

Aristóteles, entre la política y la biología: la dominación del ciudadano varón en la Grecia antigua

Aristotle, between Politics and Biology: Domination by Male Citizen in Ancient Greece

Julián GALLEGO

<https://orcid.org/0000-0002-3394-357X>

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Universidad de Buenos Aires,
Programa de Estudios sobre las Formas de Sociedad y las Configuraciones Estatales
de la Antigüedad, Argentina
julianalejandrogallego@hotmail.com

RESUMEN: Este artículo analiza cómo Aristóteles concibe la dominación del ciudadano varón en la Grecia antigua. Si bien en *Política* el bárbaro como esclavo por naturaleza parece ser lo opuesto del ciudadano, cuando se consideran las obras biológicas de Aristóteles la oposición que se diseña es entre varón y mujer. Este sustrato biológico, que se entrecruza con sus ideas acerca de las relaciones entre cuerpo y alma y materia y forma, se solapa con la dimensión política para derivar en una dominación irreversible del varón sobre la mujer, hecho que no sucede con el esclavo.

PALABRAS CLAVE: Aristóteles, política, biología, ciudadano, dominación

ABSTRACT: This article analyzes how Aristotle conceives domination by male citizen in ancient Greece. Although in *Politics* the barbarian as a slave by nature seems to be the opposite of the citizen, what is perceived when considering Aristotle's biological works is the opposition between male and female. This biological substratum which intersects with his ideas about relationships between body and soul, and matter and form, overlaps with the political sphere leading to an irreversible domination of male over female, which does not happen with the slave.

KEYWORDS: Aristotle, Politics, Biology, Citizen, Domination

RECIBIDO: 22/07/2024 • **ACEPTADO:** 10/09/2024 • **VERSIÓN FINAL:** 28/11/2024

INTRODUCCIÓN

En un breve comentario, Paul Cartledge señalaba con admiración que Aristóteles ha sido para la Grecia antigua el “sistematizador” de todas las ramas del conocimiento entonces reconocidas.¹ Aunque el autor hacía esta observación en relación con el problema de la economía moderna y sus diferencias cualitativas con la *oikonomía* antigua, su apreciación respecto de los campos del saber abarcados por el filósofo resulta enteramente justa. La política y la biología son dos de estas grandes áreas del pensamiento que merecieron la atención metódica de Aristóteles. Ciertamente, no se trata de abordar los variados aspectos que fueron examinados por el Estagirita en las obras que quedan catalogadas dentro de ambas rúbricas, una tarea que por lo demás excede absolutamente la escala de un artículo como el que aquí se presenta. El acotado objetivo de este trabajo es indagar la concepción aristotélica de la dominación del ciudadano varón en la Grecia antigua, a partir de una serie de puntualizaciones suyas acerca de esta figura en lo concerniente tanto a su carácter político, en cuanto ciudadano perteneciente a la comunidad humana *pólis*, como a su carácter biológico, en cuanto macho perteneciente a la especie animal *ánthropos*. En este marco, la propuesta radica en examinar la dominación de la figura aludida a partir de las funciones, las jerarquizaciones y las discriminaciones establecidas en cada uno de estos ámbitos, y de las confirmaciones o invalidaciones que todos estos aspectos encuentran en la intersección de la política y la biología.

ROLES NATURALES Y RELACIONES DE DOMINACIÓN: EL VARÓN, LA MUJER, EL ESCLAVO

En el comienzo de *Política*, cuyo principal objetivo, obviamente, radica en la elucidación de la *pólis*, sus características, su funcionamiento, sus formas concretas y su mejor organización, Aristóteles establece una serie de lineamientos que convocan, a un tiempo, condiciones tanto políticas, éticas y discursivas cuanto biológicas y psíquicas. No sería arriesgado afirmar que en este entrecruzamiento de campos aparece bosquejado un programa intelectual, en el que el pensamiento sobre la *pólis* no podría ser diseñado sino es en relación con la ética, claro está, pero también con la biología, la psicología y, en definitiva, la antropología, conforme al modo en que los griegos concebían estos campos del saber. Este anudamiento, cuya indagación va a implicar la realización de un recorrido por algunos subtemas de varias de las obras fundamentales de Aristóteles, aparece de modo notable en el siguiente pasaje (*Pol.*, 1252a 24-b 9):

¹ Cartledge 2002, p. 157.

Si uno observa desde su origen la evolución de las cosas, también en esta cuestión, como en las demás, podrá obtener la visión más perfecta. En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación (y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas; es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo), y el que manda por naturaleza y el súbdito, para su seguridad. En efecto, el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor por naturaleza, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas es súbdito y esclavo por naturaleza; por eso al señor y al esclavo interesa lo mismo. [1252b] Así pues, por naturaleza está establecida una diferencia entre la hembra y el esclavo (la naturaleza no hace nada con mezquindad, como los forjadores el cuchillo de Delfos, sino cada cosa para un solo fin. Así como cada órgano puede cumplir mejor su función, si sirve no para muchas sino para una sola). Pero entre los bárbaros, la hembra y el esclavo tienen la misma posición, y la causa de ello es que no tienen el elemento gobernante por naturaleza, sino que su comunidad resulta de esclavo y esclava. Por eso dicen los poetas: “justo es que los helenos manden sobre los bárbaros”,² entendiéndose que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza.³

La secuencia del razonamiento aristotélico muestra, en primer lugar, que se están clasificando posiciones relativas dentro de la humanidad, como es lógico tratándose de la *pólis*, a la que explícitamente se distingue del resto de animales y plantas. Los emparejamientos macho y hembra, por un lado, y jefe y súbdito, por otro, necesarios para la reproducción y la preservación, respectivamente, ponen de relieve que tales roles concebidos como naturales delimitan por sí mismos relaciones de dominación. Si bien el pasaje sólo parece destacar este punto con respecto al jefe y amo que por su inteligencia manda sobre el súbdito y esclavo, que sólo puede aportar la fuerza corporal, los intentos de distinguir por naturaleza a la hembra del esclavo sólo parecen

² Cf. E., *IA*, 1400: βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκόσ, ἀλλ' οὐ βαρβάρους. Edición Diggle 1994.

³ Εἰ δὴ τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, [25] ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν. ἀνάγκη δὴ πρῶτον συνδυάζεσθαι τοὺς ἄνευ ἀλλήλων μὴ δυναμένους εἶναι, οἷον θῆλυ μὲν καὶ ἄρρεν τῆς γενέσεως ἕνεκεν (καὶ τοῦτο οὐκ ἐκ προαιρέσεως, ἀλλ' ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι, [30] οἷον αὐτό, τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον), ἄρχον δὲ καὶ ἀρχόμενον φύσει, διὰ τὴν σωτηρίαν. τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπότην φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον [ταῦτα] τῷ σώματι πονεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δούλον· διὸ δεσπότην καὶ δούλῳ ταῦτο συμφέρει. φύσει μὲν [1252β] οὖν διώριστα τὸ θῆλυ καὶ τὸ δούλον (οὐθὲν γὰρ ἡ φύσις ποιεῖ τοιοῦτον οἷον οἱ χαλκοτύποι τὴν Δελφικὴν μάχαιραν, πενιχρῶς, ἀλλ' ἐν πρὸς ἐν· οὕτω γὰρ ἂν ἀποτελοῖτο κάλλιστα τῶν ὀργάνων ἕκαστον, μὴ πολλοῖς ἔργοις ἄλλ' ἐνὶ [5] δουλεύον· ἐν δὲ τοῖς βαρβάροις τὸ θῆλυ καὶ τὸ δούλον τὴν αὐτὴν ἔχει τάξιν. αἴτιον δ' ὅτι τὸ φύσει ἄρχον οὐκ ἔχουσιν, ἀλλὰ γίνεται ἡ κοινωνία αὐτῶν δούλης καὶ δούλου. διὸ φασιν οἱ ποιηταὶ “βαρβάρων δ' Ἑλληνας ἄρχειν εἰκόσ”, ὡς ταῦτο φύσει βάρβαρον καὶ δούλον ὄν. Traducción García Valdés 1988, también se ha consultado a Marias & Araujo 1970; edición Ross 1907.

reafirmar dos cuestiones: cada uno es un instrumento que debe cumplir una única función, que es distinta en cada caso, es decir, debe servir (*δουλεῖον*) de un modo específico; esto no se cumple entre los bárbaros porque hembra y esclavo tienen la misma posición. El problema radica en que entre éstos no existe el jefe por naturaleza, de manera que al no haber nadie que aporte la inteligencia sólo queda la instrumentalidad corporal; ambas posiciones ya no se distinguen entre sí y por eso se trata de una comunidad compuesta por esclava y esclavo, lo cual justifica que los griegos manden sobre los bárbaros y que éstos sean esclavos por naturaleza.⁴

La diferencia entre la capacidad mental de organización o *diánoia* del amo y la potencia física de ejecución o *sóma* del esclavo introduce una distinción que remite a las conceptualizaciones de *Acerca del alma*, que se tendrá la oportunidad de analizar más adelante, cuestión que también se predica de la relación entre macho y hembra. Mientras tanto cabe retener un punto que aparece implícito en el razonamiento: si toda la comunidad bárbara deviene esclava es no sólo porque hembra y esclavo no se distinguen entre sí, sino sobre todo porque tampoco opera la distinción entre macho y hembra, que devienen esclavo y esclava en la medida en que carecen de quien sepa mandar. De este modo, se puede percibir que la supuesta diferenciación biológica entre macho y hembra en función de su emparejamiento para la reproducción, como ocurre con las demás especies animales y vegetales, contiene en sí misma una sobredeterminación política: al igual que en la preservación, también en la reproducción humana el macho tiene el mando. Cuando esto no sucede, la distinción macho y hembra da paso a la esclavitud de uno y otra.

La discriminación establecida por naturaleza entre hembra y esclavo y la que existe entre griego y bárbaro, por la cual aquél manda y éste es esclavo por naturaleza, se insertan en una dilucidación que en lo inmediato conduce a Aristóteles a la delimitación del *oikos*, del cual se ocupa en el libro I de *Política*, entendiéndolo como una forma de comunidad cuyo punto de partida se halla precisamente en los vínculos entre macho y hembra y entre amo y esclavo. En el desarrollo de su argumentación el filósofo introduce una serie de tópicos, algunos tratados con más detalle y otros apenas menciona-

⁴ Sobre este pasaje y las consecuencias que se extraen del mismo, véase Lockwood 2021, pp. 469-474. En la medida en que las funciones específicas de mujeres y esclavos se cumplan de acuerdo con los roles respectivos que naturalmente les corresponden, ciertamente bajo el mando de los hombres libres, Aristóteles les reconoce la posesión de virtud y capacidad de deliberación, pero siempre en cuanto subordinados. Sobre las cuestiones que suscita esta concepción del lugar de mujeres y esclavos, con abordajes de la teoría aristotélica de esclavitud natural, véase Fortenbaugh 1975, pp. 53-61, y 1977, con los desarrollos de Deslauriers 2003 y el completo análisis de Parker 2012; asimismo Karbowski 2012, 2014 y 2019, pp. 230-237; Veloso 2013; Trott 2014, pp. 175-201. Cf. supra.

dos. El *oikos* se concibe como una comunidad que por naturaleza satisface las necesidades cotidianas, cuyos miembros se definen como los criados con un mismo alimento (1252b 12-15).⁵ Se puede entender como una ampliación de esta elucidación el hecho de que el filósofo también proponga que el *oikos* se compone de libres y esclavos, tras lo cual a su vez distingue una serie de partes entre las que se configuran relaciones específicas: entre el amo y el esclavo (δεσπότης καὶ δοῦλος), a la que llama heril (δεσποτική); entre el esposo y la esposa (πόσις καὶ ἄλοχος), sin nombre propio pero a la que denomina conyugal (γαμική), ya que se trata de la unión de una mujer y un hombre (ἢ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις); entre el padre y la descendencia (πατὴρ καὶ τέκνα), que también carece de denominación y a la que por comodidad designa “criadora de prole” (τεκνοποιητική) (1253b 1-11).

Estas son, claro está, relaciones jerárquicas y de dominación que el filósofo aborda al indicar que el amo debe saber servirse y hacer uso de los esclavos ordenando lo que éstos deben saber hacer (1255b 31-35). Este poder del amo remite a una de las tres relaciones configuradas dentro del *oikos*, estando las otras dos formas de mando dirigidas a los libres, la llamada paterna (πατρική), que remplace la noción de “criadora de prole” y la conyugal; en este último caso, la mujer es gobernada cívica o políticamente (πολιτικῶς), mientras que la descendencia es gobernada monárquicamente (βασιλικῶς) (1259a 37-41). Pero Aristóteles no avanza mucho más en el análisis de las formas en que se organiza el mando de los libres dentro del *oikos*,⁶ salvo por las consideraciones introducidas previamente que subrayan sin ambages que el hombre es por naturaleza quien rige sobre mujer, prole y esclavos (1252b 10-23), concepción que el filósofo pone bajo la autoridad de Hesíodo (*Trabajos y días*, 405): “Hazte una casa primero, una mujer y un buey de trabajo”,⁷ y la de Homero (*Odisea*, 9, 114-115): “Cada uno prescriba sus leyes para hijos y esposas”.⁸

EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD: NATURALEZA Y LEGALIDAD

El punto que sí tiene un desarrollo más extenso es la así llamada teoría aristotélica de la esclavitud,⁹ a partir de determinados pasajes del libro I de

⁵ Véanse Gallant 1991, pp. 11-15, y Pomeroy 1994, pp. 41-45; cf. Gallego 2009, pp. 32-33, 54-57, 192-196, y 2017, pp. 204-208, con más precisiones sobre la perspectiva aristotélica respecto del *oikos*.

⁶ Cf. Millett 2007, pp. 182-183.

⁷ οἶκον μὲν πρότιστα γυναικὰ τε βοῦν τ' ἀροτῆρα. Texto y traducción Vianello de Córdoba 1979.

⁸ θεμιστεύει δὲ ἕκαστος παίδων ἢ δ' ἀλόχων. Texto y traducción Tapia Zúñiga 2013.

⁹ Este análisis aristotélico ha sido visto como un argumento casi de pasada, duBois 2003, p. 189. Pero, con diferencias y matices, muchos estudiosos encuentran en los planteamientos de

Política como el citado al inicio de este artículo, que descansa sobre la noción de esclavo por naturaleza como una condición inherente al bárbaro, que se distingue del esclavo por ley porque este último caso puede incluir a individuos que por naturaleza no merecerían hallarse en esa situación.¹⁰ Para hacernos una idea más acabada del problema debemos tratar de comprender cuál es el asunto que Aristóteles está poniendo en discusión al establecer la sugestiva diferencia entre esclavo por naturaleza y esclavo por ley: “Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario [a la tesis de la esclavitud natural] tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavo y de esclavitud en virtud de una ley y esa ley es un cierto acuerdo, según el cual las conquistas de guerra son de los vencedores” (*Pol.*, 1255a 3-7).¹¹

Tal concepción quizás sea una concesión del filósofo a aquellos que sostienen la tesis contraria a su idea de que existen quienes por naturaleza están destinados a ser esclavos.¹² Según Aristóteles, esta visión antagonista a su teoría sostiene que el dominio (τὸ δεσπόζειν) no es natural, puesto que es por convención que las personas que no tienen ninguna diferencia natural son transformadas en esclavos y hombres libres, respectivamente; además, es injusta debido al uso de la violencia (1253b 20-23). Sin embargo, el filósofo admite la posibilidad de esclavos por ley cuyo origen radicaría en las contingencias suscitadas por la guerra.¹³ En este punto es plausible que

Aristóteles los esbozos de una teoría de la esclavitud. Para el desarrollo de las ideas que aquí se presentan se han consultado los siguientes trabajos: O’Neil 1953; Goldschmidt 1973; Mactoux 1980, pp. 177-213; Pellegrin 1982; Smith 1983; Lévy 1989; Schofield 1990; Brunt 1993; Schürtrumpf 1993; Dobbs 1994; Bentley 1999. Recientemente, véanse las puntualizaciones realizadas por Ward 2002, pp. 23-28; Fortenbaugh 2006, pp. 249-263, y Karbowski 2013, así como la síntesis de Pellegrin 2013. Véanse asimismo las publicaciones citadas en las notas 4 y 48. Cf. Gallego 2005/2006, con bibliografía previa.

¹⁰ Tomando en cuenta esto último, Aristóteles debería haber brindado un encuadre preciso de la noción de esclavo por ley. No obstante, en un sistemático análisis al respecto, Garnsey 1996, pp. 107-127, no otorga ningún lugar al asunto; y quizás sea inútil que lo tenga, puesto que la teoría aristotélica de la esclavitud descansa sobre la noción del esclavo por naturaleza, aun cuando este juicio presente diversos inconvenientes de distinta índole. El autor es claro al exponer los inconvenientes de la teoría de la esclavitud natural, y también lo es en cuanto a que, según su perspectiva, dicha teoría constituye la base de la concepción aristotélica.

¹¹ Ὅτι δὲ καὶ οἱ τάναντία φάσκοντες τρόπον τινὰ λέγουσιν ὀρθῶς, οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. διχῶς γὰρ λέγεται τὸ δουλεῦν [5] καὶ ὁ δοῦλος. ἔστι γάρ τις καὶ κατὰ νόμον δοῦλος καὶ δουλεύων· ὁ γὰρ νόμος ὁμολογία τις ἔστιν ἐν ᾧ τὰ κατὰ πόλεμον κρατούμενα τῶν κρατούντων εἶναι φασιν.

¹² Finley 1980, p. 120, pensaba que era dificultoso identificar a los oponentes a la esclavitud natural y sólo mencionaba a Eurípides como uno de los reconocidos antagonistas. Sobre el poeta trágico véase el ya clásico abordaje de Synodinou 1977. El estudio de Cambiano 1987 sigue siendo uno de los análisis más completos y elaborados acerca del tema de los opositores aludidos por Aristóteles. Para breves análisis sobre Alcidas, Antífonte, Filemón y Licofrón como los señalados implícitamente por el filósofo, véanse Brunt 1993, p. 351, y Raaflaub 2003, p. 170.

¹³ Mactoux 1980, p. 180, explica las consecuencias de distinguir entre esclavitud natural y esclavitud legal y sostiene que esta última pertenece al dominio de lo vivido.

Aristóteles está transmitiendo no sólo una discusión intelectual sino también cierta aversión a la posibilidad de que se conviertan en esclavos aquellos que, según su propia teoría, deberían ser naturalmente las personas destinadas a ejercer el mando (*Pol.*, 1255a 21-32):

Algunos, ateniéndose enteramente, según creen, a una cierta noción de justicia (puesto que la ley es algo justo), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues se acepta que la causa de las guerras puede no ser justa, y de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud. De lo contrario sucederá que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos, si por accidente son apresados y vendidos. Por eso los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, pero sí a los bárbaros. Si bien, cuando dicen eso, no pretenden referirse a otra cosa que a esa noción de esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; pues es necesario admitir que unos son esclavos en todas partes y otros no lo son en ninguna.¹⁴

Otro pasaje muy citado,¹⁵ en el que Aristóteles esquematiza las diferencias entre griegos y no griegos a partir de un determinismo geográfico y climático, puede ser el encuadre para esta preocupación del filósofo (*Pol.*, 1327b 23-36).¹⁶ Lo que se postula es un modelo simétrico en el que el *gēnos* griego ocupa un lugar intermedio entre los pueblos de Europa y de las

¹⁴ ὅλως δ' ἀντεχόμενοι τινες, ὡς οἴονται, δίκαιου τινός (ὁ γὰρ νόμος δίκαιόν τι) τὴν κατὰ πόλεμον δουλείαν τιθέασι δίκαιαν, ἅμα δ' οὐ φασιν· τὴν τε γὰρ ἀρχὴν ἐνδέχεται μὴ [25] δίκαιαν εἶναι τῶν πολέμων, καὶ τὸν ἀνάξιον δουλεύειν οὐδαμῶς ἂν φαίη τις δοῦλον εἶναι· εἰ δὲ μὴ, συμβήσεται τοῖς εὐγενεστάτους εἶναι δοκοῦντας δούλους εἶναι καὶ ἐκ δούλων, ἐὰν συμβῆ πραθῆναι ληφθέντας. διόπερ αὐτοὺς οὐ βούλονται λέγειν δούλους, ἀλλὰ τοὺς βαρβάρους· καίτοι ὅταν τοῦτο [30] λέγωσιν, οὐθὲν ἄλλο ζητοῦσιν ἢ τὸ φύσει δοῦλον ὅπερ ἐξ ἀρχῆς εἶπομεν· ἀνάγκη γὰρ εἶναι τινὰς φάσαι τοὺς μὲν πανταχοῦ δούλους τοὺς δ' οὐδαμοῦ.

¹⁵ Sobre este pasaje, véanse Leunissen 2017, pp. 45-48, y Lockwood 2021, pp. 476-480.

¹⁶ “Los que habitan en lugares fríos y en Europa están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y de técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política o incapacitados para mandar a sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. En cuanto a la raza helénica, de igual forma que ocupa un lugar intermedio, así participa de las características de ambos grupos, pues es a la vez valiente e inteligente. Por ello vive libre y es la mejor gobernada y la más capacitada para gobernar a todos si alcanzara la unidad política. La misma diversidad se encuentra también en los pueblos griegos comparados entre sí: unos tienen una naturaleza unilateral; otros tienen combinadas esas dos facultades” (τὰ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ψυχροῖς τόποις ἔθνη καὶ τὰ περὶ τὴν Εὐρώπην θυμοῦ μὲν ἐστὶ πλήρη, διανοίας [25] δὲ ἐνδεέστερα καὶ τέχνης, διόπερ ἐλεύθερα μὲν διατελεῖ μᾶλλον, ἀπολίτευτα δὲ καὶ τῶν πλησίον ἄρχειν οὐ δυνάμενα· τὰ δὲ περὶ τὴν Ἀσίαν διανοητικὰ μὲν καὶ τεχνικὰ τὴν ψυχὴν, ἄθυμα δέ, διόπερ ἀρχόμενα καὶ δουλεύοντα διατελεῖ· τὸ δὲ τῶν Ἑλλήνων γένος, ὡς περ μεσεῦει κατὰ [30] τοὺς τόπους, οὕτως ἀμφοῖν μετέχει· καὶ γὰρ ἔνθυμον καὶ διανοητικόν ἐστιν· διόπερ ἐλεύθερόν τε διατελεῖ καὶ βέλτιστα πολιτευόμενον καὶ δυνάμενον ἄρχειν πάντων, μιᾶς τυγχάνον πολιτείας· τὴν αὐτὴν δ' ἔχει διαφορὰν καὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων ἔθνη πρὸς ἄλληλα· τὰ μὲν γὰρ ἔχει [35] τὴν φύσιν μονόκωλον, τὰ δὲ εὐ κέκραται πρὸς ἀμφοτέρας τὰς δυνάμεις ταύτας).

regiones frías, llenos de *thymós* pero carentes de *diánoia*, y los pueblos de la cálida Asia, que poseen el temperamento exactamente opuesto. Por su posición intermedia, los griegos participan de ambas características de forma equilibrada. Pero tan pronto como los aspectos inherentes a los europeos los hacen libres, la condición de esclavitud recae de manera determinista sobre los habitantes de Asia.¹⁷ Esta clasificación aristotélica supone las nociones de *phýsis* y *nómos* con una implicación causal de la primera sobre la segunda (*διόπερ* se repite tres veces en el pasaje citado), y conlleva una justificación de la superioridad de los griegos, en particular sobre los asiáticos. Se trata, evidentemente, de una idea que concuerda con la teoría de la esclavitud natural, según la cual bárbaro y esclavo son iguales por naturaleza, como ya se ha visto.¹⁸ Aunque el filósofo también señala la presencia de pueblos griegos que, comparados entre sí, tienen una naturaleza unilateral en la que predomina el coraje o la inteligencia, mientras que otros combinan adecuadamente ambas capacidades. Esto supone que el rasgo típico de los pueblos no griegos con un temperamento unilateral también se encuentre presente entre los propios griegos, o al menos en una parte de ellos.

Ciertamente, Aristóteles no piensa que la esclavitud natural se dé automáticamente sino como efecto de un acto de fuerza como la guerra, en cuyo caso se trata de una guerra justa por naturaleza que opera como un arte adquisitivo natural usado para someter a los pueblos que han nacido para ser dominados, pero no quieren serlo (*Pol.*, 1256b 23-26). Peter Garnsey ve en esta idea la creencia en una condición subhumana de quienes por naturaleza no forman parte de la *pólis*, condición que se relaciona con la esclavitud natural.¹⁹ En contraste, cabe apuntar que esta subhumanidad no se corresponde con la posibilidad destacada en *Ética a Nicómaco* (1161a 32-b 8), donde se conjetura la existencia de un vínculo de amistad con el esclavo, pero no en tanto que tal sino como hombre. El esclavo en cuanto tal es un

¹⁷ Cabe señalar que el corolario del pasaje podría vincularse, en términos de su concreción histórica, con el proyecto de una organización unificada derivada de una hegemonía macedonia, lo cual indicaría al mismo tiempo la posibilidad de que los griegos se conviertan en lo que Vlassopoulos 2015, pp. 10-13, denomina una comunidad étnica, y no sólo una colectividad. Pero también es plausible pensar que se tratara simplemente de una referencia al deseo de Aristóteles de que todas las *póleis* estuvieran organizadas de la misma manera, con el mismo tipo de *politeía*, siguiendo los criterios de la mejor organización política posible; cf. Schütrumpf 2005, pp. 338-343.

¹⁸ Cf. Arist., *Pol.*, 1252b 5-9, 1255a 28-32, 1285a 16-22, 1329a 22-27, 1330a 25-29. Como planteaba Finley 1980, p. 118, este tipo de visiones guarda relación con el racismo implicado en la propia ecuación esclavo-extranjero, cuyos términos ideológicos comunes giraban invariablemente en torno a los bárbaros. Para un estudio de la teoría de la esclavitud natural en relación con el determinismo medioambiental, véase Heath 2008, asimismo Kamtekar 2016 y, en especial, El Nabolsy 2019, que desarrolla la interesante idea de una “proto-racialización” en el planteamiento aristotélico de la esclavitud natural.

¹⁹ Garnsey 1996, p. 113.

instrumento animado (ἔμψυχον ὄργανον), y por consiguiente un ser asocial. Pero como hombre tendría la capacidad potencial de ser partícipe de una ley o una convención, esto es, formar parte de una sociedad que lo habilitaría para tener lazos de amistad.²⁰

Lo que se estaría describiendo en este caso sería la esclavitud por ley: quienes se reconocen entre sí como hombres y despliegan lazos amistosos se incluyen bajo las condiciones instituidas por un pacto que los equipara; pero considerados como amos y esclavos nunca podrían gozar de un vínculo de amistad; por ende, la amistad sólo sería posible dentro del marco de un acuerdo mutuo e igualitario. En estas circunstancias, uno puede ser esclavo de otro no en virtud de la naturaleza de cada cual sino de la ley y la fuerza física a través de las cuales uno somete a otro. Cabe observar que este razonamiento es similar, pero con una consecuencia inversa, a aquel por el cual entre los bárbaros todos devienen esclavos, en la medida en que carecen de quien sepa mandarlos; en este caso, por tratarse de aquellos que estarían naturalmente dotados para el gobierno, se reconocerían como semejantes mediante la *philia*, y viceversa: la *philia* permitiría la configuración de relaciones de semejanza. Ante estas inconsistencias, Peter Garnsey ha tratado de hallar una explicación en la temporalidad del desarrollo del pensamiento de Aristóteles sobre la esclavitud: *Ética a Nicómaco* dataría de una época anterior a *Política*, cuando el filósofo aún no había elaborado su teoría de la esclavitud natural.²¹ Pero, según el argumento que aquí se postula, se trata en realidad de una interferencia entre la dimensión biológica y la dimensión política dentro de cuyos límites Aristóteles lleva a cabo la delimitación de la humanidad. En efecto, así como el emparejamiento entre varón y mujer en

²⁰ “Porque en las condiciones en que no tienen nada en común el gobernante y el gobernado, tampoco tienen amistad. Tampoco justicia, sino que sucede como entre un artesano y su herramienta, o el alma y el cuerpo (y el dueño con el esclavo): todos ellos se ven beneficiados por quienes los utilizan, pero no hay amistad ni justicia para con los inanimados. Ni para con un caballo o un buey, ni con un esclavo en tanto que esclavo, pues no tienen nada en común: el esclavo es una herramienta dotada de vida, y la herramienta un esclavo sin vida. Por ende, en tanto que esclavo no es posible la amistad con él, pero sí en tanto que hombre. Y es que parece que todo hombre tiene alguna relación de justicia con todo aquel que es capaz de participar de la ley y la convención; y, por tanto, de amistad en la medida en que es hombre” (ἐν οἷς γὰρ μηδὲν κοινόν ἐστι τῷ ἄρχοντι καὶ ἀρχομένῳ, οὐδὲ φιλία· οὐδὲ γὰρ δίκαιον· οἷον τεχνίτη πρὸς ὄργανον καὶ [35] ψυχῆ πρὸς σῶμα καὶ δεσπότη πρὸς δοῦλον· ὠφελεῖται [1161β] μὲν γὰρ πάντα ταῦτα ὑπὸ τῶν χρωμένων, φιλία δ’ οὐκ ἐστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ’ οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ἢ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ’ ὄργανον ἄψυχος [5] δοῦλος. ἢ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἐστι φιλία πρὸς αὐτόν, ἢ δ’ ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλία δὴ, καθ’ ὅσον ἄνθρωπος). Traducción Calvo Martínez 2001, también se ha consultado a Araujo & Marías 1949; edición Bywater 1894.

²¹ Garnsey 1996, pp. 124-126. Sobre estas inconsistencias, véase Ross 2008; cf. Lockwood 2007; Rodrigue 2020.

función de la reproducción biológica ya contiene un aspecto de dominación política, así también el pacto convencional entre varón y varón se asienta en una semejanza que trasciende la dimensión política otorgándole implícitamente un lugar a la similitud biológica.²²

DETERMINACIONES BIOLÓGICAS Y RELACIONES POLÍTICAS:
LA DOMINACIÓN MASCULINA

Conforme a la línea de reflexión que ha quedado esbozada, se sostiene que la condición humana queda adscrita a un fundamento biológico que opera como apoyatura de las relaciones políticas. En efecto, al analizar el funcionamiento de estas últimas, Aristóteles toma en consideración la existencia de un sustrato humano genérico que, en última instancia, remite tácitamente al género masculino como totalización de la especie, definido discursivamente a partir de las determinaciones biológicas, según la manera en que éstas son concebidas por el filósofo. Pero, aunque implícitas, estas remisiones no ocurren sin consecuencias para la coherencia de sus propuestas acerca de la dominación. Aun cuando el filósofo esgrima variados argumentos para justificar la idea de esclavitud por naturaleza, la sola distinción entre ésta y la esclavitud por ley no resulta suficiente para establecer diferencias

²² Aun cuando Fisher 1993, pp. 89-90, descarte que la discusión de Aristóteles con quienes se oponen a la teoría de la esclavitud natural tenga por interlocutor a Antifonte, no obstante, como reconoce Garnsey 1996, pp. 76-77, en la disyunción entre la formulación de *Ética a Nicómaco* y la que se encuentra en *Política* parece haber un eco de los argumentos planteados por Antiphon Soph. DK 87 B 44, *Sobre la verdad*, fr. 1 B, col. II: “En este aspecto nos comportamos como bárbaros los unos con los otros, puesto que por nacimiento somos todos naturalmente iguales en todo, tanto bárbaros como griegos. Y es posible observar que las cosas por naturaleza... necesarias a todos los hombres... Ninguno de nosotros ha sido distinguido como bárbaro ni como griego” (ἐν τ[ο]ύτῳ οὖν πρὸς ἀλλήλους βεβαρβαρώμεθα· ἐπεὶ φύσει γε πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκ[α]μεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι. σκοπεῖν δ[ὲ] παρέχει τὰ τῶν φύσει... ἀναγκαί[ων] πᾶσιν ἀν[θρώ]ποις· π... τε κατὰ τ... δύνα... καὶ ἐν... τοις οὔτε β[άρβα]ρος ἀφώρι[σται] ἡμῶν οἰῦδεις] οὔτε Ἕλλην). Traducción Melero Bellido 1996, con modificaciones; edición Pendrick 2002. Véanse Cambiano 1987, pp. 30-32, 37, y Brunt 1993, pp. 345, 351-354, quienes remiten a la concepción de Antifonte sobre la similitud entre griegos y bárbaros según el fragmento citado. Por su parte, Burns 2003 propone rastrear el origen sofístico de la noción de ley natural buscando a los opositores a la esclavitud natural en *Retórica* de Aristóteles, comenzando por Alcidas; véase Arist., *Rh.*, 1373b 18-18a: “Y como también lo dice Alcidas en su *Meseniaco*: *libres dejó Dios a todos, a nadie hizo esclavo la naturaleza*” (καὶ ὡς ἐν τῷ Μεσηνιακῷ λέγει Ἀλκιδάμας, “ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν”). Traducción Racionero 1994c, también se ha consultado a Tovar 1953; edición Ross 1959. Tanto la traducción como la edición citadas reponen el texto de Alcidas a partir de un escolio a este pasaje; cf. Baiter & Sauppe 1845-1850, vol. 1, p. 154. Sobre la posible perspectiva de Alcidas y su contexto histórico, véase Gallego 2008, pp. 411-412. Recientemente, Montoya Rubio 2014, p. 174, cf. pp. 166-167, 171, con interesantes argumentos, ha identificado a los cínicos como los oponentes a la esclavitud aludidos por Aristóteles.

definitivas entre un tipo de esclavitud y otro; porque a menudo, concede Aristóteles, hay esclavos semejantes a los hombres libres por sus cuerpos o sus almas: “La naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política (ésta se encuentra dividida en actividad de guerra y de paz). Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas” (*Pol.*, 1254b 27-34).²³

Se volverá en breve al problema de los lazos entre cuerpo y alma. Por ahora, cabe retener que Aristóteles parece estar haciendo lugar aquí a un punto que adquiere precisión en sus observaciones biológicas, en la medida en que, según *Historia de los animales* (e. g. 486a 17-21, 545b 26-31), los exponentes del género humano (ἄνθρωπος) no presentan en este plano diferencias fundamentales.²⁴ Por ende, en términos biológicos el esclavo por naturaleza no puede distinguirse del esclavo por ley, teniendo entonces que apelar a la procedencia social, idiomática y étnica para establecer la discriminación, esto es, la pertenencia o no a la *pólis*, a la lengua griega y al *génos* helénico. Pero, en el plano de las determinaciones biológicas, Aristóteles sólo traza una clara distinción en el género humano entre lo femenino y lo masculino (*HA*, 608a 21-35):

En todos los géneros en los que existe la hembra y el macho la naturaleza ha establecido de una manera prácticamente igual una diferencia entre el carácter de las hembras y el de los machos. Ello es especialmente visible en el caso de las personas, de los animales de gran tamaño y de los cuadrúpedos vivíparos. En efecto, el carácter de las hembras es más dulce, se amansa más pronto, admite más las caricias y es más apto para el aprendizaje. [...] Todas las hembras tienen menos coraje que los machos, excepto en el caso de los osos y de los leopardos.²⁵

El modo aparentemente empírico en que Aristóteles constata las diferencias de conducta entre hembras y machos, que surgirían de sus respecti-

²³ βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς [30] τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διηρημένος εἰς τὴν πολεμικὴν χρεῖαν καὶ τὴν εἰρηνικὴν), συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς.

²⁴ Cf. Cambiano 1987, pp. 28-29.

²⁵ ἐν πᾶσι δ' ὅσοις ἐστὶ γένεσι τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν, σχεδὸν ἡ φύσις ὁμοίως διέστησε τὸ ἦθος τῶν θηλειῶν πρὸς τὸ τῶν ἀρρένων. μάλιστα δὲ φανερόν ἐπὶ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν μέγεθος [25] ἐχόντων καὶ τῶν ζωοτόκων τετραπόδων. μαλακώτερον γὰρ τὸ ἦθος ἐστὶ τῶν θηλειῶν, καὶ τιθασσεύεται θῶτον, καὶ προσίεται τὰς χεῖρας μᾶλλον, καὶ μαθητικώτερον. [...] ἀθυμότερα δὲ τὰ θήλεα πάντα τῶν ἀρρένων πλὴν ἄρκτος καὶ πάρδαλις· τούτων δ' ἡ θήλεια [35] δοκεῖ εἶναι ἀνδρειότερα. Traducción Vara Donado 1990, con leves modificaciones; también se ha consultado Pallí Bonet 1992; edición Balme 2002.

vos caracteres, no debe ocultarnos que estas disparidades se perciben como una innegable inferioridad de las primeras respecto de los segundos. En la aplicación de estas distinciones generales a la especificidad de la humanidad, Aristóteles va a terminar configurando una justificación de la posición masculina dominante, como sucede también, con la fortaleza física y la constitución orgánica: “la hembra es también menos musculosa y de articulaciones menos robustas [...] Las hembras son de carne más floja que los machos y de rodillas que se rozan más, y sus piernas más delgadas” (*HA*, 538b 7-11).²⁶

Como destaca sutilmente Ana Iriarte, la descripción biológica aristotélica del cuerpo de las hembras, realizada sobre una supuesta base científica para sustentar la diferencia sexual, se lleva a cabo mediante la comparación con el cuerpo de los machos, para concluir que el de aquéllas no es diferente al de éstos sino de menor calidad.²⁷ Así, por ejemplo, también se lee en *Historia de los animales* (493a 14-16) que “en los machos la carne de las mamas es compacta, mientras que en las mujeres es esponjosa y llena de poros”.²⁸ Iriarte califica esta reflexión de pervertida porque se conforma sobre la base del paradigma masculino, marco en el que se inserta la serie de adjetivos comparativos que hemos visto en el primer pasaje citado. La autora se detiene en el término *aneuróteron*, que deriva de *neúron* y que debe traducirse como “músculo” para la época en que escribe Aristóteles, remitiendo a la idea de textura fibrosa y, por ende, a la fuerza y el vigor, llegando incluso a ser uno de los nombres del órgano viril. Esta musculatura constitutiva del físico masculino, que en el juicio aristotélico sustenta la diferencia biológica entre los géneros, sin embargo, no es un simple fruto de la naturaleza, sino un artificio, un resultado del ejercicio regular con una dimensión eminentemente cultural, pues el hombre confecciona su cuerpo potenciando su tejido muscular, así como la mujer confecciona la fibra de los tejidos en el telar pero usualmente no fomenta su musculatura.

Esto no implica sostener que en el pensamiento de Aristóteles las diferencias políticas entre sexos determinen las diferencias biológicas entre sexos, o viceversa.²⁹ Pero, aunque no exista una relación de determinación entre un plano y otro, tampoco parece que exista neutralidad en la concepción aristotélica de las diferencias biológicas entre sexos, más aún cuando lo que se destaca en el caso de las mujeres es la carencia de tejido muscular y, en última instancia, de falo. El modo en que Aristóteles concibe lo femenino y el lugar en que ubica a la mujer han llevado a afirmar que el filósofo tenía

²⁶ και ἀνευρότερον δὲ καὶ ἀναρθρότερον τὸ θῆλυ μᾶλλον [...] καὶ ὑγροσαρκότερα [10] δὲ τὰ θήλεα τῶν ἀρρένων καὶ γονυκροτότερα, καὶ αἱ κνήμαι λεπτότεραι.

²⁷ Iriarte 2003, pp. 281-282.

²⁸ ἀλλὰ πυκνὴ [15] ἢ σὰρξ τοῖς ἄρρεσι, ταῖς δὲ γυναιξὶ σομφὴ καὶ πόρων μεστή.

²⁹ Se retoma aquí el lenguaje utilizado por Deslauriers 2009 y 2022, pp. 207-256.

una postura misógina.³⁰ No obstante, también hay autores que a partir de las obras biológicas aristotélicas cuestionan la idea de que el filósofo fuera misógino, de acuerdo con las pautas dominantes. Por ejemplo, a lo largo de su libro Robert Mayhew sostiene que las conclusiones del filósofo sobre lo femenino eran los resultados no de la ideología sino de una filosofía y una ciencia honestas.³¹ En definitiva, esta formulación reduce la cuestión a una oposición entre la ideología y la ciencia, cuando está claro que ambas operaciones de comprensión del mundo interactúan con independencia de la voluntad del agente, de modo que esa interacción adquiere en el conocimiento una función performativa. Así ocurre, por ejemplo, al final del libro I de *Física*, pasaje en el que Aristóteles aborda la distinción conceptual entre materia y privación,³² el principio material y el principio formal: “Sin embargo, ni la forma es capaz por sí de desearse a sí misma (porque no carece de nada), ni tampoco el contrario (pues los contrarios son recíprocamente destructivos), sino que es la materia la que posee la tendencia, como la hembra al macho y lo feo a lo bello, sólo que ella no es lo feo en sí, sino por accidente, ni hembra en sí sino por accidente” (192a 20-24).³³

Como se observa en esta cita, y también se tendrá la oportunidad de verlo con respecto al alma, la forma es aquello a lo cual tiende la materia, habiendo una primacía de aquélla sobre ésta. Tan arraigada está en el pensamiento de Aristóteles la posición que asigna a la hembra respecto del macho que equipara a la hembra con la fealdad, teniendo ambos aspectos sus referencias formales en el macho y la belleza, respectivamente. Hembra y fealdad son equivalentes aquí a la materia que debe dotarse de forma. A pesar de su honestidad, Aristóteles no estuvo al margen del imaginario social de su época, en el cual el ideal de varón se ligaba al de belleza.³⁴

³⁰ Para críticas a la misoginia aristotélica, véanse Horowitz 1976 y Saïd 1983; cf. Nussbaum 1992. Clark 1999, pp. 11-22, piensa que la denigración de Aristóteles de las mujeres es una reliquia platónica, justificando así al filósofo y señalando que en sus escritos habría algunas trazas que mostrarían que las mujeres podían aspirar a la misma buena vida que los hombres.

³¹ Mayhew 2004, *passim* y esp. pp. 92-113, respecto de los pasajes de *Historia de los animales* citados previamente. Cf. Dobbs 1996, quien también cree que Aristóteles no era un misógino.

³² Cf. Quevedo 1997.

³³ καίτοι οὐτε αὐτὸ αὐτοῦ οἶόν τε ἐφίεσθαι τὸ εἶδος διὰ τὸ μὴ εἶναι ἐνδεές, οὔτε τὸ ἐναντίον (φθαρτικὰ γὰρ ἀλλήλων τὰ ἐναντία), ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν ἡ ὕλη, ὥσπερ ἂν εἰ θῆλυ ἄρρενος καὶ αἰσχροὺν καλοῦ· πλὴν οὐ καθ' αὐτὸ αἰσχροὺν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, οὐδὲ θῆλυ, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός. Traducción, con leves modificaciones, y edición Calvo Martínez 1996.

³⁴ El pasaje de *Física* aquí citado ha dado lugar a interpretaciones y debates en las producciones feministas y sobre género. Así, por ejemplo, para Colebrook 2008, cf. 2004, pp. 1-39, la interrupción de la secuencia por la cual la hembra tiende al macho como la materia tiende a la forma resulta el punto de partida para lo que denomina una política materialista de un potencial no actualizado consistente en “no convertirse en hombre”. Pero como indica Bianchi 2019, pp. 387-388 y n. 4, este modo de concebir la materia y, por ende, lo femenino, no se despeg

Esta misma concepción es la que Aristóteles presenta sobre la reproducción de los animales, los roles del macho y la hembra y sus aportes respectivos del esperma como causa formal y la materia de la menstruación. En efecto, el sustrato filosófico que organiza la explicación aristotélica puede resumirse esquemáticamente así: el macho aporta el esperma que provee la forma en tanto que principio activo y la hembra provee la materia pasiva procedente de la menstruación.³⁵ Las precisiones del pensador de Estagira sobre los aspectos implicados en este asunto requerirían desarrollos pormenorizados que no es posible llevar a cabo dentro de los límites de la propuesta que se presenta en este artículo. Baste indicar aquí que, al igual que ocurre con la carencia e inferioridad del cuerpo de la hembra en comparación con el del macho, en la explicación de los aportes de una y otro a la reproducción Aristóteles recurre al cotejo marcando el mayor o menor grado de perfección conseguido: “La mujer es como un macho estéril. Pues la hembra es hembra por una cierta impotencia: por no ser capaz de cocer esperma a partir del alimento en su último estadio (esto es, sangre o lo análogo en los no sanguíneos), a causa de la frialdad de su naturaleza”.³⁶

Aristóteles, pues, establece una correlación que justifica la superioridad del macho sobre la hembra en el dominio biológico: la hembra provee la materia, el cuerpo; el macho suministra una forma a la materia, el alma o esencia de un cuerpo.³⁷ Dejando de lado a los demás animales y situando la distinción trazada únicamente en el marco biológico de la especie humana, la diferencia entre el macho y la hembra en el contexto de la definición del *ánthropos* viene dada por la existencia del varón y la mujer, cuyo vocabulario remite a los términos *anér* y *gyné*, que, no obstante, contienen ya en sí mismos las marcas del uso cultural dominante.³⁸ Ahora bien, retornando al

de una plenitud paterna originaria de la sustancia primaria, que no es otra cosa que el hombre mismo, cuyo lugar aquélla toma, convirtiendo a la materia en su destino ontológico, en mera potencialidad y falta. Véase también Summers 1993.

³⁵ Arist., *GA*, 729a 21-730b 32; cf. 732b 30-35, 734b 5-10, 735a 9-20, 735b 10-15, 736a 9-20, 737a 7-10, 738b 25-30.

³⁶ Arist., *GA*, 728a 18-22: ἔστιν ἡ γυνὴ ὡσπερ ἄρρεν ἄγονον· ἀδυναμία γάρ τι τὸ θήλυ ἐστὶ τῷ μὴ δύνασθαι πέττειν ἐκ τῆς τροφῆς σπέρμα τῆς ὑστάτης (τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ αἷμα ἢ τὸ ἀνάλογον ἐν τοῖς ἀναιμοῖς) διὰ ψυχρότητα τῆς φύσεως. Traducción Sánchez 1994b; edición Peck 1943. Cf. también 765b 9-16.

³⁷ Véase Arist., *GA*, 716a 4-7, 732a 1-7, 738b 20-27. Mayhew 2004, pp. 38-41, relaciona estos aspectos con la inferioridad física de las mujeres, aunque tratando sorprendentemente de quitarle peso a esta correlación que él mismo subraya.

³⁸ Véase Femenías 1994, p. 66, remitiendo a Arist., *Metaph.*, 1058a 29-34: “Cabría preguntarse por qué la mujer no difiere del varón en cuanto a la especie, siendo la hembra contraria al macho y siendo la diferencia contrariedad; y por qué un animal hembra no es otro en cuanto a la especie que el macho, aunque esta diferencia pertenezca por sí al animal y no como ocurre con la blancura o la negrura, porque hembra y macho pertenecen al animal en cuanto animal!” (Απορήσειε δ' ἂν τις διὰ τί γυνὴ ἀνδρὸς οὐκ εἶδει διαφέρει, ἐναντίου τοῦ θήλεος καὶ τοῦ

problema que derivó en este recorrido, a saber, las semejanzas entre muchos esclavos y hombres libres tanto en cuerpo como en alma, en el plano biológico nada indicaría una predisposición natural a la esclavitud presente en unos humanos y no en otros, y lo que se percibe es una línea de razonamiento que justifica la dominación del género masculino sobre el femenino.³⁹

El punto que se acaba de argumentar constituye lo que se ha considerado una interferencia entre biología y política en la definición de la humanidad. De acuerdo con su constitución física, el esclavo lo mismo que el libre se incluyen en la especie *ánthropos*, aplicándose a los machos y las hembras las distinciones volitivas, físicas y reproductivas que Aristóteles argumenta biológicamente. Así pues, si son del mismo género masculino, la discriminación entre ambos no se establece debido a una complejidad característica y distinguible, por la cuestión ya indicada de que muchas veces no es factible establecer y comprobar un cuerpo o un alma característicos de los esclavos, sino que suelen confundirse con los libres. Pero si biológicamente todos los hombres son *ándres*, en términos políticos, esto es, cuando se considera al esclavo en tanto que tal sometido al dominio del amo, el esclavo ya no aparece como un *anér* porque éste es el nombre del ciudadano varón adulto, con plenos derechos políticos, dominante en la sociedad y la cultura de la *pólis*, el verdadero hombre que participa de la virilidad (*ἀνδρεία*), como ha indicado con claridad Nicole Loraux.⁴⁰

Ciertamente, en el caso de un *ánthropos* que se encuentra sometido a la esclavitud le son inherentes las distinciones entre el macho y la hembra; empero, cuando se trata de la categorización según su sexo de alguien esclavizado, los vocablos que aparecen empleados ya no son *anér* y *gyné*; aunque tampoco se aplican las locuciones *árren* y *thêly*, que permiten designar al macho y la hembra dentro de las especies animales, sino las palabras *doúlos* y *doúle* (*Pol.*, 1252b 7, 1278a 33). Podría decirse entonces que si bien la distinción entre *anér* y *gyné* es pertinente en el plano de la definición biológica del género humano,⁴¹ una vez situados en el contexto sociocultural de la *pólis* griega dicha demarcación parece quedar habitualmente reservada para la clasificación de los géneros de quienes constituyen de pleno derecho la comunidad política y de sus soportes reproductivos, respectivamente

ἄρρενος ὄντος τῆς δὲ διαφορᾶς ἐναντιώσεως, οὐδὲ ζῶον θῆλυ καὶ ἄρρεν ἕτερον τῶ εἶδει· καίτοι καθ' αὐτὸ τοῦ ζῴου αὐτῆ ἢ διαφορὰ καὶ οὐχ ὡς λευκότης ἢ μελανία ἀλλ' ἢ ζῶον καὶ τὸ θῆλυ καὶ τὸ ἄρρεν ὑπάρχει). Traducción Zucchi 1978b, también se ha consultado a Calvo Martínez 1994a; edición Ross 1924.

³⁹ No es posible realizar aquí un estudio pormenorizado de este asunto, sino sólo establecer algunas ideas. Pero, aun así, la conclusión alcanzada resulta suficiente para los propósitos acotados de este análisis.

⁴⁰ Loraux 2003, p. 181.

⁴¹ Véase, por ejemplo, Arist., *HA*, 633b 12-638b 37, dejando de lado el problema de la autenticidad de este texto.

(1269b 15-17, cf. 1277b 20-25), poniendo así de relieve que no hay neutralidad discursiva. Al pasar de todas las especies al *ánthropos*, el par *anér* y *gyné* va a implicar un plus con respecto al par general *árren* y *thély*, plus en el cual vamos a ver aparecer la dominación despótica del varón en el plano político no sólo sobre la mujer como reproductora sino también sobre el *ánthropos* sometido a esclavitud, que es un *doûlos* o una *doule*. Como señala Page duBois:⁴²

Aristotle's *Politics* is his most sustained text on life in a Greek *polis*. It is my hypothesis that the person, the human being defined in the objective-participant conception so well described by Gill, is in fact always the master to the slave, always the husband to the wife, and that it is in fact possession of slave and of wife that characterizes the personhood of a person in this culture and distinguishes him from other human beings who can never achieve this status. From the very beginning of the *Politics*, Aristotle focuses not on the single human being but rather on the first couplings (*koinoníai*) that human beings form.

MODOS REVERSIBLES E IRREVERSIBLES DE DOMINACIÓN:
VARÓN-VARÓN, VARÓN-MUJER

En el ordenamiento social de la *pólis*, el mando del varón ciudadano sobre las demás personas se manifiesta a través de distintas formas de dominación,⁴³ entre las cuales la situación del esclavo viene a destacar que se trata, en primera instancia, de un *ánthropos* que es propiedad de otro (κτήμα), y esto es lo que le confiere la cualidad de instrumento (ὄργανον) señalada por Aristóteles (*Pol.*, 1254a 14-17). Pero, como se ha visto, esta situación no está construida sobre una divergencia biológica “natural”, sino sobre las convenciones legales, que el pensamiento aristotélico termina obliterando por medio de la naturalización de las relaciones sociales.⁴⁴ Si biológicamente no hay diferencias, en cambio, éstas aparecen cuando el filósofo introduce

⁴² DuBois 2003, p. 195, cf. pp. 192-193, donde cita a Gill 1996, pp. 11-12, quien compara la idea moderna de persona “subjetiva-individualista” con la antigua concepción griega “objetiva-participante”. Véase Clark 1999, pp. 23-39.

⁴³ Véanse los capítulos del libro editado por Cohen 2000, quien muestra varios aspectos relacionados con la “otredad” como un cuadro multifacético en oposición al cual se construye el ideal de hombre como ciudadano-varón.

⁴⁴ Sobre este importante punto, véase Vegetti 2000. Sobre causa final y naturaleza, con una extensa discusión del problema y de sus efectos sobre el campo político, véase Miller 1995, pp. 27-30, 37-45, 61-66, 75-80, 150-152, 241-243, 315-321, 335-337; cf. Lloyd 1996, pp. 184-204. Partiendo esencialmente de la *Física* de Aristóteles, Lear 1994, pp. 30-60, señala que para el Estagirita afirmar algo es establecer su causa natural. En este sentido, varios aspectos del pensamiento aristotélico mostrarían este trazo, puesto que la naturalización era un punto central en su forma de concebir el orden de todas las cosas.

su concepción de la primacía tanto del alma (*ψυχή*) sobre el cuerpo (*σῶμα*) como de la inteligencia (*νοῦς*) sobre el apetito (*ὄρεξις*): el alma ejercería un control despótico sobre el cuerpo, mientras que la inteligencia tendría un mando político o regio sobre el apetito (*Pol.*, 1254a 34-1254b 9):

El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado. Pero hay que estudiar lo natural, con preferencia, en los seres conformes a su naturaleza y no en los corrompidos. Por eso hay que observar al hombre que está mejor dispuesto en cuerpo y en alma, en el cual esto resulta evidente. Ya que en los malvados o de [1254b] comportamiento malvado, el cuerpo parece muchas veces mandar en el alma, por su disposición vil y contra naturaleza. Es posible entonces, como decimos, observar en el ser vivo el dominio señorial y el político, pues el alma ejerce sobre el cuerpo un dominio señorial, y la inteligencia sobre el apetito un dominio político y regio. En ellos resulta evidente que es conforme a la naturaleza y conveniente para el cuerpo ser regido por el alma, y para la parte afectiva ser gobernada por la inteligencia y la parte dotada de razón, mientras que su igualdad o la inversión de su relación es perjudicial para todos.⁴⁵

De este modo, los aspectos abstractos del *ánthropos* delimitados a partir de las condiciones biológicas quedan, en el plano social, subordinados u obliterados en beneficio de una serie de distinciones que, sin embargo, se plantean como naturales, en el sentido aristotélico, y así ocurre con la teoría de la esclavitud natural. Puesto que biológicamente no se puede postular diferencia notoria alguna, cabe concluir que la esclavización no tendría otra base más que la fuerza que unos ejercerían sobre otros. El carácter de esta dominación del varón ciudadano que con su alma y su inteligencia instrumentaliza a todos los demás seres que no son él mismo queda magníficamente retratado en la continuación del pasaje recién citado (*Pol.*, 1254b 10-26):

También ocurre igualmente entre el hombre y los demás animales, pues los animales domésticos tienen una naturaleza mejor que los salvajes, y para todos ellos es mejor estar sometidos al hombre, porque así consiguen su seguridad. Y también en

⁴⁵ τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς [35] καὶ σώματος, ὃν τὸ μὲν ἄρχον ἐστὶ φύσει τὸ δ' ἀρχόμενον. δεῖ δὲ σκοπεῖν ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι μᾶλλον τὸ φύσει, καὶ μὴ ἐν τοῖς διεφθαρμένοις· διὸ καὶ τὸν βέλτιστα διακείμενον καὶ κατὰ σῶμα καὶ κατὰ ψυχὴν ἄνθρωπον θεωρητέον, ἐν ᾧ τοῦτο δῆλον· τῶν γὰρ μοχθηρῶν ἢ [1254β] μοχθηρῶς ἐχόντων δόξειεν ἂν ἄρχειν πολλακίς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς διὰ τὸ φαύλως καὶ παρὰ φύσιν ἔχειν. ἐστὶ δ' οὖν, ὡς περ λέγομεν, πρῶτον ἐν ζῳῷ θεωρῆσαι καὶ δεσποτικὴν ἀρχὴν καὶ πολιτικὴν· ἡ μὲν γὰρ ψυχὴ τοῦ σώματος [5] ἄρχει δεσποτικὴν ἀρχήν, ὁ δὲ νοῦς τῆς ὀρέξεως πολιτικὴν ἢ βασιλικήν· ἐν οἷς φανερόν ἐστιν ὅτι κατὰ φύσιν καὶ συμφέρον τὸ ἄρχεσθαι τῷ σώματι ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ τῷ παθητικῷ μορίῳ ὑπὸ τοῦ νοῦ καὶ τοῦ μορίου τοῦ λόγον ἔχοντος, τὸ δ' ἐξ ἴσου ἢ ἀνάπαλιν βλαβερόν πάντων.

la relación entre macho y hembra, por naturaleza, uno es superior y otro inferior, uno manda y otro obedece. Y del mismo modo ocurre necesariamente entre todos los hombres. Así pues, todos los seres que se diferencian de los demás tanto como el alma del cuerpo y como el hombre del animal (se encuentran en esta relación todos cuantos su trabajo es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor de ellos), estos son esclavos por naturaleza, para los cuales es mejor estar sometidos a esta clase de mando, como en los casos mencionados. Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para poseerla; pues los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos. En la utilidad la diferencia es pequeña: la ayuda con su cuerpo a las necesidades de la vida se da en ambos, en los esclavos y en los animales domésticos.⁴⁶

En este contexto general, el hombre cuya alma rija sobre el cuerpo en forma natural será mejor que aquel cuyo cuerpo rija naturalmente sobre su alma.⁴⁷ Al estar dotado de un cuerpo superior a su alma, este último debería ser el esclavo por naturaleza. Y el primero, al tener la mejor disposición entre cuerpo y alma, debería naturalmente ser el amo y el propietario de aquel que se caracteriza por tener una disposición inferior entre ambas partes (1252a 31-34). Así, en el desarrollo de su concepción, Aristóteles salvará la ambigüedad inicial del estatuto de la esclavitud —presente de algún modo en los considerandos vistos al respecto en *Ética a Nicómaco*— por medio de las cualidades antropomórficas e instrumentales atribuidas al esclavo. En consecuencia, el filósofo produce una superación de la anfibiología del esclavo como tal y el esclavo como hombre mediante el anclaje de la esclavitud en la condición natural implicada, a saber: una disminución de la belleza del alma y una exaltación proporcional de la fortaleza del cuerpo. Estas serían, según Aristóteles, las características naturales inherentes al esclavo definido como un compuesto de hombre, instrumento y propiedad. Pero en el horizonte de la dominación de todos los seres que traza el último pasaje citado se ve aparecer intercalada a la hembra, en el espectro que va de los esclavos a los animales; porque, en definitiva, allí donde pueda

⁴⁶ πάλιν ἐν ἀνθρώπῳ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις ὡσαύτως· τὰ μὲν γὰρ ἡμέρα τῶν ἀγρίων βελτίω τὴν φύσιν, τοῦτοις δὲ πᾶσι βέλτιον ἄρχεσθαι ὑπ' ἀνθρώπου· τυγχάνει γὰρ σωτηρίας οὕτως. ἔτι δὲ τὸ ἄρρεν πρὸς τὸ θῆλυ φύσει τὸ μὲν κρείττον τὸ δὲ χεῖρον, καὶ τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον. τὸν [15] αὐτὸν δὲ τρόπον ἀναγκαῖον εἶναι καὶ ἐπὶ πάντων ἀνθρώπων. ὅσοι μὲν οὖν τοσοῦτον διεστᾶσιν ὅσον ψυχῇ σώματος καὶ ἀνθρώπος θηρίου (διάκεινται δὲ τοῦτον τὸν τρόπον ὅσον ἐστὶν ἔργον ἢ τοῦ σώματος χρήσις, καὶ τοῦτ' ἐστ' ἀπ' αὐτῶν βέλτιστον), οὗτοι μὲν εἰσι φύσει δοῦλοι, οἷς βέλτιον ἐστὶν [20] ἄρχεσθαι ταύτην τὴν ἀρχήν, εἴπερ καὶ τοῖς εἰρημένοις. ἔστι γὰρ φύσει δοῦλος ὁ δυνάμενος ἄλλου εἶναι (διὸ καὶ ἄλλου ἐστίν), καὶ ὁ κοινῶν λόγου τοσοῦτον ὅσον αἰσθάνεσθαι ἀλλὰ μὴ ἔχειν. τὰ γὰρ ἄλλα ζῶα οὐ λόγῳ αἰσθανόμενα ἀλλὰ παθήμασιν ὑπηρετεῖ. καὶ ἡ χρεια δὲ παραλλάττει μικρόν· [25] ἢ γὰρ πρὸς τὰναγκαῖα τῷ σώματι βοήθεια γίνεται παρ' ἀμφοῖν, παρὰ τε τῶν δούλων καὶ παρὰ τῶν ἡμέρων ζῶων.

⁴⁷ Cf. Ambler 1987. Sobre la relación cuerpo y alma en Aristóteles, véase Sorabji 1974.

establecerse la diferencia entre alma y cuerpo, hombre y animal, macho y hembra, libre y esclavo, lo mejor para los cuerpos de animales, hembras y esclavos es estar sometidos al mando de las varoniles almas de los hombres libres. La justificación de esta dominación aparece elaborada por Aristóteles en un pasaje significativo de *Política*, cuya interpretación ha generado una importante bibliografía,⁴⁸ que por su riqueza merece ser citado en toda su extensión (1260a 4-20):

También esta idea nos ha guiado siempre al tratar del alma: en ésta existe por naturaleza lo que dirige y lo dirigido. De los cuales afirmamos que tienen una virtud diferente, como de lo dotado de razón y de lo irracional. Es evidente, por tanto, que ocurre también lo mismo en los demás casos. De modo que por naturaleza la mayoría de las cosas tienen elementos regentes y elementos regidos. De diversa manera manda el libre al esclavo, y el varón a la mujer, y el hombre al niño. Y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de diferente manera: el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta. Así pues, hay que suponer que necesariamente ocurre algo semejante con las virtudes morales: todos deben participar de ellas, pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde.⁴⁹

Merece recordarse en este marco que en *Acerca el alma* (402a 3-7) Aristóteles considera al alma como el principio (ἀρχή) de la vida animal; por ende, si un hombre no posee la mejor disposición entre alma y cuerpo, su principio directriz estará desviado, porque el alma es lo que da forma al cuerpo (414a 14-28).⁵⁰ Esta idea y la expresada en el pasaje de *Física* (192a

⁴⁸ Sobre este pasaje y las jerarquías entre varón libre, mujer y esclavo, véanse Harvey 2001; Karbowski 2012, 2014 y 2019, pp. 230-237; Parker 2012; Veloso 2013; Trott 2014, pp. 175-201; Deretić 2015; Fortenbaugh 2015.

⁴⁹ καὶ τοῦτο εὐθὺς ὑφίγηται τὰ περὶ τὴν ψυχὴν· [5] ἐν ταύτῃ γὰρ ἐστὶ φύσει τὸ μὲν ἄρχον τὸ δ' ἀρχόμενον, ὃν ἑτέραν φαμὲν εἶναι ἀρετὴν, οἷον τοῦ λόγον ἔχοντος καὶ τοῦ ἀλόγου. δῆλον τοίνυν ὅτι τὸν αὐτὸν τρόπον ἔχει καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, ὥστε φύσει πλείω τὰ ἄρχοντα καὶ ἀρχόμενα. ἄλλον γὰρ τρόπον τὸ ἐλεύθερον τοῦ δούλου [10] ἄρχει καὶ τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος καὶ ἄνθρωπος παιδός, καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δούλος ὅλος οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ πᾶς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελές. ὁμοίως τοίνυν ἀναγκαίως ἔχειν καὶ περὶ τὰς [15] ἠθικὰς ἀρετὰς ὑποληπτέον, δεῖν μὲν μετέχειν πάντα, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀλλ' ὅσον ἰκανόν· ἐκάστῳ πρὸς τὸ αὐτοῦ ἔργον· διὸ τὸν μὲν ἄρχοντα τελείαν ἔχειν δεῖ τὴν διανοητικὴν ἀρετὴν (τὸ γὰρ ἔργον ἐστὶν ἀπλῶς τοῦ ἀρχιτέκτονος, ὁ δὲ λόγος ἀρχιτέκτων), τῶν δ' ἄλλων ἕκαστον ὅσον ἐπιβάλλει αὐτοῖς.

⁵⁰ “En efecto, dado que, como ya hemos dicho, la entidad se entiende de tres maneras —bien como forma, bien como materia, bien como el compuesto de ambas— y que, por lo demás, la materia es potencia mientras que la forma es entelequia y puesto que, en fin, el compuesto de ambas es el ser animado, el cuerpo no constituye la entelequia del alma, sino que, al contrario, ésta constituye la entelequia de un cuerpo. Precisamente por esto están en lo cierto cuantos opi-

20-24) ya citado constituyen la matriz de toda dominación política, cuando los aspectos abstractos de estos razonamientos son llevados al terreno de la *pólis*, según la función del alma y su relación con el cuerpo propuestas en los pasajes citados de *Política*, 1254 a-b. En este sentido, la situación del esclavo en relación con el amo es comparable con la de la mujer con respecto al varón: esclavo y mujer proveen la materia o cuerpo y amo y varón proveen la forma o alma. Hay una diferencia obvia, por supuesto, entre mujer y esclavo, que Aristóteles plantea adscribiéndola a la naturaleza y relacionándola con los distintos tipos de poder que el varón debe ejercer sobre *sus posesiones*, recurriendo al lenguaje de Page duBois: como marido sobre *su* esposa; como amo sobre *sus* esclavos; como padre sobre *su* descendencia (*Pol.*, 1252b 1-5, 1253b 5-10).

Respecto de su concepción de materia y forma, vale decir también, de cuerpo y alma, el modo en que Aristóteles concibe las situaciones diferenciales de mujer, esclavo y descendencia remite a la posición de la materia a la que hay que dotar de forma, pero en el marco de una perspectiva objetivo-participante como la indicada por duBois a partir de la propuesta de Christopher Gill. Para lo cual el recurso aristotélico consiste en discriminar no sobre la base de los seres humanos aislados sino como partes inseparables de una comunidad, que en este caso es el *oikos*. Estos seres, como se ha visto (*Pol.*, 1260a 4-20), están dotados de partes del alma pero carecen de la perfección que detenta el ciudadano varón adulto, el *zōon politikón*: en el caso del esclavo, carece de facultad deliberativa; en el de la mujer, carece de autoridad, aunque posea capacidad deliberativa; en el caso de la descendencia, la situación es de imperfección en la medida en que la potencia no ha pasado al acto, ya sea un varón que llegará a la perfección paterna del

nan que el alma ni se da sin un cuerpo ni es en sí misma un cuerpo. Cuerpo, desde luego, no es, pero sí, algo del cuerpo, y de ahí que se dé un cuerpo y, más precisamente, en un determinado tipo de cuerpo: no como nuestros predecesores que la endosaban en un cuerpo sin preocuparse de matizar en absoluto en qué cuerpo y de qué cualidad, a pesar de que ninguna observación muestra que cualquier cosa al azar pueda recibir al azar cualquier cosa. Resulta ser así, además, por definición: pues en cada caso la entelequia se produce en el sujeto que está en potencia y, por tanto, en la materia adecuada. Así pues, de todo esto se deduce con evidencia que el alma es entelequia y forma de aquel sujeto que tiene la posibilidad de convertirse en un ser de tal tipo” (τριχῶς γὰρ [15] λεγομένης τῆς οὐσίας, καθάπερ εἵπομεν, ὃν τὸ μὲν εἶδος, τὸ δὲ ὕλη, τὸ δὲ ἐξ ἁμφοῖν, τούτων δ’ ἡ μὲν ὕλη δύναμις, τὸ δὲ εἶδος ἐντελέχεια, ἐπεὶ τὸ ἐξ ἁμφοῖν ἔμψυχον, οὐ τὸ σῶμά ἐστιν ἐντελέχεια ψυχῆς, ἀλλ’ αὕτη σώματος τινος. καὶ διὰ τοῦτο καλῶς ὑπολαμβάνουσιν οἷς δοκεῖ μήτ’ [20] ἄνευ σώματος εἶναι μήτε σῶμά τι ἢ ψυχῆ· σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματος δέ τι, καὶ διὰ τοῦτο ἐν σώματι ὑπάρχει, καὶ ἐν σώματι τοιοῦτω, καὶ οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον εἰς σῶμα ἐνήρμοζον αὐτήν, οὐθὲν προσδιορίζοντες ἐν τίνι καὶ ποίῳ, καίπερ οὐδὲ φαινόμενου τοῦ τυχόντος δέχεσθαι τὸ [25] τυχόν. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον· ἐκάστου γὰρ ἡ ἐντελέχεια ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι καὶ τῇ οἰκείᾳ ὕλῃ πέφυκεν ἐγγίνεσθαι. ὅτι μὲν οὖν ἐντελέχειά τις ἐστὶ καὶ λόγος τοῦ δυνάμει ἔχοντος εἶναι τοιοῦτου, φανερόν ἐκ τούτων). Traducción Calvo Martínez 1978a; edición Ross 1961.

ciudadano adulto, ya sea una mujer que llegará sólo a la facultad deliberativa pero sin autoridad. Cabe volver a citar aquí la conclusión aristotélica: “todos deben participar de ellas [las virtudes morales], pero no de la misma manera, sino sólo en la medida en que es preciso a cada uno para su función. Por eso el que manda debe poseer perfecta la virtud ética (pues su función es sencillamente la del que dirige la acción, y la razón es como el que dirige la acción); y cada uno de los demás, en la medida en que le corresponde”.

Pero que estas percepciones no resulten engañosas, porque como Aristóteles también reconoce “no es igual de fácil ver la belleza del alma que la del cuerpo” (*Pol.*, 1254b 38-39).⁵¹ Y es en este punto que el anclaje biológico conduce en el pensamiento de Aristóteles a un patrón de dominación seguro y firme: la belleza del alma presenta los inconvenientes señalados para su apreciación, cuyo objetivo básico es la distinción entre el ciudadano varón adulto libre, la mujer y el esclavo. Pero en el caso de la hembra, como se ha visto, el filósofo no tiene ninguna duda de que no sólo es diferente del macho sino de menor calidad en carácter y en cuerpo, hasta tal punto que aquélla ocupa el lugar análogo al de la materia y la fealdad, cuya forma y belleza sólo el macho puede proveer. En esta lógica discursiva podría decirse que, parafraseando una famosa canción, “la mujer es el esclavo del mundo”; y por eso ocurre entre los bárbaros que las diferencias se diluyen dando paso a la degradación de toda la humanidad a la condición servil, esclavo y esclava. Ya no se trata entonces de la diferencia entre macho y hembra, o entre varón y mujer en términos sociopolíticos, ya que la condición del primero implica un dominio natural sobre la segunda de la que los bárbaros carecen políticamente por su falta de *pólis*: en la medida en que no hay quien gobierne, los que deberían hacerlo aparecen como feminizados.

En efecto, tras el desarrollo argumental llevado a cabo, el hecho de que en el pasaje de *Política* con que se inicia este artículo se postule que la esclavitud natural del bárbaro obedece a que no es capaz de ejercer el mando termina poniendo de manifiesto que, en el caso hipotético de que pudiera hacerlo, esto lo equipararía con el ciudadano griego varón adulto, pero nunca con la mujer que incluso poseyendo la facultad deliberativa carece de autoridad, y por ende queda siempre en la posición de dependencia de quien está destinada a ser gobernada. Aquí es donde las determinaciones biológicas y políticas confluyen: el carácter más manso y el menor coraje de la hembra respecto del macho, su cuerpo menos musculoso y robusto, más flojo y delgado, su lugar pasivo en la reproducción, pero también el alma subordinada de la mujer respecto del varón, que aunque pueda deliberar nunca podrá mandar, todos los aspectos examinados apuntan a que la posición fe-

⁵¹ οὐχ ὁμοίως ῥάδιον ἰδεῖν τό τε τῆς ψυχῆς κάλλος καί τὸ τοῦ σώματος.

menina jamás podrá ser capaz de alcanzar la perfección de la masculinidad que es la que provee el ideal de forma, alma y belleza.

CONCLUSIONES

La perspectiva de Aristóteles sobre el lugar que ocupa y la función que cumple el ciudadano varón adulto en la *pólis* griega se delimita, en principio, en el plano de lo político: se trata de una figura destinada a ejercer el mando sobre el resto de los sectores (mujer, descendencia, esclavos). En este terreno, los roles naturales de cada integrante del *oikos* implican el establecimiento de una serie de relaciones jerárquicas y de dominación de acuerdo con la cual el varón posee la capacidad de ejercer la autoridad sobre los demás, asignándoles sus funciones específicas y haciendo posible que puedan actuar como partes de un todo. El problema de la esclavitud se presenta en este contexto como uno de los puntos álgidos de un debate en torno a la noción de esclavo por naturaleza aplicada al bárbaro, que Aristóteles defiende criticando las posturas contrarias a la misma. Pero aun cuando el filósofo señale ciertos aspectos ligados al carácter, la inteligencia y el cuerpo de los esclavos por naturaleza en comparación con los amos, o se refiera a aquellos que clasifica como esclavos por ley como semejantes a los hombres libres excepto que han sido sometidos, los indicios a los que apela resultan ambiguos, a tal punto que debe reconocer que muchos esclavos tienen cuerpos y/o almas semejantes a los amos, y viceversa. Si bien el bárbaro como esclavo natural parece ser lo opuesto del ciudadano libre griego, nada permite en términos biológicos dar sustento a esta concepción, conforme a las propias interpretaciones aristotélicas. En efecto, cuando se consideran las obras biológicas del filósofo la diferenciación que se diseña con claridad en la mayoría de las especies animales es entre macho y hembra, con su correlato entre varón y mujer en la especie *ánthropos*. En este punto, las determinaciones biológicas avalarían la dominación masculina comprobada en las relaciones políticas: el carácter, el cuerpo y el rol en la reproducción de los varones y las mujeres muestran que estas últimas poseen atributos menos desarrollados o carencias con respecto a los primeros, conforme a las comparaciones presentadas en cada caso por Aristóteles. Este sustrato biológico así como las relaciones entre cuerpo y alma y entre materia y forma apuntan hacia una dominación de carácter irreversible del varón sobre la mujer, lo cual no se comprueba en las relaciones entre amo y esclavo, por las ambigüedades ya indicadas para distinguir a uno de otro, así como por la posibilidad de que en cuanto varones libres puedan trazar vínculos de amistad, que se revierten cuando uno de ellos ocupa la posición de amo y el otro de esclavo. En este sentido, las relaciones entre varón y varón entrañan formas reversibles de

dominación, o, lo que es lo mismo, lazos de semejanza cuando se reconocen como pares, sin que las determinaciones biológicas establezcan restricción alguna para dicho reconocimiento; mientras que las relaciones entre varón y mujer conllevan una serie de determinaciones biológicas que se potencian con las relaciones de dominación política, y viceversa, las formas masculinas de mando sobre el género femenino se sustentan tanto en las diferencias biológicas dentro de la especie animal *ánthropos* como en las jerarquías políticas dentro de la comunidad humana *pólis* y la expresión de esto último en el *oikos*.⁵²

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes antiguas

- ANTIFONTE, “Antifonte”, en *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, intr., trad. y notas Antonio Melero Bellido, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1996, pp. 327-393.
- ANTIPHON THE SOPHIST, *The Fragments*, ed., transl. and comm. Gerard J. Pendrick, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries), 2002.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. y trad. María Araujo y Julián Marías, intr. y notas Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (Colección Clásicos Políticos), 1949.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, ed., trad., pról. y notas Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (Colección Clásicos Políticos), 1953.
- ARISTÓTELES, *Política*, ed. y trad. Julián Marías y María Araujo, intr. y notas Julián Marías, Madrid, Instituto de Estudios Políticos (Colección Clásicos Políticos), 1970 (2ª ed.).
- ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, intr., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1978a.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad., intr., exp. sist. e índices Hernán Zucchi, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1978b.
- ARISTÓTELES, *Política*, intr., trad. y notas Manuela García Valdés, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1988.
- ARISTÓTELES, *Historia de los animales*, intr., trad. y notas José Vara Donado, Madrid, Akal Ediciones (Colección Akal/Clásica), 1990.
- ARISTÓTELES, *Investigación sobre los animales*, trad. y notas Julio Pallí Bonet, intr. Carlos García Gual, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1992.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, intr., trad. y notas Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1994a.

⁵² Agradezco los comentarios y las sugerencias de las evaluaciones anónimas recibidas que han sido de gran ayuda para el desarrollo de los argumentos que se sostienen en este artículo. Por supuesto, todo error u omisión remanentes son responsabilidad del autor de este trabajo.

- ARISTÓTELES, *Reproducción de los animales*, intr., trad. y notas Ester Sánchez, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1994b.
- ARISTÓTELES, *Retórica*, intr., trad. y notas Quintín Racionero, Madrid, Gredos (Biblioteca Clásica Gredos), 1994c.
- ARISTÓTELES, *Física*, ed., intr. y notas José Luis Calvo Martínez, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Alma Mater: Colección de Autores Griegos y Latinos), 1996.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, intr., trad. y notas José Luis Calvo Martínez, Madrid, Alianza Editorial (El Libro de Bolsillo: Clásicos de Grecia y Roma), 2001.
- ARISTOTELIS *Ethica Nicomachea*, ed. Ingram Bywater, Oxford, Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1894.
- ARISTOTELIS *Politica*, ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1907.
- ARISTOTELIS *Ars Rhetorica*, ed. William David Ross, Oxford, Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1959.
- ARISTOTLE, *Metaphysics*, 2 vols., ed. rev., intr. and comm. William David Ross, Oxford, Clarendon Press, 1924.
- ARISTOTLE, *Generation of Animals*, pref., intr., text, transl., notes and appendices Arthur Leslie Peck, London/Cambridge, William Heinemann-Harvard University Press (Loeb Classical Library), 1943.
- ARISTOTLE, *De anima*, ed., intr. and comm. William David Ross, Oxford/New York, Oxford University Press, 1961.
- ARISTOTLE, *Historia Animalium. Volume I, Books I-X: Text*, ed. David M. Balme, prep. Allan Gotthelf, Cambridge, Cambridge University Press (Cambridge Classical Texts and Commentaries), 2002.
- BAITER, Johann Georg, & Hermann SAUPPE, *Oratores attici*, 2 vols. in one, Zürich, Hoehr, 1845-1850.
- EURIPIDES, *Fabulae. Tomus III (Helena, Phoenissae, Orestes, Bacchae, Iphigenia Aulidensis, Rhesus)*, ed. James Diggle, Oxford, Clarendon Press (Oxford Classical Texts), 1994.
- HESÍODO, *Los trabajos y los días*, intr., texto, versión y notas Paola Vianello de Córdoba, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 1979.
- HOMERO, *Odisea*, pról., versión e índice Pedro Constantino Tapia Zúñiga, intr. Albrecht Dihle, México, Universidad Nacional Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), 2013.

Fuentes modernas

- AMBLER, Wayne, "Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery", *Political Theory*, 15/3, 1987, pp. 390-410, <https://doi.org/10.1177/0090591787015003007>.
- BENTLEY, Russell, "Loving Freedom: Aristotle on Slavery and the Good Life", *Political Studies*, 47/1, 1999, pp. 100-113, <https://doi.org/10.1111/1467-9248.00190>.

- BIANCHI, Emanuela, "Matter", in Robin Truth Goodman (ed.), *The Bloomsbury Handbook of 21st Century Feminist Theory*, London/New York, Bloomsbury Academic, 2019, pp. 383-398.
- BRUNT, Peter Astbury, "Aristotle and Slavery", in Peter Astbury Brunt, *Studies in Greek History and Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1993, pp. 343-388.
- BURNS, Tony, "The Tragedy of Slavery: Aristotle's *Rhetoric* and the History of the Concept of Natural Law", *History of Political Thought*, 24/1, 2003, pp. 16-36, <https://www.jstor.org/stable/26219932> (26/06/2024).
- CAMBIANO, Giuseppe, "Aristotle and the Anonymous Opponents of Slavery", *Slavery and Abolition*, 8/1, 1987, pp. 22-41, <https://doi.org/10.1080/01440398708574925>.
- CARTLEDGE, Paul, "The Political Economy of Greek Slavery", in Paul Cartledge, Edward E. Cohen & Lin Foxhall (eds.), *Money, Labour and Land: Approaches to the Economics of Ancient Greece*, London, Routledge, 2002, pp. 156-166.
- CLARK, Stephen Richard Lyster, *The Political Animal: Biology, Ethics and Politics*, London/New York, Routledge, 1999.
- COHEN, Beth (ed.), *Not the Classical Ideal. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leiden/Boston, Koninklijke Brill, 2000.
- COLEBROOK, Claire, *Gender*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2004.
- COLEBROOK, Claire, "On Not Becoming Man: The Materialist Politics of Unactualized Potential", in Stacy Alaimo & Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms*, Bloomington, Indiana University Press, 2008, pp. 52-84.
- DEREĆIĆ, Irina, "Why does a Woman's Deliberative Faculty have No Authority? Aristotle on the Political Role of Women", *Filozofija i Društvo*, 26/4, 2015, pp. 902-916, <https://doi.org/10.2298/FID1504902D>.
- DESLAURIERS, Marguerite, "Aristotle on the Virtues of Slaves and Women", in David Sedley (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy: Volume XXV*, Oxford, Oxford University Press, 2003, pp. 213-231, <https://doi.org/10.1093/oso/9780199268245.003.0007>.
- DESLAURIERS, Marguerite, "Sexual Difference in Aristotle's *Politics* and His *Biology*", *Classical World*, 102/3, 2009, pp. 215-231, <https://dx.doi.org/10.1353/clw.0.0083>.
- DESLAURIERS, Marguerite, *Aristotle on Sexual Difference: Metaphysics, Biology, Politics*, Oxford, Oxford University Press, 2022.
- DOBBS, Darrell, "Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery", *The Journal of Politics*, 56/1, 1994, pp. 69-94, <https://doi.org/10.2307/2132346>.
- DOBBS, Darrell, "Family Matters: Aristotle's Appreciation of Women and the Plural Structure of Society", *American Political Science Review*, 90/1, 1996, pp. 74-89, <https://doi.org/10.2307/2082799>.
- DUBOIS, Page, *Slaves and Other Objects*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.
- EL NABOLSY, Zeyad, "Aristotle on Natural Slavery: An Analysis Using the Marxist Concept of Ideology", *Science & Society*, 83/2, 2019, pp. 244-267, <https://doi.org/10.1521/siso.2019.83.2.244>.
- FEMENÍAS, María Luisa, "Mujer y jerarquía sexual en Aristóteles: un 'salto' necesario", en Eulalia Pérez Sedeño (coord.), *Conceptualización de lo femenino en la filosofía antigua*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1994, pp. 65-77.

- FINLEY, Moses Israel, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, New York, The Viking Press, 1980.
- FISHER, Nick Ralph Edmund, *Slavery in Classical Greece*, London, Bristol Classical Press (Classical World Series), 1993.
- FORTENBAUGH, William Wall, *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*, London, Duckworth, 1975.
- FORTENBAUGH, William Wall, "Aristotle on Slaves and Women", in Jonathan Barnes, Malcolm Schofield & Richard Sorabji (eds.), *Articles on Aristotle, 2: Ethics and Politics*, London, Duckworth, 1977, pp. 135-139.
- FORTENBAUGH, William Wall, *Aristotle's Practical Side: On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, Leiden/Boston, Koninklijke Brill (Series: Philosophia Antiqua), 2006.
- FORTENBAUGH, William Wall, "Aristotle on Women: *Politics* i 13.1260a13", *Ancient Philosophy*, 35/2, 2015, pp. 395-404, <https://doi.org/10.5840/ancientphil201535228>.
- GALLANT, Thomas W., *Risk and Survival in Ancient Greece: Reconstructing the Rural Domestic Economy*, Cambridge, Polity Press, 1991.
- GALLEGO, Julián Alejandro, "Aristotle, Slavery, and Humanity in Classical Greece", *Boletim do CPA. Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antigüidade*, 10/20-21, 2005/2006, pp. 107-129.
- GALLEGO, Julián Alejandro, "Convirtiéndose en griego: la liberación de los mesenios", en Antonio González (ed.), *La fin du statut servile? Affranchissement, libération, abolition. Hommage à Jacques Annequin*, t. II, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2008, pp. 409-417.
- GALLEGO, Julián Alejandro, *El campesinado en la Grecia antigua. Una historia de la igualdad*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires (Colección Lectores), 2009.
- GALLEGO, Julián Alejandro, *La pólis griega. Orígenes, estructuras, enfoques*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras-Universidad de Buenos Aires (Colección Libros de Cátedra), 2017.
- GARNSEY, Peter, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- GILL, Christopher, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- GOLDSCHMIDT, Victor, "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et sa méthode", en *Zetesis: Album amicorum door collega's en vrienden aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strycker*, Antwerpen/Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, pp. 147-163.
- HARVEY, Martin, "Deliberation and Natural Slavery", *Social Theory and Practice*, 27/1, 2001, pp. 41-64, <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200127120>.
- HEATH, Malcolm, "Aristotle on Natural Slavery", *Phronesis*, 53/3, 2008, pp. 243-270, <https://doi.org/10.1163/156852808X307070>.
- HOROWITZ, Mary Anne Cline, "Aristotle and Women", *Journal of the History of Biology*, 9/2, 1976, pp. 183-213, <https://doi.org/10.1007/BF00209881>.
- IRIARTE, Ana, "El ciudadano al desnudo y los seres encubiertos en la antigua Grecia", *Veleia*, 20, 2003, pp. 273-296, <https://doi.org/10.1387/veleia.5397>.

- KAMTEKAR, Rachana, "Studying Ancient Political Thought through Ancient Philosophers: The Case of Aristotle and Natural Slavery", *Polis. The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, 33/1, 2016, pp. 150-171, <https://doi.org/10.1163/20512996-12340077>.
- KARBOWSKI, Joseph A., "Slaves, Women, and Aristotle's Natural Teleology", *Ancient Philosophy*, 32/2, 2012, pp. 323-350, <https://doi.org/10.5840/ancient-phil201232229>.
- KARBOWSKI, Joseph A., "Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery", *Journal of the History of Philosophy*, 51/3, 2013, pp. 331-353, <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0067>.
- KARBOWSKI, Joseph A., "Aristotle on the Deliberative Abilities of Women", *Apeiron*, 47/4, 2014, pp. 435-460, <https://doi.org/10.1515/apeiron-2013-0061>.
- KARBOWSKI, Joseph A., "Political Animals and Human Nature in Aristotle's *Politics*", in Geert Keil & Nora Kreft (eds.), *Aristotle's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, pp. 221-237.
- LEAR, Jonathan, *Aristóteles. El deseo de comprender*, trad. Pilar Castrillo Criado, Madrid, Alianza Editorial, 1994.
- LEUNISSEN, Mariska, *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*, New York, Oxford University Press, 2017.
- LÉVY, Edmond, "La théorie aristotélicienne de l'esclavage et ses contradictions", en Marie-Madeleine Mactoux & Evelyne Geny (eds.), *Mélanges Pierre Lévêque, Tome 3. Anthropologie et société*, Besançon/Paris, Université de Franche-Comté-Les Belles Lettres (Annales Littéraires de l'Université de Besançon), 1989, pp. 197-213.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard, *Aristotelian Explorations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- LOCKWOOD, Thornton, "Is Natural Slavery Beneficial?", *Journal of the History of Philosophy*, 45/2, 2007, pp. 207-221, <https://dx.doi.org/10.1353/hph.2007.0040>.
- LOCKWOOD, Thornton, "Aristotle's *Politics* on Greeks and Non-Greeks", *The Review of Politics*, 83/4, 2021, pp. 465-485, <https://doi.org/10.1017/S0034670521000462>.
- LORAUX, Nicole, *Las experiencias de Tiresias. Lo femenino y el hombre griego*, trad. Vera Waksman, Buenos Aires, Editorial Biblos (Colección Daimon), 2003.
- MACTOUX, Marie-Madeleine, Douleia. *Esclavage et pratiques discursives dans l'Athènes classique*, Besançon/Paris, Université de Franche-Comté-Les Belles Lettres (Annales Littéraires de l'Université de Besançon), 1980.
- MAYHEW, Robert, *The Female in Aristotle's Biology: Reason or Rationalization*, Chicago/London, University of Chicago Press, 2004.
- MILLER, Fred Dycus, *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- MILLET, Paul, "Aristotle and Slavery in Athens", *Greece & Rome*, 54/2, 2007, pp. 178-209, <https://doi.org/10.1017/S0017383507000150>.
- MONTOYA RUBIO, Bernat, "La esclavitud como factor de corrupción en la historiografía de cultura helenística: *hybris*, *tryphé* y moral estoica", *Dialogues d'Histoire Ancienne*, 40/2, 2014, pp. 155-177, <https://doi.org/10.3917/dha.402.0155>.
- NUSSBAUM, Martha, "Aristotle, Feminism, and Needs for Functioning", *Texas Law Review*, 70/4, 1992, pp. 1019-1028.

- O'NEIL, Charles Joseph, "Aristotle's Natural Slave Reexamined", *The New Scholasticism*, 27/3, 1953, pp. 247-279, <https://doi.org/10.5840/newscholasticism195327335>.
- PARKER, Holt Neumon, "Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in *Politics* 1252a-1260b", *Eugesta*, 2, 2012, pp. 71-122, <https://doi.org/10.54563/eugesta.1054>.
- PELLEGRIN, Pierre, "La théorie aristotélicienne de l'esclavage: tendances actuelles de l'interprétation", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 172/2, 1982, pp. 345-357, <https://www.jstor.org/stable/41093335> (26/06/2024).
- PELLEGRIN, Pierre, "Natural Slavery", in Marguerite Deslauriers & Pierre Destrée (eds.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 92-116.
- POMEROY, Sarah B. (ed.), *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1994.
- QUEVEDO, Amalia, "Aristóteles en torno a la privación y la causalidad", *Anuario Filosófico*, 30/1, 1997, pp. 71-99, <https://doi.org/10.15581/009.30.29698>.
- RAAFLAUB, Kurt Arnold, "Freedom for the Messenians? A Note on the Impact of Slavery and Helotage on the Greek Concept of Freedom", in Nino Luraghi & Susan Ellen Alcock (eds.), *Helots and Their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures*, Washington, Center for Hellenic Studies (Hellenic Studies, 4), 2003, pp. 169-190.
- RODRIGUE, Louise, "La conception aristotélicienne de la servilité dans l'Éthique et la Politique", *Dialogue*, 59/1, 2020, pp. 51-68, <https://doi.org/10.1017/S001-2217320000153>.
- ROSS, Donald Lawrence, "Aristotle's Ambivalence on Slavery", *Hermathena*, 184, 2008, pp. 53-67, <https://www.jstor.org/stable/23041580> (26/06/2024).
- SAÏD, Suzanne, "Féminin, femme et femelle dans les grands traités biologiques d'Aristote", en Edmond Lévy (ed.), *La femme dans les sociétés antiques. Actes des colloques de Strasbourg (mai 1980 et mars 1981)*, Strasbourg, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 1983, pp. 93-123.
- SCHOFIELD, Malcolm, "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", en Günther Patzig (ed.), *Aristoteles "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8.-3.9.1987*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht, 1990, pp. 1-27.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, "Aristotle's Theory of Slavery: A Platonic Dilemma", *Ancient Philosophy*, 13/1, 1993, pp. 111-123, <https://doi.org/10.5840/ancient-phil199313138>.
- SCHÜTRUMPF, Eckart, *Aristoteles. Politik: Buch VII/VIII. Über die beste Verfassung*, Berlin, Akademie Verlag, 2005.
- SMITH, Nicholas D., "Aristotle's Theory of Natural Slavery", *Phoenix*, 37/2, 1983, pp. 109-122, <https://doi.org/10.2307/1087451>.
- SORABJI, Richard, "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 49/187, 1974, pp. 63-89, <https://doi.org/10.1017/S0031819100047884>.
- SUMMERS, David, "Form and Gender", *New Literary History*, 24/2, 1993 (*Reconsiderations*), pp. 243-271, <https://doi.org/10.2307/469406>.
- SYNODINOU, Katerina, *On the Concept of Slavery in Euripides*, Ioannina, University of Ioannina (Dodone Supplement), 1977.

- TROTT, Adriel M., *Aristotle on the Nature of Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014.
- VEGETTI, Mario, “Normal, naturel, normatif dans l’éthique d’Aristote”, *Etica e Politica*, II/2, 2000, pp. 1-9, www.openstarts.units.it/handle/10077/5563 (26/06/2024).
- VELOSO, Claudio William, “Aristote, ses commentateurs et les déficiences délibératives de l’esclave et de la femme”, *Les Études philosophiques (Recherches de philosophie ancienne)*, 4, 2013, pp. 513-534, <https://www.jstor.org/stable/42773146> (26/06/2024).
- VLASSOPOULOS, Kostas, “Ethnicity and Greek History: Re-Examining Our Assumptions”, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 58/2, 2015, pp. 1-13, <https://doi.org/10.1111/j.2041-5370.2015.12008.x>.
- WARD, Julie K., “*Ethnos* in the *Politics*: Aristotle and Race”, in Julie K. Ward & Tommy Lee Lott (eds.), *Philosophers on Race: Critical Essays*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, 2002, pp. 14-37.

* * *

JULIÁN GALLEGO es doctor en Historia por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Es Profesor Titular a cargo del curso de Historia Antigua Clásica en el Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de dicha casa de altos estudios, donde también se desempeña como Director del Instituto de Historia Antigua, Medieval y Moderna. Asimismo, es Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Entre sus publicaciones recientes están las siguientes: *La pólis griega*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017; *La anarquía de la democracia*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2018; “Entre le courage et la peur: politisation et dépolitisation du peuple athénien”, *Archimède*, 7, 2020, pp. 304-316; *Encuentros con las élites del Mediterráneo antiguo* (en colaboración con H. Beck, C. G. García Mac Gaw y F. Pina Polo), Buenos Aires, Miño y Dávila, 2021; “La cleruquía ateniense en Lesbos: distribución de la tierra y explotación de los nativos”, *Nova Tellus*, 40/1 (2022); “Debates en la Pnix: la decisión política como saber colectivo en la Atenas clásica”, *Dialogues d’Histoire Ancienne Supplément*, 27, 2023, pp. 47-66; “Land for the Athenian Poor: The Politics of Redistribution outside Attica during the Fifth Century B.C.”, *Pnyx: Journal of Classical Studies*, 3, 2024, pp. 1-23.