* haber sufrido una ofensa que no correspondía recibir. Esta consideración racional se vuelve, así, parte esencial de la cólera.¹³

II. La emoción esclava

a) El amo racional

En la sección anterior comenté *EN 1102b13-1103a3*, donde Aristóteles indica que una de las subpartes de la parte irracional del alma –parte que luego identifiqué con el θυμός– es capaz de escuchar a la razón, aclarando, no obstante, que no se trata de una escucha matemática o especular, sino tal que puede sufrir modificaciones o alteraciones en la recepción (como la que se da ente padre e hijo). La razón, por lo tanto, no dispone de manera tal que la cólera hará siempre lo que le indica (cf. *EN 1126a33-35*). Retomo, entonces, la pregunta que dejé planteada más arriba: ¿cómo interpretar esta escucha del θυμός?

Para ilustrar esta escucha no apodíctica, Aristóteles se sirve de analogías que comparan el vínculo λόγος-θυμός con vínculos humanos verticales, de los cuales me interesa detenerme especialmente en el de amo y esclavo. Veamos el siguiente pasaje de *Magna moralia*:

La incontinencia relacionada con la cólera es semejante a la de los jóvenes sirvientes que están ansiosos por servir. Porque también ellos, toda vez que el amo dice “¡dame!”, dan antes de escuchar lo que hay que dar, arrastrados por su ímpetu (τῆ προθυμίᾳ ἐξενεχθέντες).¹⁴ Pero yerran en lo que dan: a menudo

¹³ Cf. *Tópicos* 151a14-19.

¹⁴ “Ímpetu” traduce el griego προ-θυμία, término que también podría traducirse “ansiedad”, “ansia”, “impaciencia”, “disposición” o “celo”. Sea cual fuere, ninguna de estas traducciones logra recoger la composición etimológica del término, una de cuyas partes hace referencia directa al θυμός (más la preposición προ).

dan un lápiz cuando había que dar un libro. Algo similar sufre el incontinente de la cólera. Porque toda vez que escucha la afirmación de que <alguien> cometió un crimen, la cólera <lo> impulsa a vengarse, sin esperar a escuchar si acaso hay que hacerlo o no, o por qué, o no con semejante fuerza (II.6.24-25 = 1202b13-21).

Los sirvientes¹⁵ son equiparados con el encolerizado en virtud de su escucha parcial o distorcionada: apenas oyen que hay que traer, corren a buscar, sin antes llegar a escuchar qué es lo que tenían que traer. La parcialidad queda bien ilustrada por el hecho de que cumplen con el mandato “traer”, a la vez que lo incumplen por traer algo distinto a lo solicitado: cumplen y no cumplen, oyen y no escuchan.¹⁶ El colérico actúa ignorando momentáneamente lo que está haciendo, porque su obrar no surge de una decisión en tanto deseo deliberado, sino de la cólera en tanto deseo (i)rracional, es decir: no racional pero sí permeable a la razón. La ambigua presencia-ausencia del conocimiento en las acciones realizadas “ignorando momentáneamente lo que se está haciendo” (ἄγνοῶν; cf. *EN* 1110b24-27) se aplica perfectamente al actuar del sirviente. Queda claro, pues, que esta clase de acción opera dentro del marco del mandato racional, pero no (siempre) en plena coincidencia con él.¹⁷

¹⁵ El sustantivo πᾶς cuenta con varios usos atestiguados para referirse a sirvientes o incluso esclavos (cf. *LSJ* y *Bailly s.v.*). Si bien la presencia del verbo διακονεῖν (“servir”) basta para justificar dicho sentido aquí (cf. no obstante *Simpson*, 2014, *ad loc.*), no quiero dejar de resaltar el hecho de que el sentido primordial de πᾶς sea “niño”, pues la otra metáfora aristotélica es la del niño escuchando al padre.

¹⁶ Referido a seres humanos, el verbo griego ἀκούω –cuya raíz vimos también en el adjetivo κατήκοον de *EN* 1102b31– implica tanto una audición “general” (más parecida al castellano “oír”) como una “específica” (más parecida al castellano “escuchar”). Retomando lo visto acerca de la escucha no matemática de la subparte (i)rracional del alma, entiendo que en la comparación en cuestión Aristóteles se refiere a algo más parecido al primero de los sentidos, aunque sin llegar al extremo de la simple percepción de ondas sonoras.

¹⁷ En *MM* Aristóteles está comentando una acción incontinente, es decir: una acción en la que la emoción irracional entra en conflicto con la prescripción racional. Al no ser el tema central de mi trabajo, no me detendré en los problemas que conlleva el tratamiento de las distintas clases de incontinencia en *EN* VII.

Del ejemplo me interesa rescatar que el esclavo percibe que hubo un mandato, aun cuando luego, debido a su προθυμία, no lo cumpla adecuada ni completamente. No se trata, pues, ni de un buey ni de una escoba, sino de un agente capaz de recibir órdenes, pero (i) tal que puede no cumplirlas con exactitud (aunque también, como veremos, puede hacerlo con exactitud); (ii) incapaz, por definición, de darlas. En el siguiente pasaje de *EN* Aristóteles dice del θυμός prácticamente lo mismo que se decía del esclavo en *MM*:

Parece que la cólera oye en alguna medida (τι) a la razón, pero la oye mal (παρακούειν), como los sirvientes atolondrados que, antes de oír todo lo que se <les> dice, salen corriendo y después equivocan la orden [...]. Del mismo modo, la cólera, debido al calor y rapidez de su naturaleza, luego de oír –aunque no <de escuchar> la orden <encomendada>– se lanza hacia la venganza. Porque la razón o la imaginación¹⁸ le mostraron que <hubo> ultraje o menosprecio, algo con lo que <la cólera> se enoja de inmediato, como si hubiese concluido racionalmente que tenía que combatir contra eso. [...] De modo que la cólera es de algún modo sirviente de la razón (ὡσθ' ὁ μὲν θυμός ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πῶς) (1149a25-b1, con intervalo).

Conforme el argumento que vengo desplegando, este modo (τι, πῶς) en que el θυμός sirve al λόγος ya puede ser considerado parte de la definición esencial de la cólera, cuya bivalencia implica que su potencia reactiva surge de un precepto o interpretación racional, aunque las acciones resultantes no siempre coincidan plenamente con él. El hervor (θερμότης) y la velocidad (ταχύτης, εὐθύς) de su naturaleza hacen que, en ciertos casos, el colérico obre como si hubiese concluido que debía hacerlo (ὡσπερ συλλογισάμενος), cuando en realidad está obrando impulsivamente (ὄρμηξ). Pero, incluso en esos casos, la razón se ha pronunciado y la cólera, aunque de manera tergiversada o equívoca (παρακούειν), ha escuchado, por

¹⁸ Si bien aquí mismo se menciona a la φαντασία junto al λόγος (1149a32), entiendo que se trata de la φαντασία de tipo λογιστική (también llamada βουλευτική), tal como se la presenta en *DA* 433b29 ss.

lo que “de algún modo” sigue su mandato.¹⁹ Nótese, asimismo, que una vez más aparece la analogía con un sirviente escuchando a su amo (διάκονος, 1149a27; ἀκολουθεῖ, 1149b1).

Por lo visto hasta aquí, entiendo que la acción colérica admite grados en lo que a su vínculo con la razón respecta: se puede obrar con exceso de cólera, con defecto de cólera, o coléricamente de modo adecuado. Esto último ocurre cuando la cólera responde por completo al mandato racional.²⁰ La mera existencia del exceso de cólera y de la falta de cólera es prueba suficiente de que el θυμός no siempre escucha de manera completa lo que la razón indica:

El que es tranquilo (πρᾶος) quiere estar libre de perturbación y no ser manipulado por la emoción (ἄγεσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους), sino irritarse del modo, por los motivos y en el momento que la razón disponga (ὡς ἂν ὁ λόγος τάξη) (EN 1125b33-1126a2).²¹

Los nombres para el exceso y el defecto relacionados con la cólera son variados: en *EE* III, 3 se los denomina χαλεπότης y πραότης (“irritabilidad” y “mansedumbre”, respectivamente)²², pero también ὀργιλότης (“irascibilidad”) y ἀγριότης (“salvajismo”), para el exceso, y ἀνδραποδώδης <sc. εἶναι> (“ser esclavo”) para el defecto. Esta última denominación me interesa especialmente, pues se suma a las analogías del vínculo amo-esclavo ya vistas: a aquel cuyo θυμός no reacciona de modo adecuado se lo considera

¹⁹ A propósito de esta audición tergiversada (παρακούειν), cf. *De insonm.* 458b32 donde el verbo se utiliza para designar el tipo de audición (y visión, παρορᾶν) que se tiene durante los sueños. También resulta interesante cotejar *Prot.* 330e3-331a1, donde la semántica del verbo se precisa como “oír una parte de lo dicho (y otra no)” gracias a su aparición junto a κατακούω y a ἀκούω en la misma oración.

²⁰ Término medio que en *EE* 1231b24-26 se denominará genéricamente πραότης (“tranquilidad” o “mansedumbre”).

²¹ En *EN* 1105b26-1106a1 ya se había afirmado algo similar: “en relación con encolerizarse, somos malos si lo hacemos excesiva o débilmente, pero buenos si lo hacemos mesuradamente. [...] Ni el que siente temor ni el encolerizado son elogiados, ni se censura al que se encoleriza sin más, sino a quien lo hace de cierto modo”.

²² Aunque cf. Nussbaum (2018), pp. 9 y 18).

“esclavo”. En función de las repetidas analogías que ejemplifican el vínculo entre λόγος y θυμός como amo y esclavo respectivamente, en la última parte de mi trabajo propongo invertir los conceptos y aplicar lo dicho sobre amo y esclavo en *Política I* a razón y cólera respectivamente.

b) La emoción esclava

En *Política I*, 3-7 Aristóteles analiza la esclavitud como parte componente de la casa.²³ Al igual que el alma, la casa tiene dos partes: libres y esclavos (1253b3). Los sucesivos modos de caracterizar al esclavo ponen el énfasis en su pasividad o instrumentalidad: se trata de un “instrumento animado” (ἔμψυχον ὄργανον, 1253b18) o “cierta clase de posesión animada” (κτῆμά τι ἔμψυχον, 1253b32). Esto significa que, a diferencia de los instrumentos o posesiones inanimados, los esclavos pueden realizar su función por sí mismos. Pero ello no quiere decir que se den a sí mismos las metas de su función: aun cuando tengan independencia funcional –que la lanzadera no tiene, pues no puede tejer sola– no dejan de ser instrumentos y, en tanto tales, carentes de sentido sin alguien que los oriente.²⁴ La tensión con la definición de “ser humano” de los capítulos precedentes se agudiza cuando Aristóteles señala que el esclavo no es dueño de sí mismo por naturaleza, sino de otro, pues, aun siendo humano, es una posesión (κτῆμα, 1254a14-17).²⁵ En cuanto al vínculo entre amo y esclavo, se enmarca en la regla general según la cual en toda unidad común compuesta de múltiples elementos existen lo que gobierna y lo gobernado (τὸ ἄρχον

²³ Aunque obvio, no quiero dejar de aclarar que el análisis de la esclavitud que sigue no responde sino al objetivo del presente trabajo: capitalizar inversamente la analogía que se hace en los textos éticos. De más está decir que el concepto aristotélico de esclavitud merece un estudio particular aparte.

²⁴ El ejemplo aristotélico es el del capitán del barco, que se sirve tanto de instrumentos inanimados (timón) como animados (vigía). Que el timón necesite del capitán para ejercer su función (sc. torcer el rumbo de la nave) y el vigía no (puede vigilar el horizonte por sí mismo), no quita que ambos, timón y vigía, necesiten por igual del capitán para orientar dicha función: hacia dónde girar y hacia dónde mirar.

²⁵ Para esta tensión, cf. Adkins (1970, pp. 211-212).

y τὸ ἀρχόμενον, 1254a28). Lo interesante en este punto es que, si bien esta distinción es natural (1254a31), eso no implica que sea necesaria. Lo natural no es necesario, sino lo mejor o lo más conveniente. Existe en la concepción aristotélica general de la φύσις un hiato entre lo que podríamos denominar “intención” natural y la realización efectiva de tal intención: “la naturaleza a menudo quiere (βούλεται) hacer algo, pero no siempre puede (δύναται)” (1255b3; cf. 1254b26-32). Si bien el esclavo tiene un cuerpo más afín a trabajos físicos y el amo un cuerpo más afín a su tarea intelectual, en los hechos podemos encontrar un amo fornido y un esclavo escualido. De allí que, como decía, lo natural no sea necesario, sino lo mejor o más conveniente.²⁶ Existen, por lo tanto, muchas clases de gobernantes y de gobernados –unos mejores y otros peores (1254a24-25)– y, si bien lo natural es que el alma gobierne al cuerpo, esto solo se da en quienes tienen una composición vital armónica y moralmente virtuosa, pero no en los malvados (μοχθηροί), cuyas almas son gobernadas por sus cuerpos, dando lugar a una situación *contra natura* (παρὰ φύσιν, 1254a38-b2). Lo natural entendido como lo conveniente o lo mejor es lo suficientemente flexible como para que su opuesto sea posible. Entre estas entidades compuestas se halla el ser vivo (ζῷον), cuya alma gobierna al cuerpo y cuya inteligencia (νοῦς) gobierna al deseo (ὄρεξις). Y esto porque es conveniente (συμφέρον) que la parte emocional (τὸ παθητικὸν μορίον) sea gobernada por la parte racional (1254b2-9). Una vez más, que sea conveniente no implica que deba ser así, pues estos vínculos pueden estar invertidos (ἀνάπαλιν, 1254b9).

Trazado este marco general, Aristóteles pasa al caso específico del esclavo natural, cuya diferencia con el libre es análoga a la que existe entre cuerpo y alma o entre animal salvaje y animal humano. Y esto porque, a diferencia del libre –cuya función esencial es una actividad del alma (EN 1097b21 ss.)–, su función es la utilización del cuerpo (Pol. 1252a33; 54b18-25). Ahora bien, ¿qué diferencia al esclavo del buey, cuya función también es la utilización del cuerpo?

²⁶ Cf. Goodey (1999, pp. 213-214) y Frank (2004, p. 92).

Es esclavo por naturaleza el que es capaz de ser de otro (por lo que ciertamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para tenerla (*Pol.* 1254b20-23).

Ni el buey ni el esclavo saben qué es lo que tienen que hacer; tampoco pueden indicárselo a sí mismos. Sin embargo, al buey no puedo decirle o explicarle qué hacer, mientras que al esclavo sí. Y esto porque el esclavo participa de la razón lo suficiente como para poder percibir el mandato lingüístico-racional del amo. Ahora bien, esta caracterización del esclavo surge más bien de su *status* político que de cierta constitución ontológica: me refiero a que el esclavo es un ser humano –difícilmente Aristóteles negaría esto– de modo que el λόγος lo define: “no hablan bien quienes privan de razón a los esclavos” (1260b5-6). Lo que ocurre es que las partes del alma no se constituyen del mismo modo en el libre y en el esclavo, en el varón y en la mujer, en el adulto y en el niño: “las partes del alma están en todos, pero de modo diferente (διαφερόντως)” (1260a10-12). En el caso particular del esclavo, dada su posición en la πόλις –posición que, sobre todo en *Política*, lo define tanto como su λόγος– la parte de razón que le toca es *tanta* (τοσοῦτον) como para poder cumplir con su función política: comprender y obedecer al amo. Entiendo que la palabra clave de este controvertido pasaje –no siempre tenida en cuenta lo suficiente– es τοσοῦτον, pues da cuenta de que existe cierta gradación o diferenciación del λόγος entre los animales humanos. Una vez más: dicha gradación no es ontológica, sino política.²⁷ Aristóteles no está privando de razón al esclavo sin más, sino afirmando que la porción o cantidad (τοσοῦτον) de λόγος que tiene se corresponde con su rol en el todo del que forma parte: percibir el

²⁷ Según Frank, “Aristóteles no usa la naturaleza para determinar las condiciones prepolíticas y necesarias para la política. Por el contrario, trata la naturaleza como un asunto propio de la política” (2004, p. 92, mi trad.; cf. p. 95). Por lo tanto, al decir que carecen de la parte deliberativa, Aristóteles no está diciendo que son esclavos naturales quienes tienen capacidades mentales disminuidas o atrofiadas, algo a todas luces inverosímil, sobre todo cuando en su Atenas contemporánea había más esclavos que libres. Cf. Kraut (2002, pp. 284-285).

mandato del amo.²⁸ Veamos a continuación de qué clase es esta porción de racionalidad, toda vez que se ha dicho explícitamente que el esclavo “no tiene” λόγος.

La percepción (αἰσθάνεσθαι) que el esclavo tiene del λόγος incluye, por supuesto, la audición que, como vimos, es el sentido utilizado por Aristóteles para ilustrar el vínculo entre θυμός y λόγος. El esclavo oye mandatos, pero no puede producirlos, pues no tiene λόγος suficiente (τοσοῦτον) como para hacerlo: “el esclavo carece por completo de la parte deliberativa <del alma>” (1260a12). Dado que, en el contexto del pasaje, Aristóteles se está manejando explícitamente con una psicología bipartita (τὸ λόγον ἔχον y τὸ ἄλογον, 1260a6-7), carecer de la parte deliberativa –políticamente hablando, nuevamente– hace del esclavo un ser que se maneja exclusivamente conforme su irracionalidad. Es decir, no puede generar(se) mandatos. Sin embargo, su irracionalidad es tal que le permite percibirlos. Y esto solo es posible si se asume que Aristóteles se está refiriendo a la irracionalidad del esclavo en términos de lo que más arriba he denominado subparte (i)rracional-emocional del alma. Dicho en otros términos: carecer de la parte racional-deliberativa del alma no implica carecer de toda clase de racionalidad o inteligencia, sin tan solo de la racionalidad deliberativa. Una de las subpartes de la parte irracional del alma, el θυμός, participa de algún modo de la razón, pues la escucha, al igual que el esclavo al amo. Existe, entonces, cierta clase de racionalidad o inteligencia putativas en el esclavo y, como contrapartida, en el θυμός.²⁹ Al carecer de la parte deliberativa, el esclavo –al igual que el θυμός– no actúa racionalmente *stricto sensu*, pero sí en el marco de un mandato racional recibido y percibido. Así, la bivalencia de la parte (i)rracional-emocional del alma del esclavo permite, por un lado, incluirlo dentro de la humanidad, aunque diferenciándolo del hombre

²⁸ En palabras de Pellegrin: “al igual que el resto de los animales, el esclavo obviamente posee la parte vegetativa, sensitiva y móvil del alma; pero también tiene la parte racional, aunque de modo tal que carece de ciertas funciones presentes en el ser humano completo” (2013, p. 103, mi trad.).

²⁹ Cf. Goodey (1999, p. 216).

libre.³⁰ Por otro lado, sirve para echar luz sobre el interrogante central de mi trabajo: interpretar que el θυμός escucha al λόγος tal como un esclavo escucha el mandato del amo.

Coherentemente con lo visto hasta aquí, Aristóteles hace explícita la irracionalidad del esclavo emocional:

Los demás animales prestan servicios no debido a su razón, sino a sus emociones (παθήμασιν), y el uso <que les damos> difiere poco <del que damos a los esclavos> (1254b23-24).

El hecho de que Aristóteles equipare al esclavo con un πάθημα es, creo, razón suficiente para trasladar lo que se dice de él y su vínculo con el amo al θυμός y su vínculo con el λόγος. Podríamos decir, entonces, que el esclavo percibe el λόγος, pero lo ejecuta emocionalmente, es decir: percibe el mandato racional, pero la obediencia no es producto de una decisión –en tanto deseo deliberado–, sino de un impulso emocional.³¹ Y es en esta traslación o traducción de un mandato racional a su ejecución emocional donde reside su escucha parcial, modalizada, distorcionada (παρακούειν). Como vimos, ejecución emocional no implica irracionalidad plena, sino una acción causada por el pensamiento, no propio del esclavo, sino del amo.³² Como se ve, Aristóteles entiende la esclavitud natural conforme las categorías psíquicas mencionadas *supra*, pero aplicadas a su función en la casa y en la ciudad. De modo que no resulta sorprendente afirmar que el vínculo existente entre la percepción de

³⁰ Se puede trabar amistad, por ejemplo, con el esclavo, no en tanto esclavo, sino en tanto ser humano que es (EN 1161b5-6).

³¹ Para Aristóteles, la voluntariedad de la acción emocional es distinta a la de las acciones previamente deliberadas y elegidas, pues las acciones emocionales son voluntarias, pero no elegidas; cf. 1135b10-12; 25-30 y mi análisis detallado en Bieda (2022).

³² De allí que “el esclavo pueda hacer las evaluaciones involucradas en las respuestas emocionales y, por lo tanto, participar mínimamente de la capacidad cognitiva propia de seres humanos” (Fortenbaugh, 1977, p. 136; mi trad.) o “las emociones tienen componentes cognitivos y son parcialmente formadas e informadas por tales elementos” (Sherman, 1991, p. 170; mi trad.).

la orden racional del amo y la ejecución emocional del esclavo es análogo al que existe entre λόγος y θυμός.

En función de lo dicho, Aristóteles puede calificar moralmente el actuar del esclavo (y, por lo tanto, del θυμός), pues, tras escuchar la orden del amo, podemos encontrar esclavos que la cumplen al pie de la letra y esclavos que, como en los ejemplos vistos, se equivocan o la cumplen parcialmente. De allí la posibilidad de un esclavo “virtuoso” (*Pol.* 1260a2-3) y, por lo tanto, de otorgar cierta incumbencia moral a la emocionalidad. Obviamente, al tratarse de un humano que carece de la parte deliberativa del alma, la suya no es la virtud ética *stricto sensu*.³³ Mal puede participar de esta clase de virtud un ser que carece de λόγος deliberativo.³⁴ Análogamente, mal puede considerarse virtuosa en este sentido pleno una acción emocional-colérica desde el momento en que surge de la parte (i)rrracional del alma. Ahora bien, el hecho de que el esclavo pueda percibir el λόγος –y, análogamente, el hecho de que el θυμός pueda escucharlo– permite a Aristóteles hablar de cierta clase de virtud para sus comportamientos, pero no propia, sino tal que le viene *del* amo o, lo que es equivalente, *de* la razón: “como todo ser moral, el esclavo ciertamente somete sus inclinaciones a la regla de la razón, pero las somete a la razón del amo”.³⁵ Así como el pensamiento es causa de las acciones emocionales –y el amo de las acciones del esclavo–, también es causa de la clase o porción de virtud que eventualmente le corresponde:³⁶

³³ “La virtud es una disposición vinculada con la elección, que consistente en un término medio relativo a <un> nosotros, establecido mediante la razón (τῷ λόγῳ), es decir: tal como lo definiría el prudente” (*EN* 1106b36-1107a2). De allí que, en consecuencia, el esclavo no pueda ser feliz (*Pol.* 1280a31-34).

³⁴ De allí que “se engañan sí mismos quienes dicen que virtud es que el alma <sc. toda> sea buena o actuar bien o alguna de esas cosas” (*Pol.* 1260a24-27).

³⁵ Pellegrin (2013, p. 104, mi trad.).

³⁶ A diferencia del Sócrates de *Menón*, Aristóteles considera que la virtud sí se dice de muchas maneras, conforme aquello de lo que se predique: “todos deben participar <de la virtud>, pero no de la misma manera (οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον), sino cuanto sea suficiente a cada quien para la tarea que le es propia. [...] Una es la valentía del que da órdenes y otra la de quien obedece” (*Pol.* 1260a15-17; a23).

<La virtud> del esclavo está en relación con el amo. Establecimos que el esclavo es útil para las cosas necesarias, de modo que es evidente que también necesita de una pequeña virtud (ἀρετῆς μικρᾶς): de tanta como para no abandonar sus funciones ni por indisciplina ni por cobardía. [...] Es manifiesto, entonces, que el amo debe ser responsable (αἴτιον) de tal clase de virtud para el esclavo [...]. Por eso no hablan bien quienes privan de razón a los esclavos y afirman que solo hay que darles órdenes, porque hay que reprender (νουθετητέον) más a los esclavos que a los niños (1260a33-36; b3-7)

Aunque pequeña, la virtud del esclavo viene dada por su eficiencia para cumplir con el mandato del amo, es decir: por su disciplina. Al no ser dueño de sí mismo, al ser puro πάθος, esta pequeña virtud solo puede provenir de su amo, su causa. De allí que al esclavo haya que darle razones y no meras órdenes. Este “dar razones” es mentado por la negativa de su privación (λόγου τοὺς δούλους ἀποστεροῦντες, 1260b5-6), pero también mediante el adjetivo verbal νουθετητέον –cuya etimología significa “poner νοῦς” (νοῦς-τίθημι) en quien no lo tiene–, con el significado de reprender pedagógicamente.³⁷ No se trata, pues, de una reprimenda meramente punitiva –poco sentido tendría, en ese caso, equiparar a los esclavos con los niños– sino tal que busca corregir e instruir en cierto modo a quien escucha. Esta reprimenda-pedagógica del esclavo confirma que su capacidad de percibir el λόγος es dinámica, por cuanto puede modificar su conducta conforme las palabras del amo e, incluso, llegar a participar, como vimos, de cierta clase de virtud. Según he intentado mostrar, esto puede analogarse con el θυμός que oye al λόγος: en el primer apartado del trabajo cité *EN* 1102b13-1103a3, pasaje en el que Aristóteles menciona esta misma reprimenda como prueba de que el θυμός escucha al λόγος y puede ser persuadido por él: “que lo irracional es persuadido de algún modo por la razón lo

³⁷ Recordemos que en *EE* III, 3 uno de los nombres del defecto en relación con la cólera era, precisamente, “ser ἀνόητος”. El amo puede reprender pedagógicamente al esclavo y, así, causar su virtud mediante la persuasión; cf. Cooper (1988, p. 32-34). El aspecto pedagógico de la νουθέτησις puede verse en *Rep.* 399b, donde es puesto a la par de διδαχή.

muestran tanto la reprimenda (νουθέτησις) como toda censura y exhortación” (1102b33-1103a1).

III. Conclusión

En la Introducción propuse enriquecer el modo de comprender la incumbencia moral de las acciones coléricas invirtiendo el recurso aristotélico de ejemplificar su vínculo con la razón sirviéndose del vínculo entre amo y esclavo. Por el contrario, podemos aplicar lo dicho sobre este último vínculo en *Política* I al existente entre la cólera y la razón.

El hecho de que el esclavo participe de algún modo de la virtud, pero no por derecho propio sino a partir del (mandato del) amo, nos permite afirmar la existencia de una moralidad propia del esclavo y, por analogía, de las acciones coléricas. Tal moralidad –que permite a Aristóteles hablar de censura o de reprimenda pedagógica en dicho terreno– no puede equipararse sin más a la de la virtud ética completa, pues no hay elección involucrada, es decir: no hay deseo deliberado. Al igual que el esclavo, el θυμός actúa pero no delibera. Sin embargo, también al igual que el esclavo, la cólera puede o no cumplir con el mandato racional, que percibe y comprende, pero no necesariamente sigue. Y esto porque, tal como el amo y el esclavo comparten el hecho de ser ambos humanos, el λόγος y el θυμός comparten el hecho de formar parte, ambos, de un mismo ser humano, de modo que mal podríamos considerar que lo proveniente del θυμός no forma parte de la esfera de responsabilidad del agente:

¿Acaso nada realizamos voluntariamente entre aquello cuya causa es el apetito o la cólera (θυμός)? ¿O realizamos lo noble voluntariamente y lo vergonzoso involuntariamente? ¿No es ridículo, cuando es uno solo el responsable (ἐνὸς αἰτίου ὄντος)? (EN 1111a27-29).

El hecho de que, como vimos, exista cierta gradación en lo que al vínculo entre la cólera y la razón respecta –tal que hace posible hablar de exceso o defecto de cólera– hace que, por lo tanto, exista

también un término (medio relativo) en el que la cólera (re)acciona conforme las opiniones racionales vinculadas con las circunstancias presentes. Tal como el esclavo que cumple con diligencia y precisión la orden el amo es considerado virtuoso, estaríamos ante un caso de cólera virtuosa, pues la venganza sería tal que corresponde, con la fuerza y objetivos adecuados conforme las disposiciones racionales. Y, también al igual que en el caso del esclavo, no se trataría de una virtud analogable con la que mana de las decisiones deliberadas, sino propia del terreno de la cólera. Existe una virtud esclava, tal como existe una virtud emocional. Y esto porque, así como “esclavo” no significa carente de capacidad de actuar o, incluso, de salirse de la norma prescrita por el amo, del mismo modo “emoción” no implica irracionalidad desenfrenada y caprichosa incapaz de adecuarse a preceptos racionales. Aristóteles encuentra, así, el modo de moralizar toda la cadena humana de participantes de la πόλις y, a la vez, los aspectos no-racionales del alma humana que, por ser también humanos, no dejan de formar parte de una realidad integral y, en definitiva, siempre moral.

Bibliografía

ADKINS, A.W.H. (1970). *From the Many to the One*. London, Constable & company.

BIEDA, E. (2022). La voluntad de la emoción. Cólera y pensamiento en la concepción aristotélica de la voluntariedad práctica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* (en prensa).

<https://revistas.um.es/daimon/libraryFiles/downloadPublic/9661>

BOERI, M. (2007). *Apariencia y realidad en el pensamiento griego*. Buenos Aires, Colihue.

BROADIE, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford, Oxford University Press.

COOPER, J.M. (1988). Some remarks on Aristotle's moral psychology. *The Southern Journal of Philosophy* XXVII, p. 25-42.

COPE, M. & SANDYS, E. (1877), *Aristotle. Rhetoric*, Cambridge University Press.

- DOW, J. (2015). *Passions and persuasion in Aristotle's Rhetoric*. Oxford, Oxford University Press.
- FILLION-LAHILLE, J. (1970). La colère chez Aristote. *Revue des Études Anciennes* LXXII, 1-2, p. 46-79.
- FORTENBAUGH, W.W. (1974). *Aristotle on Emotion*. London, Duckworth.
- FORTENBAUGH, W.W. (1977). Aristotle on Slaves and Women. En: BARNES, J.; SCHOFIELD, M.; SORABJI, R. (eds.). *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*. London, Duckworth.
- FORTENBAUGH, W.W. (2006). *Aristotle's practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden-Boston, Brill.
- FRANK, J. (2004). Citizens, Slaves and Foreigners: Aristotle on Human Nature. *American Political Science Review* XCVIII, 1, pp. 91-104.
- GARDINER, H.N (1919). The Psychology of Affections in Plato and Aristotle. *The Philosophical Review* XXVIII, 1, pp. 1-26
- GOODEY, C.F. (1999). Politics, Nature, and Necessity: Were Aristotle's Slaves Feeble Minded? *Political Theory* XXVII, 2, p. 203-224.
- KNUUTTILA, S. (2004). *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- IRWIN, T. (1999). Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated, with introduction, notes and glossary. Indianapolis, Hackett.
- KRAUT, R. (2002). *Aristotle. Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.
- LORENZ, H. (2009). Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXVII, p. 177-212.
- NUSSBAUM, M. (2018). *La ira y el perdón*. Mexico, FCE.
- PELLEGRIN, P. (2013). Natural slavery. En: DESLAURIERS, M.; DESTRÉE, P. *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 92-116.
- RAMOS-UMAÑA, L. (2022). Filosofía del deseo. Aristóteles y el *thymós*. *Tópicos* LXII, p. 65-95.

ROSSI, G. (2018). The Causal Structure of Emotions in Aristotle: Hylomorphism, Causal Interaction between Mind and Body, and Intentionality. En: BOERI, M. *et. al.* (eds). *Soul and Mind in Greek Thought. Psychological Issues in Plato and Aristotle*, New York, Springer, p. 177-198.

SHERMAN, N. (1991). *The Fabric of Character*. Oxford, Clarendon Press, Oxford.

SIHVOLA, J. (1996). Emotional animals: Do Aristotelian emotions require beliefs? *Apeiron* 29, p. 105-144.

SIMPSON, P.L.P. (2014). *The Great Ethics of Aristotle*. London; New York, Routledge.

Sometido en 21/04/2022 y aprobado para publicación en 21/06/2022



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

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
