



Tutorizado por el Profesor José Manuel Panea Márquez

*El problema de la esclavitud  
en Aristóteles*

Julio Moya Ramos

# El problema de la esclavitud en Aristóteles

Alumno: Julio Moya Ramos

Tutor: Prof. José Manuel Panea Márquez

## **Resumen:**

En esta investigación intentaremos acercarnos a la defensa de la esclavitud natural en la *Política* de Aristóteles, problemática y muy polémica a nuestros ojos. Así, para facilitar mejor su comprensión nos esforzaremos en aclarar su contexto social, histórico y filosófico.

## **Palabras clave:**

Esclavitud, Esclavitud natural, Esclavitud en la Grecia antigua, Esclavitud heterogénea, *Doûlos*, Ciudadano, Polis, Identidad griega, *Éthnos*, Hombre libre.

## **Abstract:**

In this research we will try to approach the defense of natural slavery in Aristotle's *Politic*, problematic and very controversial in our eyes. Thus, to better comprehension, we will strive to clarify its social, historical and philosophical context.

## **Key words:**

Slavery, Natural slavery, Slavery in ancient Greece, Heterogeneous slavery, *Doûlos*, Citizen, Polis, Greek identity, *Éthnos*, Free man.

(28.068 palabras / 28.068 words)

*Dedicado  
a mi único amo, a mi único siervo,  
a su emancipación*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Objeto y objetivo .....	1
Metodología y estructura .....	4
ANÁLISIS DEL CONTEXTO.....	6
La identidad en el mundo helénico: bárbaros y ciudadanos .....	6
El problema de la esclavitud en la antigua Grecia.....	15
Aristóteles, “ <i>un extranjero privado de honores</i> ” .....	23
La política y su edición .....	27
ANÁLISIS DE LA POSTURA ARISTOTÉLICA .....	30
Introducción a las ideas generales de la <i>Política</i> aristotélica.....	30
La esclavitud natural y el problema de la <i>phýsis</i> .....	35
El argumento “último”: la polis, espacio definitivo del desarrollo humano.....	46
CONCLUSIONES.....	49
ANEXOS .....	III
Inventario de términos relativos a la esclavitud/dependencia en varias obras de Aristóteles .....	III
BIBLIOGRAFÍA .....	V

# INTRODUCCIÓN

## Objeto y objetivo

*“De ningún filósofo antiguo poseemos textos tan explícitos sobre el problema de la esclavitud como de Aristóteles. Se puede considerar esto como un elemento del realismo con el que el filósofo intenta justificar las realidades fundamentales de la sociedad griega.”*

(O. Gigon, *Die Sklaverei bei Aristoteles*, 1965, Vol. colectivo de la fundación Hardt, XI, págs. 245-283)

A lo largo de las páginas de este trabajo, todo nuestro esfuerzo va a ir dirigido a intentar aproximarnos lo más posible al pensamiento de Aristóteles sobre una realidad innegable y profunda de su tiempo: la esclavitud, un tema sensible, inevitablemente polémico, tan denunciado y perseguido en todas partes en nuestro tiempo como naturalizado en otras tantas épocas y lugares, y, sin embargo, siempre problemático.

Aristóteles, destacado testigo de su tiempo y de la realidad misma, legaría a la posteridad la más importante y sustancial aportación de su época acerca de esta cuestión (que si bien había sido problematizada —e incluso denunciada— con anterioridad por otros pensadores y artistas, nunca se había abordado de manera tan detenida y sistemática desde la filosofía), siendo el Libro I de la *Política* el documento central y en el que se encuentra la mayor parte de la exposición sobre su postura, la cual, sin embargo, hay que entender como una *parte* inmersa dentro del conjunto de la teoría política del estagirita, y esta, a su vez, como contenida en el corpus general aristotélico y en estrecha relación con su ética y sus ideas antropológicas, por lo que también encontramos algunos apuntes y reflexiones más sobre la cuestión en la *Ética a Nicómaco* y algunas menciones menores en la *Metafísica*.

Sin embargo, conviene reconocer antes de continuar que, desde nuestra época y nuestro marco cultural, donde el reconocimiento del valor en sí mismo del ser humano y nuestra condición como individuos libres e iguales es un hecho inapelable, sorprende descubrir que uno de los reconocidos universalmente como padres del pensamiento occidental, lejos de criticarla, constata la esclavitud y la considere como una realidad natural e incluso beneficiosa para quien es objeto de ella. Esta postura aristotélica, tan inaceptable desde nuestra óptica, debe ser entendida no solo como una de las *partes* de un todo (al que se subordina, que diría Aristóteles), como ya hemos dicho, sino atendiendo y entendiendo también su propio contexto, el cual no es menos problemático y complejo, y que es determinante de cara a lanzarse a juzgar moralmente la teoría de la esclavitud natural aristotélica.

Esta teoría de la esclavitud natural defendida por Aristóteles, nacida de una larga y reputada tradición anterior<sup>1</sup>, considera que, en efecto, hay hombres que desde su nacimiento están determinados a servir mientras que otros lo están a guiar, es decir, a guiarse a sí mismos y a otros hombres. En el caso de Aristóteles, el fundador del Liceo (mucho más realista que su maestro, Platón<sup>2</sup>) no va a tomar esta postura tan “radical” como consecuencia de una reflexión crítica dirigida a esclarecer lo más deseable (lo ideal) en lo referente al campo de la política, sino que por el contrario va a partir de la observación del fenómeno, constatándolo en un primer momento como algo evidente mediante la experiencia<sup>3</sup> para luego, como consecuencia, analizarlo y justificarlo, ahora sí, en una diferencia natural que el mismo Aristóteles no acababa de saber señalar sin entrar (al menos, aparentemente) en contradicciones que hacen que esta teoría parezca tener graves dificultades para sostenerse junto al resto de su compacto y congruente edificio teórico.

Respecto a estas contradicciones (o aparentes contradicciones) existe también un importante debate, ya que no son pequeñas las consecuencias que implican en la teoría general aristotélica algunas de las premisas fundamentales de su defensa de la esclavitud natural, lo que lleva a algunos investigadores a desechar por completo la validez de esta teoría<sup>4</sup> que, no lo olvidemos, pertenece a una de sus obras *esotéricas* (una obra reunida de entre notas y apuntes que existían originalmente para su discusión oral entre el círculo cercano de Aristóteles y que, por tanto, no había sido considerada lista para su publicación todavía por el de Estagira antes de su fallecimiento), mientras que otros autores proponen que, observando estos puntos confusos desde una perspectiva más global e indirecta, estas contradicciones, efectivamente, se vuelven puramente aparentes y quedan superadas<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Como destaca Santibáñez-Guerrero, ya Sófocles, por ejemplo en su *Áyax* (“eres esclavo de nacimiento, [...] a lo que tú digas jamás haré caso yo; a bárbara lengua no presto oído”) y Eurípides en algunas de sus obras, como *Ifigenia en Áulide* (“¡Madre! conviene que los helenos manden en los bárbaros, y no los bárbaros en los helenos. Aquéllos han nacido esclavos, y éstos han nacido libres”), habían bosquejado unas primeras versiones de este planteamiento que se hunde en la tradición griega hasta sus raíces homéricas, teniendo como máximo representante teórico (hasta la aportación de Aristóteles) a Hipócrates y su tratado *Sobre el aire, el agua y los lugares*, en el que proponía un cierto determinismo natural. (Santibáñez-Guerrero, 2021, pág. 99).

<sup>2</sup> “No nos sorprenderemos al encontrar el pensamiento de Aristóteles marcado con trazos no platónicos, como el valor de la vida de la familia, la persecución de la salud y la dicha, la importancia y el valor de la propiedad, el respeto de la opinión pública y de los gustos y preferencias del hombre de la calle, y, por encima de todo, su sentido de lo posible, su convicción de que la mitad al menos de la política consiste en sacar el mejor partido posible de lo que se tiene”. (Sinclair, 1953, pág. 222).

<sup>3</sup> “No es difícil examinarlo teóricamente con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia”. (Aristóteles, *Política*, I, 3, 1254a28-30).

<sup>4</sup> “[William David] Ross indica que en la política «a veces se utilizan los principios generales de manera un poco arbitraria y percibimos que los propone como razones para sostener creencias que Aristóteles de cualquier modo hubiera sostenido». El juicio de Reale es todavía más contundente: «en este punto el filósofo se deja condicionar considerablemente por las estructuras socio políticas y culturales de su tiempo, hasta el punto de oponerse a sus principios metafísicos»”. (García Mercado, 2008, págs. 155-156).

<sup>5</sup> “Tal como afirma Dobbs, cuando se considera la esclavitud desde el punto de vista teleológico, desaparecen las incoherencias en el pensamiento de Aristóteles”. (Mauri, 2016, pág. 183).

En todo caso, como venimos indicando a lo largo de este primer punto introductorio, en este trabajo nuestro objetivo no será posicionarnos respecto a este debate sobre la coherencia interna de la postura aristotélica en relación al resto de su teoría (aunque sí que ofreceremos las distintas perspectivas al analizar el discurso aristotélico y señalar esos “puntos oscuros”), sino que nos esforzaremos en investigar y acercarnos al contexto de la esclavitud en la Grecia clásica para recopilar y ofrecer herramientas de cara a la mejor interpretación tanto del problema de la esclavitud en sí como de la respuesta ofrecida por Aristóteles, abordando un abanico de diferentes estudios (estudios clásicos, filológicos, antropológicos, arqueológicos y, por supuesto, filosóficos) que sirvan no solo para que cada cual pueda tomar una postura madurada y propia respecto al discurso aristotélico (tanto en lo relativo a su coherencia con el resto del pensamiento del estagirita, como en lo referente a las consideraciones morales y/o intelectuales que nos produzca), sino también para poder reflexionar en profundidad sobre el problema del que este genio de la antigüedad, frente al casi completo silencio de otros tan geniales como él<sup>6</sup>, dejó claves que todavía muchos siglos después serían celebradas por los grandes pensadores subsiguientes.

---

<sup>6</sup> “En principio hay que reconocer con él el valor de Aristóteles para enfrentarse al tema [de la esclavitud], del que Platón había preferido callar”. (Aristóteles, Política, 1986, págs. 26, 27).

## Metodología y estructura

*“Y será evidente lo que digo si se examina la cuestión según el método que proponemos. Porque como en los demás objetos es necesario dividir lo compuesto hasta sus elementos simples (pues estos son las partes mínimas del todo), así también, [...] veremos mejor en qué difieren entre sí las cosas dichas, y si cabe obtener algún resultado científico.”*

(Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a21-28)

Establecido ya cual es nuestro propósito con esta investigación, el cual no es otro que analizar el discurso aristotélico sobre la esclavitud natural poniendo para ello un gran énfasis en el esclarecimiento de su contexto histórico y cultural, debemos ahora apuntar cómo lo llevaremos a cabo, siendo nuestra intención, por así decirlo, la de establecer una metodología relativamente “semejante” a la del propio Aristóteles (en tanto pensador objetivo, analítico y con sentido “histórico”) aunque, por descontado, comprendiendo la gran distancia en los significados de estos términos al aplicarse respecto a Aristóteles o al hacerlo sobre nuestra propia investigación.

Evidentemente, cuando nos referimos a que intentaremos llevar a cabo una aproximación objetiva no estamos apelando al objetivismo clásico de Aristóteles ni, como investigadores contemporáneos plenamente conscientes de su propia incidencia en lo observado, tampoco a un objetivismo ideal e ingenuo, sino que nos referimos a que, lejos de querer ofrecer respuestas e interpretaciones propias, intentaremos en lo posible remitirnos a los textos originales (en el caso de Aristóteles y la exposición de su postura acerca de la esclavitud) y a la literatura ya existente (en el caso del análisis del contexto), procurando no entrar en consideraciones y enfocándonos en descomponer y analizar los distintos discursos de los que demos cuenta.

Igualmente, en cuanto al sentido histórico de la investigación, es quizás el hecho en el que más insistiremos en esta introducción pues, como hijos de nuestro tiempo específico, no podemos evitar ser conscientes de cómo cada tiempo empapa y atraviesa la vivencia y la consciencia misma de los individuos que lo viven, por lo que no dejaremos de reivindicar la necesidad de comprender el discurso Aristotélico como producto natural de su tiempo y, a causa de esto, la necesidad de esforzarnos a comprender mejor su propia época. Mismamente estas afirmaciones encarnan ya una muestra de la diferencia en el sentido con el que nos referimos como “con sentido histórico” a la metodología aristotélica y a la de este mismo trabajo. Valgan estas líneas de Carlos García Gual y de Aurelio Pérez Jiménez en su prólogo de la *Política* editado por Alianza Editorial en 1986 para aclarar a qué nos referimos: “Aristóteles, que había reunido una enorme documentación histórica, carecía, como la generalidad de los pensadores griegos, de una verdadera conciencia histórica (en sentido moderno); y, aunque hablaba de un cierto desarrollo de las sociedades [...] éste se lo figuraba como

un proceso natural, según una analogía biológica [...] por eso, como dice Lloyd, «el ideal de Aristóteles es estático»<sup>7</sup>.

Establecido ya el enfoque, podemos centrarnos ahora en adelantar y justificar brevemente la estructura que seguiremos durante nuestra exposición pues, como venimos advirtiendo, aunque nuestra intención última es analizar la defensa aristotélica de la esclavitud natural, vamos a dedicar también una parte importante de este trabajo a desarrollar y analizar el contexto en el que se produce el discurso aristotélico, tanto a nivel social y cultural, como a nivel histórico, económico, filosófico e incluso biográfico del propio Aristóteles.

Así, aunque lo deseable sería ir desarrollando ambas partes del trabajo de forma paralela (el análisis del contexto y de la exposición de la postura aristotélica, pues ambas se apoyan mutuamente), de cara a una mejor comprensión del mismo dividiremos en dos grandes bloques estas dos partes que pueden diferenciarse claramente, ocupándonos en primer lugar de desarrollar todo lo relativo al contexto, que intentaremos dividir a su vez en una serie de epígrafes (los cuales hemos preferido que no respondan a un criterio específico –contexto histórico, contexto social, etc.– sino a una serie de problemáticas precisas: la identidad del mundo griego, el griego como hombre civilizado frente al bárbaro; la naturaleza de la esclavitud en la Grecia antigua; etc.), de cara a que, una vez que alcancemos el análisis de la exposición (tras la que también analizaremos los “puntos oscuros” que se derivan de la misma, y antes de esta también introduciremos unas ideas generales del pensamiento aristotélico y, más precisamente, de su pensamiento político), podamos tener presente la relevancia de todos estos elementos en el discurso en defensa de la esclavitud, que solo puede entenderse (o mal entenderse) de manera superficial y limitada si no tenemos en cuenta que éste no es sino una *parte* subordinada e integrada tanto en su realidad histórica y social, como en el profundo e intrincado sistema filosófico del genio de Aristóteles.

Por último, antes de cerrar este punto, consideramos pertinente advertir aquí de las distintas versiones de la *Política* con la que hemos trabajado, tomando la edición de Gredos de 1988, traducida por Manuela García Valdés, como lectura principal y fuente desde la que citaremos los textos (hemos de comentar también aquí que la base de esta edición es la edición crítica –aunque incompleta– de Jean Aubonnet, complementada con el Libro VIII de la edición crítica de William David Ross), mientras que para poder acceder al texto original en griego hemos recurrido a la edición de Antonio Gómez Robledo, publicada por la Universidad Nacional Autónoma de México, a la cual en alguna ocasión también hemos recurrido para contrastar el texto de la edición de Gredos, como hemos hecho también con la edición de Alianza, traducida por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, aunque a esta hemos recurrido sobre todo por su interesante prólogo y, más concretamente, por el epígrafe dedicado a la esclavitud.

---

<sup>7</sup> (Aristóteles, *Política*, 1986, pág. 33).

## ANÁLISIS DEL CONTEXTO

### La identidad en el mundo helénico: bárbaros y ciudadanos

*“Por otro lado está el mundo griego, con su identidad racial y lingüística, con su comunidad de santuarios y de sacrificios a los dioses, y con usos y costumbres similares, cosas que, de traicionarlas, supondrían un baldón para los atenienses [...] Enviad un ejército a marchas forzadas, pues, según nuestras previsiones, el Bárbaro no tardará en presentarse, invadiendo nuestra patria.”*

(Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, VIII, 144, 2)

Aunque parezca remoto, el mundo griego nació del caos, como cantaba Hesíodo<sup>8</sup>, de las cenizas de un mundo anterior cuyo colapso dejó tras de sí una negra noche<sup>9</sup>, una edad oscura de la que no se sabe demasiado y que se instaló en toda la Hélade. De esta negra noche salieron los griegos, organizándose en sus polis, educados a imagen y semejanza de los héroes y los dioses a través de los versos homéricos, dispuestos por fin a regresar y asentarse en los cauces de la Historia.

Aunque el párrafo anterior se trate poco más que de una alegoría, no es menos cierto que hemos procurado preñarlo de todo lo que debemos abordar en este capítulo y que, hasta cierto punto, responde a la imagen histórica que tenemos actualmente del desarrollo de la cultura griega clásica, un proyecto cimentado desde los restos de un mundo anterior.

Así pues, debemos comenzar (aunque efectivamente sea remoto) ocupándonos someramente de este mundo anterior en el que los mitos griegos situaban sus orígenes<sup>10</sup>. En la isla de Creta, alejada del continente, los minoicos establecerían la primera civilización de lo que en el futuro sería la Hélade, desarrollando la cultura palaciega que más tarde imitarían los micénicos, un pueblo de la Grecia continental con el que establecerían lazos y que terminaría desplazándolos en torno al siglo XV-XIV a.C.<sup>11</sup>

Estos micénicos, de un carácter más beligerante que el que asociamos a los minoicos, tomarían de este pueblo su modelo palaciego pero adaptándolo a sus propios

---

<sup>8</sup> “En primer lugar existió el Caos”. (Hesíodo, *Teogonía*, v.116).

<sup>9</sup> “Del Caos surgieron Érebo y la negra Noche”. (*Ibíd.*, v.124).

<sup>10</sup> “Poetas e historiadores de la Antigüedad, desde Homero hasta nuestros días, habían dicho que la primera civilización griega había nacido, no en Micenas, o sea en el continente, sino en la isla de Creta, y que había tenido la máxima floración en tiempos del rey Minos, doce o trece siglos antes de Jesucristo”. (Montanelli, 2009, pág. 15).

<sup>11</sup> “Entre 1400 y 1340 [...] los cretenses son poco a poco eliminados en beneficio de sus rivales. Creta ya no desempeña, como en el periodo anterior, el papel de intermediario entre Egipto y el continente griego”. (Vernant, 1992, pág. 33).

rasgos, amurallándolos y convirtiéndolos en centros urbanos que hacían las veces de fortalezas y de palacios para sus jefes<sup>12</sup> (los *ánax*), sus élites guerreras (los *pasiréus* o *basiléus*) y sus ancianos más sabios (los *gerontes*). De este modo, los micénicos organizarían la vida social en su conjunto en torno al palacio “cuya función es religiosa, política, militar, administrativa y económica a la vez”<sup>13</sup>.

La civilización micénica, cuya caída, immortalizada por Homero, es el telón de fondo del nacimiento de la cultura occidental, asistiría al colapso de la Edad del Bronce final sufriendo, como el resto de pueblos de la época, un intenso periodo de crisis provocado por la interrupción del comercio y las grandes migraciones de pueblos que, con el paso de los siglos, irían introduciendo, junto a sus costumbres y creencias, nuevas artes como la metalurgia del hierro. Poco rastro queda de este periodo en el que, poco a poco, irían abandonándose los antiguos palacios pero, más allá de la gran turbulencia que sufrieron por igual todos los pueblos asentados previamente en las costas del Mediterráneo oriental, lo que sí se sabe es que, en el caso concreto de los micénicos, estos en algún momento de los siglos XIII o XII a.C. entraron en un conflicto de grandes dimensiones con los habitantes de la Tróade por el control del Helesponto, un canto de cisne previó a una desaparición indeterminada durante la Edad oscura, a cuya salida los micénicos no serán ya los micénicos, sino los antiguos héroes y reyes aqueos, dánaos o argivos (como son llamados en la *Iliada*), en quienes los griegos fundaran su ideal arcaico del hombre, tomándolos como modelos y antepasados.

Pero como dijimos al principio de este punto y como también dijo Hesíodo, al caos le siguieron la oscuridad y la negra noche. Tras la caída del mundo mediterráneo de la Edad del Bronce, el universo griego quedó sumido en la ya nombrada Edad oscura, una época en la que la cultura escrita se perdería (impidiendo tener una imagen más precisa de este periodo que se extiende por cerca de cinco siglos), la inestabilidad dominaría la vida y, por lo tanto, la vida en comunidad se retrotraería prácticamente a sus formas más básicas. Los pueblos que vienen a instalarse en la península helénica desplazan o se mezclan con los pueblos autóctonos, generando a su vez un efecto dominó. Y sin que se sepa demasiado bien cómo, a finales de esta Edad oscura, los llamados griegos habrían sincretizado las antiguas creencias de la Hélade con los dioses de los nuevos pueblos, mezclando sus costumbres y tomado un nuevo alfabeto para facilitar el comercio, cambiando las variantes dialectales dominantes (pasando del micénico al jonio y, sobre todo, al dorio), sumándose a estos cambios una larga serie de mutaciones culturales más que darían lugar a una variedad de pueblos helénicos.

¿Pero quiénes eran entonces estos griegos que surgieron de este caldo primigenio denso y confuso? Aunque no conocemos bien la dinámica de los pueblos de este periodo, lo que sí que sabemos gracias a los registros escritos de los periodos

---

<sup>12</sup> “Las diferencias que separan al mundo micénico de la civilización palatina de Creta [...] se plasma en la arquitectura de sus palacios. Los de Creta, [...] están edificadas en el mismo plano que la tierra circundante, sobre la que se abren sin defensa de por medio [...] La mansión micénica, con el *megaron* y la sala del trono en el centro, es una fortaleza rodeada de muros, una guarida de jefes”. (*Ibid.*, págs. 39, 40).

<sup>13</sup> (*Ibid.*, pág. 36).

sucesivos es que los griegos se explicaban a sí mismos desde los mitos como pueblos emparentados entre sí y con los dioses, una creencia sostenida sobre genealogías como el *Catálogo de mujeres*<sup>14</sup> en las que se daba cuenta del origen mítico de los diferentes *étnos* (ἔθνος), subdivisiones culturales que ya para los griegos de la Época arcaica eran identidades más o menos claras y a las que apelaban frecuentemente, y que serían el resultado de la estabilización de las distintas comunidades tras las migraciones masivas ocurridas en la Edad oscura.

Intentando ser más precisos y por limitarnos a los cuatro *étnos* más reconocidos<sup>15</sup>, según tanto la tradición griega como los estudios contemporáneos, los dorios habrían descendido en algún momento desde el norte de Grecia para esparcirse por toda la Hélade (aunque hay indicios que señalan que quizás conviviesen ya con los micénicos), llegando a asentarse en Creta e incluso zonas del sur de la costa de Asia menor (como Rodas) pero, sobre todo, en el sur del Peloponeso donde, según la tradición griega recogida en el *Regreso de los Heráclidas*, se presentaron para reclamar a los aqueos sus tierras, venciéndolos<sup>16</sup> y desplazándolos a Acaya. Esto a su vez llevaría a que los aqueos expulsaran a los jonios del norte del Peloponeso, los cuales acabarían emigrando al Ática para allí, junto con sus pobladores originales, fundar Atenas, dándose más adelante a la colonización de Jonia en Asia menor, como ya habían hecho antes los eolios partiendo desde Tesalia y Beocia a la Eólida.

Sin embargo, estos *étnos* que acabamos de abordar no eran las únicas categorías con las que los griegos se identificaban a sí mismos. Efectivamente, la salida de la Edad oscura se produjo en el año 776 a.C., una fecha muy concreta teniendo en cuenta que no quedan registros escritos del periodo anterior, pero que no es casual que sea así, ya que ese fue el año en que se celebrarían por primera vez los juegos Olímpicos, hecho bien documentado gracias a una lista de vencedores de los juegos recopilada a finales del siglo V a.C. por Hippias de Élide y que desde entonces se utilizaría para definir la cronología de la historia de la antigua Grecia.

La importancia de los juegos Olímpicos (una tradición que podría haber evolucionado desde los juegos propios de las culturas minoica y micénica, y de la que también había antecedentes menos lejanos) no se limita únicamente a ser la referencia

---

<sup>14</sup> Según esta obra de autor anónimo (aunque atribuida por autores antiguos a Hesíodo), Helen, nieto de Prometeo e hijo de Deucalión y Pirra, tuvo tres hijos: Doro (cuyo nieto, Asterion, fue el primer Rey de Creta), Eolo y Juto. Juto también tendría después otros dos hijos, Aqueo y Jon, dando esta línea genealógica origen a las principales identidades étnicas griegas: aqueos, dorios, eolios y jonios.

Además de esto, Zeus tuvo tres hijas con Pirra (la mujer de Deucalión), Pandora, Thyia y Protogenea, y a su vez tuvo hijos con cada una de ellas: un hijo con Pandora (Grecos); uno con Protogenea, Etlio (abuelo de Etolo) y dos con Thyia (Magnes y Macedon), aunque estos tardarían en ser considerados griegos.

<sup>15</sup> “Presumiblemente cada uno de los ἔθνη griegos seguiría una trayectoria histórica distinta. Así, la imagen o identidad de algunos de ellos, especialmente dorios y jonios, alcanzarían un mayor grado de desarrollo. Otros, como eolios, aqueos, arcadios o etolios, parece que se desarrollaron menos, o que la imagen que de ellos se tuviese es más difícil de rastrear en los textos”. (Antón Bendicho, 2019, pág. 628).

<sup>16</sup> Sobre esta cuestión, existe un gran debate historiográfico acerca de si este desplazamiento de los dorios debe ser considerado una invasión o una migración, una discusión en parte motivada por el relato del *Regreso de los Heráclidas* y contraargumentos como la diarquía espartana, con un rey de la dinastía Agiada, de origen dorio, y otro de la Euripóntida, perteneciente a los aqueos.

histórica con la que se abre la Época arcaica, sino que supone también el punto de arranque de la identidad helénica y del sentimiento panhelénico, pues a estos juegos acudían griegos de todas partes de la Hélade en representación de sus distintas ciudades para competir entre sí, pero también servían como un acto común de hermandad y colaboración que estimulaba la sensación de pertenencia a un grupo mayor que el de la propia polis (lo que se ve claramente en la *ékécheiria*, la tregua olímpica establecida con el objetivo de permitir viajar a los competidores de forma segura a los juegos y que suponía en cierta forma una priorización temporal de los intereses griegos comunes frente a los particulares de cada polis).

Efectivamente, los juegos Olímpicos son una clara demostración de la cuestión que ahora abordamos, la existencia de una identidad helénica reconocida por los propios griegos, otro *éthnos*, en este caso el helénico, del que los griegos también participaban y con el que se entendían a sí mismos. A continuación daremos más casos y ejemplos, desarrollando a su vez algo más la historia de estos griegos, pero primero es conveniente señalar los rasgos comunes que construían esta identidad y que, como recoge Antón Bendicho, podemos encontrar en un pasaje del octavo de *Los nueve libros de la historia* de Heródoto: “En un conocido pasaje de Heródoto (VIII 144, 2) se aprecia la manifestación de la existencia de una esencia de lo griego (τὸν Ἑλληνικόν). Esta consiste en el hecho de compartir una serie de características tales como su propia sangre (ἐὸν ὄμαιμόν), el hablar la misma lengua (ὁμόγλωσσον), moradas de los dioses – o como se diría ahora, santuarios– comunes (θεῶν ἰδρύματα κοινὰ), ritos/sacrificios (θυσία), hábitos/costumbres (ἠθεά) y costumbres/caracteres semejantes (ὁμότροπα)” (2019, pág. 1).

Como vemos en la cita anterior, los griegos, a pesar de la clara autonomía de cada una de sus polis y aun con todas sus particularidades, eran conscientes de pertenecer a una misma cultura, una identidad cultural común construida sobre los elementos enumerados por Heródoto: la sangre común, el uso de la misma lengua, la participación de las mismas creencias religiosas y el hecho de estar inmersos en una tradición que les lleva a compartir una serie de costumbres y formas de entender el mundo y la vida. Pero si ya hemos hablado de la cuestión de la “sangre común” al abordar la existencia de estas subdivisiones culturales que hemos denominado *éthnos* (aunque hay que reiterar que *éthnos* no se refiere únicamente a este nivel de identificación, sino que se usaba indistintamente para referirse a identidades más o menos generales, habiendo al mismo tiempo un *éthnos* helénico y distintos *éthnos* más específicos), diciendo que los griegos se entendían a sí mismos como pueblos emparentados entre sí y con los dioses, podemos ahora centrarnos en el resto de elementos.

En primer lugar, en lo que respecta al tema de la lengua, esta se antoja como un elemento determinante de cara a la participación en este *éthnos* helénico, pues entre los pueblos de hablas griegas de la península helénica hay constancia de la existencia en pequeñas bolsas aisladas de pueblos de hablas no griegas, conocidos por los griegos con el nombre común de pelasgos, siendo estas comunidades marginadas de esta identidad

común helénica y, en base a ello, explotadas y muchas veces sometidas. Por otra parte, en lo tocante a la cuestión religiosa, si bien la disparidad de versiones de los mitos dan pie a que podamos tener una visión de la religión de los griegos como fragmentada (y si bien también es cierto que no existía entre ellos una casta sacerdotal poderosa que pudiera homogeneizar más profundamente estas prácticas, por lo que había ritos propios de algunos *étnos* en particular, como las Carneas de los dorios), hay hechos como la primera Guerra Sagrada entre la ciudad de Cirra y la Liga Anfictiónica de Delfos en el siglo VI a.C. que demuestran como los griegos entendían esta religión como un asunto común.

Por último, y en este rasgo vamos a detenernos con mayor profundidad, cuando nos referimos a la participación de una tradición y costumbres comunes en realidad estamos refiriéndonos a una educación de base semejante, basada en los mitos y relatos compartidos y las lecciones contenidas en ellos, y que llevaría a comportamientos y concepciones del mundo semejantes, como por ejemplo el considerar el orden natural de las cosas como *cosmos* establecido por los dioses y, la voluntad de ir en contra de este, la soberbia (la *hýbris*), como algo antinatural, destinado al fracaso y merecedor de castigo, como bien ilustra el mito de Ícaro (entre otros tantos).

Pero es inevitable destacar que en esta tradición común, constituida por un nutrido grupo de historias y fuentes diversas, sobresalen ante todo dos pilares fundamentales, los dos aedos por excelencia, Homero y Hesíodo. Estos dos genios de la literatura y el pensamiento occidental cincelarían la forma moral de los primeros griegos, su imagen de hombres virtuosos, inmortalizando el primero con la *Ilíada* y la *Odisea* las gestas de los grandes héroes que conformarían el ideal aristocrático que tanto calaría en la tradición helénica (y en esto se incluye Aristóteles), y el segundo, con *Los trabajos y los días*, donde se expone un sentido de la vida basado en el trabajo y un concepto de justicia más social que la justicia de carácter unilateral y onanista de los héroes homéricos.<sup>17</sup>

Esta identidad helénica, tan brumosa y tan concreta al mismo tiempo, sería el argumento aglutinante que llevaría a los griegos a la creación de la Liga Panhelénica para hacer frente a la amenaza meda de Jerjes I en el año 481 a.C. (siendo quizás la expresión más clara de esta idea de identidad “helénica” de los griegos y su fundamento

---

<sup>17</sup> “Cuando Hesíodo rechaza la soberbia y la idea de justicia que la subyace oponiéndole la *nueva* justicia lo hace en nombre de valores que, como la igualdad y la paz, se oponen claramente a la justicia esclava del éxito de un héroe vencedor en la guerra; y esa igualdad, además, comporta una cierta nivelación entre gobernantes y gobernados [...]; o, al menos, el suponer a éstos con la dignidad suficiente por sí mismos como para merecer el *aidós* de sus gobernantes: un *respeto* que se convierte *eo ipso* en un freno en el ejercicio de su poder. [...] La bondad, pues, de esta justicia reside en última instancia en el hecho de crear nuevos sujetos dignos de merecerla, lo que significa que constituye un bien transpersonal superior al propio rey, un bien que recrea el mundo normativo de los sujetos instaurando en él nuevos héroes con los que componer su cortejo, como los ya señalados de la agricultura y la paz entre otros. La justicia agonal ha sido vencida, el héroe anterior se vuelve ahora colectivo, pues abraza al conjunto del género humano” (Hermosa, 2019, págs. 40, 41).

último entre ellos mismos a partir de entonces<sup>18</sup>), pero este evento marcaría ya el fin de la Época arcaica, de la que aún nos quedan elementos muy importantes que analizar.

Regresando precisamente a lo que supuso el paso de la Edad oscura a la Época arcaica, una de las grandes revoluciones que viviría la Hélade sería la del abandono del sistema palaciego micénico y su sustitución por uno de los elementos más centrales del mundo griego arcaico y clásico, las *polis* (πόλις). En este periodo, el abandono de los asentamientos había vuelto a la Hélade completamente agrícola, y solo entre los siglos VIII y VII a.C. empiezan a surgir estos nuevos espacios comunes donde “la vida social y las relaciones entre los hombres adquirirán una nueva forma”<sup>19</sup>. Los *ánax*, los antiguos reyes micénicos, al perder sus centros de poder durante la Edad oscura, van desapareciendo y dejan su lugar a los antiguos *basiléus*, una clase de aristocracia guerrera que no reúne ya tanto poder ni tantas atribuciones, que empiezan a repartirse por otros segmentos de la sociedad. La polis por su parte, se configuran como un espacio autónomo y autárquico, compuesto por la *chora*, la periferia agrícola y aldeana de la polis que la abastece, y sus núcleos urbanos, donde se construyen edificios públicos como plazas, templos y tribunales, favoreciendo con ello la participación política de los integrantes de la polis.<sup>20</sup>

Poco a poco, la misma implicación de sus habitantes en los asuntos de cada polis llevaría a que cada una de ellas se desarrollará de forma muy distinta políticamente, llevando a Grecia a un atomismo político. Ese atomismo favorecería que con el tiempo apareciera una nueva realidad política en las polis derivada de la forma de entender la vida en las mismas; la ciudadanía, una nueva realidad que venía a distinguir a los miembros legítimos y de pleno derecho de la polis del resto de sus habitantes. Este surgimiento de la idea de ciudadano tendría distintas consecuencias, en primer lugar, esta nueva forma de entender la política como participación poco a poco se iría asentando y estableciendo la tradición democrática mientras que, al mismo tiempo, surgía también el fenómeno de las primeras tiranías, aunque la aristocracia siempre sería el tipo de gobierno más habitual entre las polis griegas.

---

<sup>18</sup> Julio Calonge Ruíz, al hablar de la derrota definitiva de Atenas en la guerra del Peloponeso en el prólogo a la *Historia de la guerra del Peloponeso* (Vol. I-II), dice: “Vencidos los atenienses en esta guerra que escribió Tucídides, tuvieron finalmente que pedir la paz. Se temía la destrucción de la ciudad y la reducción a la esclavitud de sus habitantes. Los peloponesios no aceptaban negociadores y sólo admitieron emisarios con plenos poderes para que oyeran la decisión de su Asamblea”, y continúa citando al propio Tucídides: “Cuando llegaron, se reunió la asamblea en la que corintios y tebanos especialmente, pero también muchos otros griegos se opusieron a pactar con los atenienses, sino solamente destruirlos. Pero los lacedemonios se negaron a reducir a la esclavitud a una ciudad griega que había hecho gran bien en los mayores peligros acontecidos a Grecia”. (Tucídides, 1990, pág. 29).

<sup>19</sup> (Vernant, 1992, pág. 61).

<sup>20</sup> Aunque recomendamos la lectura completa del tercer capítulo de este libro, ya que hablamos de un periodo relativamente oscuro, amplio y con muchos cambios muy sustanciales, presentamos aquí una selección de fragmentos concatenados que ilustran lo que hemos intentado expresar en nuestra exposición. “Pero precisamente la desaparición del *ánax* parece haber dejado subsistir en forma simultánea las dos fuerzas sociales con las cuales había tenido que transigir su poder: de una parte, las comunidades aldeanas y, de la otra, una aristocracia guerrera. [...] La imagen del rey, dueño y señor de todo poder, se reemplaza por la idea de funciones sociales especializadas, diferentes unas de otras [...] Es la noción misma de *arkhé* –de mando– la que se separa de la *basileia*, conquista su independencia y va a definir el dominio de una realidad propiamente política”. (*Ibid.*, págs. 52-55).

Si bien este concepto de ciudadanía, al igual que las características políticas de las distintas polis, variaba tremendamente de un lugar a otro, este concepto serviría para distinguir, como hemos dicho en el párrafo anterior, a los meros habitantes de la polis de aquellos que reunían los requisitos para participar y hacerse cargo de los asuntos comunes que afectaban a toda la comunidad (pensemos no solo en la participación en la toma de decisiones, sino también, por ejemplo, en la participación en el ejército). Quedaban pues excluidos de la ciudadanía los niños y los ancianos (que no se hayan en las perfectas condiciones para el ejercicio de la ciudadanía), las mujeres (carentes de la autoridad de los hombres), los metecos (extranjeros residentes en una polis pero originarios de otra y cuya participación política estaba limitada, dependiendo normalmente de su riqueza) y, finalmente, los esclavos (sin capacidad más que para obedecer).

De este modo, la ciudadanía queda restringida en un primer momento a los hombres adultos originarios de la ciudad y que participan en los asuntos comunes<sup>21</sup>, pudiendo restringirse también el acceso a esta en un segundo momento en base al nivel de riqueza, de tierras, la participación o no en el comercio, etc. Esta limitación general en el acceso a la ciudadanía (sin detenernos en las específicas), reservada para los hombres adultos originarios de la ciudad, se justifica en la identificación que se da entre la propia polis y los propios hombres que la componen de manera activa, que participan de toda esa tradición que venimos contando en este capítulo (y a la que, tras su aparición en Mileto en el siglo VI a.C., se sumaría la filosofía, centrada en la búsqueda de un *logos* universal que no dependiese ya de la voluntad azarosa de los dioses), que conviven en la polis, un espacio que permite el desarrollo del pensamiento y la libertad individual al tiempo que favorece la vida común, cómoda y buena y, por lo tanto, una vida que permite un desarrollo virtuoso y libre tanto de sus individuos como del conjunto, lo que lleva a los ciudadanos a reconocerse también como iguales entre ellos en base a estas virtudes que todos los hombres griegos pueden llegar a poseer o que, de hecho, ya poseen de nacimiento.

Esta visión de la polis como el único espacio que permite la vida virtuosa, buena y libre de sus ciudadanos llevaría a los griegos a entender sus vidas particulares y sus propias identidades como vinculadas y subordinadas antes que a nada a sus polis de origen, una idea que encontramos también al principio de la *Política* de Aristóteles<sup>22</sup>, pero que quizás la Revuelta Jonia y la Primera Guerra Médica lo ilustren mejor que ningún otro momento de la historia griega, cuando frente al dominador bárbaro, los medos, las ciudades de Jonia se revelarían en el 499 a.C. y apelarían a la ayuda de los demás griegos, respondiendo solo Atenas y Eretria, lo que llevaría al fracaso de la rebelión y la invasión de la Grecia continental por parte de Darío I en el 490 a.C., guerra en la que, a excepción de una cierta coordinación militar entre algunas polis, todas actuaron y respondieron a los emisarios persas de manera autónoma.

---

<sup>21</sup> “Un ciudadano sin más por ningún otro rasgo se define mejor que por participar en las funciones judiciales y en el gobierno”. (Aristóteles, *Política*, III, 1, 1275a22-23).

<sup>22</sup> “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”. (*Ibid.*, I, 2, 1253a26-29).

Solo en la Segunda Guerra Médica, como comentamos más arriba, con la fundación de la Liga Panhelénica comienza a ser relevante políticamente la identidad helénica, aunque no por ello el griego deja de identificarse ante todo como ciudadano de su polis. En este sentido es ejemplar el caso de Leónidas I, el rey espartano que eligió morir en las Termópilas confiando en una profecía del oráculo de Delfos que había predicho que Esparta debía perder a su rey durante la batalla o acabaría conquistada.

Sin embargo, antes de pasar al siguiente punto de nuestro trabajo, debemos hacer un inciso con vista a la investigación general para referirnos, por oposición a la identidad griega que venimos esforzándonos en definir, a la identidad de los bárbaros, tan presentes en la literatura griega cuando se habla de esclavitud pues, como dice Aristóteles “entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”<sup>23</sup>.

Si hemos descrito al griego como el ciudadano virtuoso gracias a su forma de vida y por participar de una tradición que le permite desarrollar estas virtudes, el bárbaro, el que balbucea (porque no habla griego), va a ser aquel que no participa de ninguno de los elementos que componen esta tradición: ni habla la misma lengua, ni comparte sangre, ni respeta a los dioses ni se comporta como un ciudadano virtuoso.

“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 en 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”. (Aristóteles, *Política*, VII, 7, 1327b29-40).

En este párrafo Aristóteles establece por comparación que el bárbaro es aquel que, por déficit o por exceso, carece de ciertas virtudes necesarias para alcanzar una forma de organización semejante a la de las polis<sup>24</sup> y, por lo tanto, los griegos, de naturaleza y formación virtuosa (porque participan, gracias a su tradición y la vida en la polis, moderadamente de estas virtudes que Aristóteles nombra, la valentía y la inteligencia, ocupando un “punto intermedio” que los destaca frente al resto) tienen derecho a dominar sobre estos, y no solo eso, sino que además se entiende como algo deseable por todos. Así, queda el bárbaro como “el otro” en el que no hay ningún elemento que lleve a su reconocimiento y por lo tanto, desposeído ya en gran medida de su “humanidad”, se convierte en mero objeto de dominación a ojos de los griegos.

---

<sup>23</sup> (*Ibid.*, I, 2, 1252b11).

<sup>24</sup> Algo que repetirá en otros momentos a lo largo de la *Política*, como en III, 14, 1285a23-26, o V, 11, 1313b12.

Finalmente, y antes de cerrar este capítulo, es necesario matizar un aspecto importante en relación a este tema de la identidad (especialmente de la griega pero también de la bárbara), en el que todavía no habíamos querido dar pie. En este sentido, debemos reconocer antes de sacar cualquier conclusión de lo aquí expuesto que es muy importante a la hora de acercarse a estos conceptos tener en cuenta la historia de los mismos, pues las investigaciones acerca de la identidad griega y de sus distintos subgrupos ha estado muy marcada por ciertas ideas modernas que han sesgado la interpretación de estas identidades transmitiendo este mismo sesgo a las investigaciones posteriores.

Por ejemplo, la deformación que los investigadores germánicos del siglo XIX como Otfried Müller llevarían a cabo de la cultura doria, y más concretamente de la espartana, a la que asociarían múltiples rasgos prusianos, dejaría en ella un poso que a estas alturas nos resulta difícil abandonar de cara a interpretar cualquier nuevo dato. Igualmente sucedería lo mismo con el resto de subgrupos y con el *éthnos* general helénico, idealizados y marcados por el concepto de raza, siendo este un concepto que conviene evitar, por anacrónico, a la hora de referirse a las identidades en la Hélade, siendo preferible no solo referirse, sino también concebir, estas identidades como propuso Édouard Will en 1956 en su *Doriens et Ioniens*, ya que “el término ἔθνος sería utilizado por ellos [por los propios griegos] para designar grupos humanos de diferente índole por su origen, por su localización, por su organización política, ya se trate de la “helenidad” entera, los grandes pueblos bárbaros como los persas, los habitantes de una ciudad, o las tribus insignificantes”.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> (Will, 1956, pág. 14).

## El problema de la esclavitud en la antigua Grecia

*“Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza.”*

(Aristóteles, *Política*, I, 6, 1255b6-7)

Tras el capítulo anterior en el que presentamos de manera extensa (aunque muy sintetizada) el contexto socio cultural de la Hélade hasta el comienzo de la Época clásica, en este capítulo nos ocuparemos de dar contexto al problema central de este trabajo, la esclavitud encuadrada en este marco temporal y político, pero para tratarlo de manera lo más seria posible debemos primero abordar ciertas consideraciones y retrotraernos también de nuevo a aquellos tiempos remotos con los que abríamos el capítulo anterior.

Así pues, lo primero que debemos explicar es que, pese al título de este trabajo y la forma general que tiene Aristóteles de referirse a este fenómeno, es problemático intentar asociar la esclavitud en la Grecia antigua a una sola y misma forma de relación social. Desde la literatura de la época, donde a partir de la Época arcaica ya encontramos muchas referencias, la esclavitud aparece representada siempre como si se tuviese por algo claro pero, cuando se empiezan a contrastar estas fuentes, nos encontramos con una serie de dificultades que nos impiden precisar en qué consistiría pues, entre otras cosas, las fuentes difieren drásticamente al referirse a la cantidad de esclavos que habitaban en las polis, los hombres libres tampoco parecen diferenciarse por sus trabajos de los esclavos (pues muchas veces también realizan las mismas tareas<sup>26</sup>), y, cuando se atiende a su situación legal, diferente en cada polis, tampoco parece responder a un criterio uniforme, más allá de la común negación de la ciudadanía (elemento que, sin embargo, comparten con otras clases sociales) y su habitual contraposición al “ἐλεύθερος” (“*eleútheros*”), el hombre libre.

El propio Marx, al explicar el Modo de Producción Antiguo (MPA) lo caracterizaba de manera general como un modelo donde los esclavos eran la principal mercancía o bien inmueble, lo que habría sido un factor decisivo (junto a otros fenómenos típicos de esta etapa como el atesoramiento o la producción de modelo artesanal) para que no pudiese desarrollarse el capital, ya que los propios esclavos se entendían como una de las condiciones objetivas de producción y, por lo tanto, la plusvalía se extraía directamente de ellos por medio de la apropiación de su fuerza de trabajo, impidiendo a su vez el surgimiento de una clase asalariada capaz de vender libre y periódicamente la suya para que el dinero actuase así como capital (aunque Marx

---

<sup>26</sup> “Algunas de las órdenes dadas difieren no por su contenido, sino por su fin. Por ello muchas tareas que parecen serviles, para los jóvenes libres, es bello desempeñarlas, pues en lo que respecta a la belleza y falta de belleza las acciones no se diferencian tanto por sí mismas como por su fin y su causa”. (Aristóteles, *Política*, VII, 14, 1333a9-13 )

reconoce que ya por entonces actuaba como capital, pero muy discretamente, en el incipiente comercio –entre el que también prosperaría el tráfico de esclavos–).

Como decíamos, esta idea general de Marx quizás represente bien ciertas prácticas o periodos de la esclavitud en la antigüedad pero, cuando nos acercamos a este fenómeno e intentamos rastrear su origen y su desarrollo, nos encontramos que también la esclavitud se dice de muchos modos.<sup>27</sup>

Si nos remitimos de nuevo a esos tiempos remotos del capítulo anterior, descubrimos que ya en los micénicos, junto a los *ánax*, los *basiléus* y los *gerontes*, existían otros dos segmentos sociales que no hemos mencionado anteriormente, los *damos* o *demos*, que eran aquellos que no residían en el palacio (con quien mantenían una relación tributaria y de dependencia), y los “*doero*” y “*doera*”<sup>28</sup>, una clase no-libre pero cuya condición sorprende, pues las fuentes por las que los conocemos revelan que lo lazos matrimoniales entre *doeros* y el resto de clases sociales era algo habitual, que podían trabajar como artesanos independientes y que también podían poseer tierras. Esto parece venir a reafirmar el papel central del palacio en la sociedad micénica (más que cualquier otro factor), siendo también el parteaguas social y articulando la vida, más que entre libres y no-libres, entre dependientes del palacio y no dependientes.<sup>29</sup>

También durante la Edad oscura encontramos rastro de la esclavitud en Grecia pero, efectivamente, de una manera totalmente distinta a la forma con que se presentaba en el mundo micénico. Homero y Hesíodo, de nuevo los dos faros que arrojan luz sobre estos siglos oscuros<sup>30</sup>, dan cuenta de esta nueva situación en la que todo ha cambiado hasta el punto de que, en los poemas homéricos, el término para referirse a la esclavitud pasa de *doero* a *demos*. Además, especialmente en la *Ilíada* pero también en la *Odisea*,

---

<sup>27</sup> El propio Aristóteles, al reconocer el problema de la existencia de esclavos que lo son legalmente pero no por naturaleza ya distingue (aunque no de la manera en la que nosotros vamos a hacerlo) distintos tipos de esclavitud: “Como si, por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y, por otro, otra no absoluta”. (*Ibid.*, I, 6, 1255a40-41).

<sup>28</sup> “Como explica Pierre Vidal-Naquet (1992: 48-49), este origen etimológico [del término griego “*doûlos*”] se ha establecido gracias al desciframiento de tablillas micénicas durante la década de los cincuenta, las cuales confirmarían que el empleo del término “esclavo” para la designación de una suerte de “condición” o “categoría” social, ya se habría utilizado desde el 1550 al 1110 a. C.”. (Santibáñez-Guerrero, 2021, pág. 84).

<sup>29</sup> “*Il est bien clair que dans ces conditions doero peut jusqu'à un certain point seulement s'opposer à ereutero. La dépendance générale par rapport au palais coïncide avec une situation de non-ereutero qui ne peut pas s'identifier toutefois avec la condition de doero. Ceci revient à dire que dans la société mycénienne des éléments qui dans la société classique marquent l'esclavage, en tant qu'absence de liberté, sont présents dans la condition de celui qui pour un temps limité seulement et par concession peut être ereutero, tandis que des éléments de liberté, qui sont habituels pour celui qui peut être temporairement ereutero, sont présents dans la condition du doero. Cette société connaît donc une condition de dépendance normale par rapport au palais qui d'un point de vue moderne (ou de la polis classique) apparaît comme une condition intermédiaire entre esclavage et liberté*”. (Mele, 1976, pág. 125).

<sup>30</sup> Aunque siendo justos, hemos de reconocer que estos dos genios debieron vivir realmente a finales de esta Edad oscura o principios de la Época arcaica (no existen las fechas precisas de las vidas de ninguno de ellos) y que la estandarización de sus obras debió producirse a lo largo de toda la Época arcaica (en el caso de la *Ilíada* y la *Odisea* se apunta que fue a causa de un proceso de fijación y refinamiento a partir de material más antiguo en el siglo VIII a. C. promovido por el tirano ateniense Hiparco –hijo del Pisístrato y tirano de Atenas, asesinado en el 514 a.C.–)

Homero muestra que la esclavitud es algo reservado a las mujeres (tomadas como botín de guerra), no a los hombres (que eran asesinados al ser derrotados), y solo en la *Odisea* aparecerá algún esclavo masculino.

En todo caso, ya en Homero aparece también la idea del esclavo integrado como miembro de la casa (del “*oikos*”) y realizando toda clase de labores domésticas, algo que también está en Hesíodo quien, en *Los trabajos y los días*, retrata un mundo agrícola, acorde a la realidad común de la vida en la Hélade de este periodo, donde los campesinos libres también deben servirse del trabajo de algunos esclavos<sup>31</sup> para poder sostener sus tierras.

Ya a principios de la Época arcaica, otros autores como Arquíloco de Paros dejan constancia del mismo término que tres siglos más tarde usará de forma predilecta Aristóteles para referirse al esclavo, “*δοῦλος*” “*doûlos*” (etimológicamente emparentado con el *doero* micénico), aunque Arquíloco y otros poetas trágicos lo usarán para referirse a aquellos oprimidos por un tirano o un déspota<sup>32</sup>. Sin embargo, aunque este será el término más recurrente para referirse a la esclavitud, convivirá con otros muchos pues, a lo largo de esta etapa, la esclavitud se irá desarrollando en Grecia de manera general, pero de distinta forma según cada polis. Los espartanos y los tesalios esclavizan (aunque siguiendo distintos modelos) a sus vecinos de manera permanente, surgiendo los iliotas en Lacedemonia y los penestas en Tesalia (más que esclavos, siervos vinculados a la tierra), en Atenas, Solón funda las bases de la democracia ateniense y prohíbe la esclavitud por deudas y, mientras tanto, por las mismas fechas, comienza a practicarse por primera vez en Grecia el comercio de esclavos en Quíos.<sup>33</sup>

A partir de todos estos acontecimientos y hasta el siglo IV a.C., ya en tiempos de Aristóteles, paralelamente a este desarrollo generalizado pero irregular de la esclavitud (que va tomando distintas formas), se produce en la lengua griega un aumento de nuevos términos y voces distintas para referirse a los esclavos, aunque estos no parecen responder necesariamente a una identificación exacta entre un término específico y un modelo único y concreto, sino que su utilización a nuestros ojos parece ambigua o caprichosa. Algunos términos como el de “*doûlos*” y “*douleía*” parecen usarse tanto

---

<sup>31</sup> “En primer lugar procúrate casa, mujer y buey de labor [— la mujer comprada, no desposada, para que también vaya detrás de los bueyes—]”. (Hesíodo, *Los trabajos y los días*, párr. 405).

<sup>32</sup> Santibáñez-Guerrero destaca sobre este hecho: “Pierre Chantraine (1899-1974) sostendrá en el conocido *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (1968) que el uso de “*doûlos*” es generalizado en la primera literatura griega: sólo Homero recurrirá a la expresión “*δοῦλιον ἦμαρ*” [“*doûlion emar*”], para referirse a la esclavitud, mientras que, para la gran mayoría de los primeros poetas trágicos, el término alude a la persona sometida a un déspota o un tirano. Este hecho, sin embargo, ratificaría a juicio de algunos autores el carácter ambiguo que la designación de los esclavos presenta en esta época (siglo VIII a. C.)”. (Santibáñez-Guerrero, 2021, pág. 95).

<sup>33</sup> “Los quiotas fueron los primeros griegos, después de los tesalios y los lacedemonios, que se sirvieron de esclavos [*δοῦλοι*], si bien no [llevaron a cabo] su adquisición de la misma manera que aquéllos. En efecto, los lacedemonios y los tesalios, como se mostrará, se proveyeron de sus esclavos [*δοῦλοι*] a base de los helenos que habitaban antes el territorio que ellos poseen ahora; los lacedemonios, a base de aqueos, y los tesalios, de perreos y magnesios. Y llamaron a los pueblos esclavizados los unos, ilotas, y los otros, penestas. En cambio, los esclavos [*οἰκῆται*] en posesión de los quiotas son extranjeros [*βάρβαροι*], y pagan un precio por ellos”. (Ateneo, *El banquete de los eruditos*, VI, 265 A, c).

para referirse a un sentido general de ser esclavo (alguien falto de libertad o autonomía, dicho en una amplia gama de sentidos a razón de causas no necesariamente materiales, sino también de toda índole, como morales o intelectuales), al mismo tiempo que para designar prácticas concretas muy diversas que “dificultan directamente la traducción de «δοῦλος» por «esclavo»”<sup>34</sup>.

En este sentido, otro término que suele traducirse como esclavo de una forma especialmente general y que era muy utilizado por Aristóteles (concretamente, el segundo que más aparece en la *Política*) y por el resto de sus contemporáneos es el de “οἰκέτης”, “*oiketēs*”, “el que vive en la casa”, una expresión que vincula al esclavo al trabajo dentro del hogar (lo que refiere tanto a los trabajos domésticos como a los trabajos agrícolas y de mantenimiento de la hacienda, en caso de haberla), el cual parece superponerse con otro término también común, “λάτρις”, “*lātris*”, una especie de siervo o de criado. Como muestra de esta variedad terminológica, el propio Aristóteles<sup>35</sup>, por ejemplo, al referirse a la esclavitud o los esclavos utilizará estos tres términos (aunque el de *lātris* solo una vez y citando a su amigo Teodectes<sup>36</sup>), pero también utilizará algunos otros como “ἀνδραποδῶν”, “*andrapodon*” (que en Aristóteles no parece indicar nada especial más allá de la condición de esclavo, pero que tradicionalmente se utilizaba para referirse específicamente al que era hecho esclavo tras ser derrotado en combate), ἀκόλουθος”, “*akólouthos*”, (literalmente “el que acompaña”, y que designaba originalmente al esclavo que portaba el equipo de su amo en tiempos de guerra, pero acabaría refiriéndose a otro tipo más de servidumbre doméstica), “θεράποντες”, “*therapontes*” (una especie de criado o servidor), “διακονίας”, “*diakonías*”, (similar al anterior, pero parece referirse a las tareas del servicio más que a ellos mismos) y, por último, “παῖδας”, “*paídas*” (una forma despectiva de referirse a los esclavos que significaba literalmente “niño”, aunque Aristóteles solo la utilizaría una vez para relatar una anécdota en la que participan esclavos que deben aún ser instruidos).<sup>37</sup>

---

<sup>34</sup> (Santibáñez-Guerrero, 2021, pág. 95).

<sup>35</sup> En los anexos puede encontrarse un inventario de elaboración propia de las referencias a la esclavitud (y algunos otros conceptos próximos) en la *Política*, la *Ética a Nicómaco* y la *Metafísica* de Aristóteles. Este inventario ha sido realizado de manera automatizada y digital, en primera instancia, y contando tan solo con una revisión humana posterior, por lo que las limitaciones tanto técnicas como humanas deben ser tenidas en cuenta a la hora de evaluar la confianza que se dé a estos datos en los que, pese a esta advertencia, aún confiamos en que son correctos.

Cabe mencionar también que el uso de todos estos términos distintos por parte del estagirita, al igual que sucedía en el resto de la sociedad griega, no parece ajustarse a un patrón identificable por nosotros (más allá de la infinitamente mayor preferencia por los términos “*doûlos*” y “*douleía*” a lo largo de sus libros), siendo un ejemplo paradigmático de esto el uso del término “*andrapodon*”, que Aristóteles utiliza de manera indiferente pese a connotar una esclavitud motivada por haber sido derrotado en combate y, sin embargo, no utiliza al juzgar este mismo fenómeno como injusto en el Libro I.

<sup>36</sup> (Aristóteles, *Política*, I, 6, 1255a43).

<sup>37</sup> Junto a los términos presentados en este párrafo, Aristóteles también utiliza otros como “ὑπηρέτης”, “*uperētes*” (subordinado o servidor) y “ἀρχομένος”, “*arkomēnos*” (traducido como subordinado o súbdito), los cuales no suelen ser traducidos como “esclavo” pero que, efectivamente, a veces lo son, poniendo de manifiesto la estrecha relación y el solapamiento entre estos y algunos de los términos arriba mencionados, como “*therapontes*” (criado o siervo), el cual a su vez parece indicar una realidad cercana también a la de los términos más claramente referidos a los esclavos domésticos.

Ante esta enorme variedad de términos y de prácticas distintas (y la falta de analogía directa entre unos y otros), algunos autores habrían explicado esto como un déficit propio de la concepción griega de la esclavitud, que para ellos mismos tendría una imagen imprecisa que no tendrían demasiado interés en aclarar ni homogeneizar pero, en la década de los años sesenta del siglo pasado, autores como Detlef Lotze, con su libro *Metaxý Eleutherôn kai Doulôn*, platean que dada la importancia de la esclavitud para entender el desarrollo social, político y, sobre todo, económico de las polis, es más plausible considerar que, lejos de deberse a un desinterés o incapacidad de los propios griegos por definir con precisión estas prácticas, este hecho señala la existencia de “distintas esclavitudes”, es decir, de un practica profundamente heterogénea de la esclavitud entre los griegos de la antigüedad, que darían lugar a distintas relaciones de dependencia de muy diversa índole.

A esta línea de interpretación se plegarían muchos de los helenistas de la segunda mitad del siglo XX, como Finley o Vernant, creándose dos nuevas categorías para diferenciar esquemáticamente esta pléyade de términos y prácticas concretas, proponiendo la diferenciación entre un sistema de “esclavitud-dependencia” (más relacionado con la economía agrícola de la Época arcaica y la pertenencia del esclavo a la familia, muchas veces siendo una condición temporal establecida para saldar una deuda, por lo que en general el propio esclavo administraría su trabajo y el proceso de producción, en cierto sentido) y, por otra parte, una “esclavitud-mercancía” (más similar a la esclavitud iniciada en Quíos, y que encajaría mejor en la esclavitud antigua descrita por Marx, en la que el esclavo pertenece enteramente al amo, que entiende al esclavo meramente como un elemento necesario para la producción, por lo que se apodera de su persona y, por este medio, de su fuerza de trabajo<sup>38</sup>).

Tomando como referencia esta taxonomía lotziana hay autores que pretenden establecer estas categorías como representativas de distintos momentos históricos<sup>39</sup> de la esclavitud en la Grecia clásica, encajando por un lado la esclavitud-dependencia en los tiempos arcaicos donde la economía era de base agrícola, y por otro la esclavitud-

---

<sup>38</sup> Marx, haciendo referencia a otro conocido término griego para designar la esclavitud y que no hemos analizado en nuestra exposición (en este caso δούλεμα”, “*doúlema*”, utilizado específicamente para los esclavos que desarrollaban trabajos de gran exigencia física, como las minas y los molinos), señala: “Por eso donde en la Antigüedad se revela el más espantoso trabajo sobranante es allí donde se trata de producir el valor de cambio en su forma específica de dinero, es decir, en la producción de oro y plata. En estas ramas la forma oficial de trabajo excedente son los trabajos forzados llevados hasta la muerte”. (Marx, 2008, pág. 181).

<sup>39</sup> Michael Zeuske, por ejemplo, propone en su libro *Esclavitud, una historia de la humanidad* dividir las distintas prácticas históricas (refiriéndose a las generales, no solo a las específicamente griegas) en lo que él llama “mesetas”. Así, toda la esclavitud griega encajaría según él en la “Segunda meseta”, presente en Europa desde la Edad del bronce, y que se caracterizaría en un primer momento por ser un esclavitud “interna” y “familiar”, que se da dentro del hogar y donde al esclavo se le arrebatara su pertenencia a una genealogía propia pero se le integra, aunque no de forma plena, en la de sus amos. Esta esclavitud “interna” derivaría con el tiempo y el desarrollo de las sociedades esclavistas de esta segunda meseta en una esclavitud “interna” y “externa” al mismo tiempo, replicando las características anteriores pero sumándole un desprecio absoluto a la humanidad del esclavo, que no ya no solo es desposeído de su pertenencia propia (a sí mismo y a su familia o clan) sino que se le vacía de todo valor propio (no se le reconoce ni dignidad, ni honor, ni inteligencia, etc...), pasando a identificarse plenamente como una posesión de su amo. (Zeuske, 2018, págs. 75-111).

mercancía como representativa de las prácticas de la Época clásica donde la Hélade, tras las victorias en las dos primeras Guerras Médicas contra el Imperio Aqueménida, se abre aún más al comercio (pues ya desde el siglo VIII a.C. se habían producido las colonizaciones de la Magna Grecia y la costa de Asia menor, un elemento que aún no habíamos mencionado pero que demuestra como al menos desde entonces las polis griegas también tenían una cierta orientación hacia el mar y el comercio, algo que también atestiguan los bien documentados lazos entre los griegos y los principales comerciantes del Mediterráneo antes que ellos, los fenicios), dándose así inicio a la edad dorada de esta cultura.

Así, en esta nueva etapa del mundo griego, en la Época clásica, Grecia pasaría de un modelo económico eminentemente agrícola donde pequeños propietarios se sirven del trabajo de esclavos domésticos (y que representaría la esclavitud-dependencia) a un nuevo modelo, espoleado por el crecimiento económico en primera instancia, en el que los esclavos se vuelven un elemento indispensable para ocuparse de los trabajos más duros y serviles (la esclavitud-mercancía), no ya un apoyo para la subsistencia familiar.

Este periodo de la esclavitud en Grecia coincidiría con el auge producido, como ya hemos dicho, a raíz de las victorias griega en las dos primeras Guerras Médicas, momento tras el cual se disolverá la Liga Panhelénica y se formarán la Liga del Peloponeso y la Liga de Delos, encabezadas por Esparta y Atenas, respectivamente. Esta nueva etapa (conocida como la Pentecontecia) produciría en un primer momento una cierta hegemonía cultural que sobre todo queda patente en la Atenas de Pericles, que se proyecta como potencia marítima con su expansión por el Egeo y la construcción de los muros largos del puerto del Pireo (construidos entre el 461 y el 445 a.C.), y que ejercerá un liderazgo sobre la Liga de Delos en ocasiones despótico pero que llevará a la ciudad a un esplendor cultural y político inalcanzable (e inalcanzado) por el resto de las polis.

Sin embargo, este periodo de 50 años de relativa paz (aunque una tercera Guerra Médica, totalmente infructuosa, entre la Liga de Delos y los persas se prolongaría del 471 al 448 a.C.), en los que Atenas y Esparta habían empezado a guardarse mutuas y fuertes reticencias, acabaría en el año 431 a.C. al iniciarse una guerra entre las Ligas dirigidas por estas dos ciudades. Esta guerra, la Guerra del Peloponeso, que se extendería hasta el año 404 a.C., supondría un enfrentamiento prolongado y con distintas fases en la que ambos bandos acabarían exhaustos y terriblemente mermados (a causa de la pérdida de ciudadanos en la guerra), generando a su vez un auge en el comercio de esclavos, quienes empiezan a aparecer retratados como cuadrillas completas ocupadas sobre todo de las tareas industriales (como las minas y los talleres de artesanía), pero también de las tareas agrícolas en los latifundios propiedad de algún terrateniente rico (de nuevo, no ya uno o dos esclavos domésticos que sirvan de apoyo para trabajar la tierra y asegurar la subsistencia familiar, aunque tampoco debemos figurarnos talleres o haciendas de trabajo esclavo masivo como las que podemos asociar

a Roma). Así aparece, por ejemplo, en Jenofonte y su *Económico*<sup>40</sup>, en el que se retrata esta nueva situación y donde el término *oiketēs* es quizás incluso más frecuente que el de *doûlos* (lo que lleva a algunos a querer asociar de manera firme y clara estos dos términos a dos prácticas o momentos concretos, pero ni en Aristóteles ni en Jenofonte parece responder a un criterio, usándose de manera indiferente, a modo de sinónimos, demostrando la convivencia histórica de ambas voces).

Tras el final de la Guerra del Peloponeso y la derrota de Atenas, Grecia vivirá unos últimos años en los que poco a poco va languideciendo mientras la hegemonía helénica pasa de Atenas a Esparta, y luego de esta a Tebas hasta la irrupción del reino de Macedonia de Filipo II, padre de Alejandro Magno, momento en el que Grecia perderá su autonomía (aunque no su hegemonía cultural, pues Macedonia era un reino profundamente helenizado), siendo este el marco vital del propio Aristóteles.

Precisamente, si nos remitimos a la *Política* y al tiempo concreto del propio Aristóteles, podemos encontrar a lo largo de todo el Libro I referencias a un debate público sobre la justificación de esta (lo que sirve para demostrar la problematicidad de querer dar un sentido único a la esclavitud incluso entre los contemporáneos del mismo Aristóteles), del que hay quien piensa que se trata de algo dispuesto por naturaleza (“φύσις”, “*phýsis*”), como Calicles (defensor del dominio del más fuerte) Trasímaco (defensor del imperio de la voluntad de los poderosos) o Píndaro (defensor de que lo justo es aquello que es legal), mientras que otros lo consideran como una convención puramente social (“νόμος”, “*nomoi*”), destacando en este sentido el maestro de Aristóteles, Platón (aunque solo se ocupará en las *Leyes* de la cuestión fugazmente para considerar problemática su justificación), el filósofo presocrático Metrodoro de Quíos, el orador Antifonte, el cómico Filemón y los sofistas Hippias y Gorgias (a quienes se les atribuyen posturas semejantes)<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Jenofonte en esta obra presenta la realidad del terrateniente griego, que tiene la fortuna de poseer una buena cantidad de tierras fértiles y prosperas (algo no especialmente común en la época, dada la difícil orografía helénica), y para cuya explotación se sirve de esclavos. En esta obra, Jenofonte pretende aconsejar a quienes se encuentren en esta situación, abogando por el trato justo a los esclavos, como presentamos con la siguiente selección, que también viene a ser ejemplo de los usos indistintos de los diferentes términos: “¿Y qué dirías si te explicara ahora que los esclavos [“oiketēs”] intentan escapar a menudo de donde todos, por así decirlo, están aherrojados, y, en cambio, donde están sueltos se muestran dispuestos al trabajo y a quedarse? [...] El labriego debe exhortar a sus trabajadores tanto como el general a sus soldados. Los esclavos [“δοῦλοι”] necesitan tener buenas esperanzas tanto como los hombres libres, y aún más si cabe, para que estén dispuestos a permanecer en su puesto. [...] Para decirlo en pocas palabras, creo que no he encontrado esclavos [“oikétas”] buenos en manos de un amo malo; en cambio, sí he visto esclavos malos de un amo bueno”. (Jenofonte, *Económico*, II, 4; V, 16 y XII, 19).

<sup>41</sup> “Como enemigos de la esclavitud se pueden citar algunos contemporáneos de Aristóteles: el poeta Filemón, el filósofo Metrodoro y Platón, quien, en *Leyes* 777b, considera que admitir la institución de la esclavitud presenta muchas dificultades. [...] [Platón] reprocha a Píndaro por admitir que el dominio del más fuerte está de acuerdo con la naturaleza. Se da una identificación del más fuerte y del mejor, [...]; y se encuentra en todos los discursos de Calicles”. (Aristóteles, *Política*, 1988, págs. 54-60).

También, “Antifonte, por ejemplo, rechazaba por arbitraria e innatural la distinción entre griegos y bárbaros. Hippias y Gorgias habían sostenido probablemente tesis análogas. Eurípides había protestado varias veces desde la escena contra las injusticias de la esclavitud, mostrando que el valor de un hombre no está de acuerdo con su posición social (así lo hizo en su *Alejandro*, tragedia del año 415)”. (Aristóteles, *Política*, 1986, pág. 28).

Finalmente, para concluir este capítulo, no podemos dejar de insistir en que, como se ha intentado mostrar a lo largo de toda esta exposición, debemos entender la esclavitud en la antigua Grecia no como una institución uniforme, sino en un sentido amplio y que incluye dentro suya realidades muy diversas (emparentadas entre sí, pero no iguales). La esclavitud en Grecia no responde adecuadamente al modelo que lo plantea únicamente como una relación de explotación en la que se niega completamente la humanidad del esclavo (del otro), sino que conveniente más bien concebirlo como una diversidad de fórmulas de “relación de dependencia” (económica, social y/o política) en la que el trato podía ser muy distinto: desde la explotación directa que señalaba Marx, hasta un trato “familiar” o de “amistad” como al que apunta Aristóteles<sup>42</sup>.

Así, aunque desde nuestra óptica actual parezca cruel e inhumano conceder una cierta bondad a la esclavitud, debemos considerar que esta afirmación absoluta del valor de la vida humana en tanto humana, que es la base desde la que actualmente partimos, ha supuesto un proceso de descubrimiento histórico (precisamente iniciado en los últimos años de Aristóteles) concluido de manera relativamente reciente, y que previamente tuvo que ir desenvolviéndose a lo largo de la historia como bien ilustra la siguiente cita de Ortega y Gasset:

“Como toda forma histórica, tiene la guerra dos aspectos: el de la hora de su invención y el de la hora de su superación. En la hora de su invención significó un progreso incalculable. Hoy, cuando se aspira a superarla, vemos de ella sólo la sucia espalda, su horror, su tosquedad, su insuficiencia. Del mismo modo, solemos sin más reflexión, maldecir la esclavitud, no advirtiendo el maravilloso adelanto que representó cuando fue inventada. Porque antes lo que se hacía era matar a todos los vencidos. Fue un genio bienhechor de la humanidad el primero que ideó, en vez de matar a los prisioneros, conservarles la vida y aprovechar su labor”.<sup>43</sup>

---

<sup>42</sup> “Por eso también hay un interés común y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza”. (Aristóteles, *Política*, I, 7, 1255b16-17).

<sup>43</sup> (Ortega y Gasset, 1996, pág. 229).

## Aristóteles, “*un extranjero privado de honores*”

“De lo anterior está claro que hay varias clases de ciudadanos y que se llama principalmente ciudadano al que participa de los honores públicos; así también dijo Homero: «como a un extranjero privado de honores», pues el que no participa de los honores es como un meteco.”

(Aristóteles, *Política*, III, 5, 1278a45-49)

Si hasta ahora nos hemos ocupado de ofrecer un contexto temporal y cultural tanto del problema de la esclavitud en la Grecia antigua como de la tradición griega en su conjunto, debemos ahora enfocarnos en contextualizar a Aristóteles y a su *Política*, pues también en lo que rodea a uno y a otra hay elementos determinantes para poder acercarnos con cierta “prudencia” al discurso aristotélico que justifica la esclavitud como natural. Así pues, antes de lanzarnos al objetivo final de este trabajo, debemos detenernos primero a conocer a su autor para determinar en qué medidas sus propias circunstancias pudieron marcar el discurso sobre la propia esclavitud.

En primer lugar, si nos fijamos en el contexto que lo rodea, Aristóteles vivió una época bastante decadente de la historia griega clásica (que ya había dejado atrás sus mejores días por culpa de la Guerra del Peloponeso), encontrándose una Hélade en crisis, empobrecida y donde las polis vivían constantemente al borde de las guerras intestinas entre las distintas clases sociales (aunque eminentemente entre los distintos ciudadanos libres polarizados según su poder y riqueza<sup>44</sup>). El caso de Atenas era especialmente delicado, pues su derrota había supuesto el fin de la Liga de Delos y el de su hegemonía (teniendo que derribar los muros largos del Pireo y convertirse en vasalla de Esparta, que impulsó el gobierno oligárquico de los Treinta Tiranos, aunque no duraría demasiado, siendo la democracia restaurada por Trasíbulo), pero esto la condenaría a una progresiva decadencia en la que, en menos de un siglo, dejaría de ser una polis independiente. La situación ateniense y el colapso final de la Liga de Delos generaron a su vez suspicacias generales hacia la democracia como forma de gobierno en el resto de las polis de la Hélade, por lo que el ideal democrático iría perdiéndose, siendo acusado de demagógico.<sup>45</sup>

Por su parte, Aristóteles, el estagirita, nacería entre los años 384 y 383 a.C., en una de las polis de la península de Calcídica (una región semibárbara) que había sido

---

<sup>44</sup> “En este contexto la lucha de clases presenta -aunque tal vez la expresión sea incorrecta- dos frentes. Por una parte, la lucha de clases en que los esclavos pueden ocupar un lugar principal en las contradicciones de clase, y por otro, las luchas que se establecen entre sectores libres privilegiados con respecto a los esclavos, pero separados por la riqueza y la pobreza”. (Fernández Ubiña, 1977, pág. 53).

<sup>45</sup> “Los dos episodios que acabo de examinar [La oligarquía de los Cuatrocientos del 411 y el gobierno de los Treinta Tiranos del 405] constituyen claros ejemplos de *lucha por el control del estado*, llevada a cabo por la masa de los atenienses y la minoría de «los de arriba», mostrándose vacilantes muchos hoplitas —como habría cabido esperar de los *mesoi* [«los de en medio»] (véase II.iv)—, si bien en ambas ocasiones acabaron poniéndose firmemente a favor de la democracia (evidentemente, en la mayoría de las demás ciudades la democracia no consiguió un apoyo tan firme en la opinión de la clase de los hoplitas)”. (de Saint Croix, 1988, pág. 341).

parte de la Liga de Delos medio siglo antes. La ciudad de Estagira, sin embargo, durante gran parte de la vida de Aristóteles estuvo integrada dentro del Reino de Macedonia, (habiendo sido conquistada y arrasada por Filipo II en el 348 a. C., perdiendo la ciudad no solo su autonomía, sino también gran parte de su infraestructura y a su propia población). Aristóteles por su parte, era hijo del médico de la corte del rey macedonio Amintas III (una corte que desde hacía tiempo ya venía helenizándose), por lo que pasaría su infancia y parte de su juventud en Pella, donde viviría hasta la muerte de sus padres cuando él tenía tan solo 17 años, quedando entonces a cargo de su tutor, Proxeno de Atarneo, quien lo enviaría a Atenas a estudiar en la Academia.

Allí se conocerían dos de los mayores pensadores de la Grecia clásica, compartiendo ambos 20 años de sus vidas hasta que, en el 347 a.C., Platón moriría y Aristóteles abandonaría la Academia y Atenas (por primera vez)<sup>46</sup>. Si bien se pueden rastrear elementos comunes entre ellos (aunque sobre todo en la etapa de juventud de Aristóteles, donde muestra ciertos rasgos idealista), como el papel fundamental que ambos atribuyen a la educación en la polis como el mejor medio para la formación de buenos ciudadanos o la preocupación por alcanzar un gobierno ideal (destacando especialmente dentro de la *Política* en los Libros VII y VIII), es innegable que maestro y discípulo representan cada uno de ellos una escuela propia en sí mismos.

Por un lado, Platón, preocupado por el *deber ser*, que con su República quiere criticar duramente la decadencia ateniense a la vez que proponer una utopía basada en un ideal intelectualista y aristocrático por el que la sociedad debe vertebrarse descendiendo jerárquicamente el poder desde el rey filósofo (gobernante absoluto en tanto conocedor de la “ciencia” del gobierno), y por el otro Aristóteles que, al partir de la observación del *ser* mismo de las cosas, toma en su *Política* una postura más descriptiva, remontándose mediante una analogía entre los procesos biológicos y los sociales al origen de la política con la intención de explicar su desarrollo y determinar el fin al que esta se dirige (diferenciando así por el camino distintos modelos y distintas “ciencias” de gobierno).

Así, aunque tan solo separa medio siglo a la *Política* y la *República* (y tan solo una veintena de años a la *Política* y a las *Leyes*), podemos ver como cada uno de ellos se enfoca en dar respuesta a los problemas que en aquel momento más preocupaban a sus autores, cuyas diferentes vidas, efectivamente, marcarían sus propias posturas<sup>47</sup>:

---

<sup>46</sup> Diógenes Laercio, en su obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, señala como motivo de su marcha que “Dice Hermipo en las *Vidas* que habiendo [s]ido por los Atenienses embajador á Filipo, fué Xenócrates hecho jefe de la escuela en la Academia; y que habiendo vuelto y visto la escuela en poder de otro, tomó en el Liceo un sitio para pasear, y paseando allí hasta la hora de ungirse de los atletas, filosofaba con sus discípulos, y de este paseo fué llamado *Peripatético*.” (Diógenes Laercio, 1887, pág. 274).

<sup>47</sup> “Añadid a las diferencias en la trama de sus vidas las que existen entre un hombre de la clase media de las profesiones liberales, casado y padre de familia, observador científico y administrador práctico, y Platón, aristócrata ateniense, místico, asceta, puritano. No nos sorprenderemos al encontrar el pensamiento de Aristóteles marcado con trazos no platónicos, como el valor de la vida de la familia, a persecución de la salud y la dicha, la importancia y el valor de la propiedad, el respeto de la opinión pública y de los gustos y preferencias del hombre de la calle, y, por encima de todo, su sentido de lo

Platón, un aristócrata ateniense que habitaba en su propia polis durante su decadencia, propone un cambio radical y un gobierno absoluto de los mejores; Aristóteles, un meteco fascinado por Atenas, defenderá las estructuras sociopolíticas existentes considerándolas como el fin último y ya alcanzado de la naturaleza social del hombre (un animal social por naturaleza<sup>48</sup>), definiendo la vida común en la polis como el único espacio donde el hombre puede desarrollar sus virtudes<sup>49</sup>, enfrentándose así a los discursos individualistas que comenzaban a popularizarse durante la crisis definitiva de este modelo político (nos referimos a las ideas de las incipientes escuelas helenísticas, que defenderían la autosuficiencia del sabio a modo de negación de las virtudes políticas).

Aristóteles, tras pasar varios años fuera de Atenas (en los que ejerció durante algún tiempo como tutor de Alejandro Magno –lo que llevaría a la reconstrucción de Estagira en pago a sus servicios– al mismo tiempo que su padre, Filipo II, conseguía vencer a Atenas y Tebas en la batalla de Queronea del 338 a.C., consiguiendo una hegemonía indiscutida en la Hélade), regresaría a la ciudad en el año 335 a.C. para fundar el Liceo, cuyos terrenos pagaría él mismo pero cuya titularidad recaería en su amigo Teofrasto, debido a la condición de Aristóteles de meteco<sup>50</sup>. Pese a esta limitación en su condición, Aristóteles permanecería ya en Atenas casi hasta el final de sus días, defendiendo el gran hito político griego de las polis como el culmen del desarrollo natural de la sociedad, la civilización y la organización colectiva humana, considerándolas la unidad política definitiva y perfecta (suficientemente grandes como para ser autárquicas pero no tanto como para que el individuo no pueda identificarse con ellas), otorgándole así también un cierto sentido de “anterioridad” frente a los individuos que la componen, pero asumiendo a su vez en su elogio (tal vez procurando no ser tachado de pro-macedonio, quizás en un intento de ser tan griego en su pensamiento como no le era posible serlo en la propia polis) la defensa de las instituciones tradicionales griegas (como la esclavitud) así como de sus leyes (como la limitación de la ciudadanía que él mismo padecía).

De este modo, Aristóteles muestra con esta consideración sin paliativos de la polis como la unidad política perfecta y definitiva un talante político marcadamente conservador<sup>51</sup> (opuesto tanto al de su maestro como al de su discípulo) pues su “partir del *ser* de las cosas” supone no solo una postura epistemológica, sino una postura ante

---

posible, su convicción de que la mitad al menos de la política consiste en sacar el mejor partido posible de lo que se tiene”. (Sinclair, 1953, pág. 222).

<sup>48</sup> “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social”. (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a3).

<sup>49</sup> “Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios.” (*Ibid.*, I, 2, 1253a36-37).

<sup>50</sup> “Aristóteles quiso vivir como un griego, pero nunca lo fue. Como macedonio, recibió un trato semejante al de cualquier meteco. Así, aunque de él salió el dinero para comprar los terrenos del Liceo, éstos siempre estuvieron bajo la titularidad de Teofrasto, amigo y condiscípulo del filósofo, venido con él de la Academia ateniense”. (García Mercado, 2008, pág. 153).

<sup>51</sup> “En su defensa de las estructuras de la polis como el máximo logro de la civilización, en su rechazo escéptico de las fórmulas utópicas, Aristóteles nos revela un talante eminentemente conservador”. (Aristóteles, *Política*, 1986, págs. 9, 10).

la realidad misma que en muchos casos no permite remontarla para ofrecer alternativas, pese a lo cual, Aristóteles, consciente de la profunda crisis social de su tiempo y de la inestabilidad política generalizada, pretende ocupar una postura conciliadora y dialogante, apostando por la constitución mixta como modelo ideal de gobierno (con elementos tanto aristocráticos como democráticos) y confiando éste a las clases medias, por considerarlas más neutrales y estables, lo que revela también en él un cierto talante moderado<sup>52</sup> (de nuevo, por oposición tanto a su maestro como a su discípulo).

Ya en los últimos años de Aristóteles, su discípulo Alejandro revolucionaba desde Asia la política dando comienzo al primer imperio cosmopolita mientras Aristóteles, totalmente ajeno a ello, aún escribía los últimos textos en ser incorporados a la *Política* sin intuir siquiera que las polis empezaban a ser sustituidas como unidad política de referencia por una nueva, el Imperio<sup>53</sup>. Solo la muerte de Alejandro Magno en el 323 a.C. le llevaría a abandonar Atenas por segunda y última vez, motivado por el miedo a que los atenienses pudiesen llegar a tomar represalias contra él por su vínculo con los macedonios, marchándose a Calcis (la tierra originaria de su madre) donde, a los sesenta y dos años, moriría un año más tarde.

Finalmente para cerrar este capítulo, y centrándonos en el tema de mayor interés para nosotros, debemos señalar sobre la relación de Aristóteles<sup>54</sup> con la esclavitud que, efectivamente, sabemos por su testamento que poseyó algunos esclavos y también que a su muerte liberó a un gran número de los mismos, mostrando una gran humanidad con todos ellos<sup>55</sup>. En contraposición a esto, su defensa de la esclavitud, que entiende como buena y beneficiosa para todas las partes, consistirá en un primer momento en apelar a una diferencia natural en los hombres que, sin embargo, empezaba a quedar caduca a medida que él mismo iba redactando la *Política*, mientras el imperio cosmopolita de su discípulo, basado en la igualdad de los pueblos, seguía expandiéndose día tras día hacia los confines del mundo.

---

<sup>52</sup> “En términos muy vulgares y sólo aproximativos, podríamos decir que Aristóteles era más bien burgués y liberal; Platón; aristócrata y totalitarista”. (Aristóteles, *Política*, 1986, pág. 21).

<sup>53</sup> “A Aristóteles le sucedió con el oriente conquistado por Alejandro como a Hegel con América: ignoraba la aurora de un nuevo ámbito histórico que iba a cambiar el horizonte político mundial, mientras creía atalayar la plenitud de las formas políticas desde su madurez crítica”. (Aristóteles, *Política*, 1986, pág. 14).

<sup>54</sup> Es interesante comparar las posturas platónica y aristotélica, al menos, superficialmente, ya que tampoco Platón le dedicó demasiado tiempo a la cuestión, que solo aparece en las *Leyes*, 777b, donde menciona, en un sentido quizás similar a lo que desarrolla Aristóteles con la esclavitud natural, una cierta “diferenciación inevitable” aunque, contrario al estagirita, destacará que las injusticias que se cometen contra los esclavos demuestran en los hechos, en sus rebeliones, que solo conllevan “desgracias”.

<sup>55</sup> Diógenes Laercio, en su obra *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, nos dejó el testamento de Aristóteles, el cual atestigua su posesión de un buen número de esclavos en el momento de su muerte: “[A Herpilis, mi compañera,] se le dará de mis bienes, sobre lo ya dado, un talento de plata, tres criadas si las quisiere, la esclava que tiene y el niño Pirreo. [...] Cuidará también Nicanor de que el muchacho Mirmeco sea devuelto a los suyos con la decencia a mí correspondiente, junto con el equipaje de él que recibí. Ambracis quede libre, y cuando se case se le den 500 dracmas y la esclava que tiene. También quiero se den a Tale, además de la esclava que tiene comprada, 1000 dracmas. Igualmente a Simo, además del primer dinero dado para comprar un muchacho, se le compre otro, o se le dé el dinero. Tacon será libre cuando case mi muchacha, como también Filón, y Olímpico con su hijito. Ningún niño de mis esclavos será vendido, sino que de ellos deberán servirse mis herederos, y en siendo adultos se les dará libertad según convenga”. (Diógenes Laercio, 1887, pág. 279).

## La política y su edición

“Aristóteles no trataba los temas una sola vez, especialmente tratándose de materias como la *Política* o la *Física*, sino que volvía sobre ellos en otros cursos y los manejaba constantemente con puntos de vista nuevos, y aquellas antiguas notas las explicaba de nuevo oralmente y volvían a ser enriquecidas con adiciones posteriores, fruto de la propia enseñanza y de haber abordado otros trabajos que hacían evolucionar el pensamiento del maestro.”

(García Valdés, M., Prólogo, *Política*, 1988, pág. 10)

Para concluir esta primera parte relativa al contexto debemos por último dedicar este apartado a acercarnos a todo lo que rodea al texto de la *Política* de Aristóteles en sí, pues no es este un libro con una historia sin sobresaltos ni sencilla, y conviene conocer estos detalles mínimamente antes de lanzarse a interpretar el discurso de Aristóteles.

Para ello (y es algo que debemos aclarar antes de continuar), queremos primero precisar que en lo referente a este apartado nuestras dos únicas fuentes serán el prólogo de Carlos García Gual y de Aurelio Pérez Jiménez de la edición de la *Política* publicada por Alianza editorial en 1986 y, sobre todo, el prólogo de Manuela García Valdés a la edición de Gredos de 1988, la fuente que con mayor profusión trata el tema con diferencia de todas las que hemos consultado, ofreciendo mucha más información al respecto que la habitual al abordar esta cuestión, la cual suele limitarse a comentar el carácter *esotérico* y fragmentario del libro.<sup>56</sup>

Lo primero que debemos saber, y que ya se señaló en la introducción, es que, al igual que la *Metafísica*, la *Política* se trata de una de las obras *esotéricas* o *acromáticas* de Aristóteles, una obra reunida de entre notas y apuntes que existían originalmente para su discusión oral (“*akróasis*”) entre el círculo cercano de Aristóteles y que, por tanto, no había sido considerada lista para su publicación por el propio Aristóteles antes de su fallecimiento. La composición de la *Política* se conforma así de las distintas lecciones (“*lógoi*”) impartidas por Aristóteles y de las que él mismo tomaba posteriormente notas, reuniéndolas luego en conjuntos que abordaban un tema común formando textos aún mayores, llamados “*méthodoi*”, métodos, y “*pragmateíai*”, tratados.

Además Aristóteles solía regresar a los temas volviendo a presentar sus notas en nuevas *akróasis* con las que repetía el proceso, enriqueciendo y depurando aún más los textos. Esto explica, efectivamente, como Aristóteles estuvo escribiendo y reelaborando esta obra toda su vida (que seguramente no publicase a la espera de realizar alguna

---

<sup>56</sup> Para la edición del 1986 de Carlos García Gual y de Aurelio Pérez Jiménez editada en Alianza: (Aristóteles, *Política*, 1986, págs. 15-20); y para la de 1988 de Manuela García Valdés editada por Gredos: (Aristóteles, *Política*, 1988, págs. 8-27).

corrección más), lo que explica a su vez las incoherencias internas, las contradicciones y pasajes inconclusos, las notas que parece darse a veces el autor a sí mismo, etc.

En este sentido, debemos tener presente al acercarnos a la *Política* que más que un libro bien planteado de principio a fin, lo que nos encontramos es una serie de lecciones recogidas en torno a temas que se consideran centrales, siendo la obra en opinión de William David Ross la suma de cinco tratados generales<sup>57</sup>, por lo que no parece tener una única sucesión lógica clara (aunque la ordenación tradicional de sus libros ofrece una cierta secuencia lógica y muestra una cierta unidad interna, enlazando con las conclusiones de *la Ética a Nicómaco* y amparándose también, por y en consonancia, con los presupuestos ético-metafísicos del propio Aristóteles), lo que ha provocado al menos desde el siglo XIV d.C. profundos debates entre los editores sobre el orden y la datación de las distintas partes, las cuales parecen variar desde el 360 a.C., aun de la etapa en la Academia de Aristóteles (las más tempranas parecen ser los Libros VII y VIII, aunque quizás también los Libros II y III, donde aún se muestra muy abstracto en sus análisis), hasta prácticamente el final de su vida, donde escribiría algunas de las partes más importantes (los Libros IV, V y VI) y quizás el Libro I a modo de prólogo general para la obra.

En cuanto a la historia de la *Política* posteriormente a la muerte de Aristóteles (quien no dejaría una versión “definitiva” de la obra), sus notas, métodos, tratados y obras quedarían legadas a su amigo, compañero y sucesor al frente del Liceo, Teofrasto (quién realizaría una edición personal con los tratados y las notas dejadas por Aristóteles), dejándole éste luego su biblioteca en herencia a Neleo (compañero suyo en el Liceo), cuyos descendientes, pasado un tiempo, esconderían las obras y materiales originales de Aristóteles para salvaguardarlos de una posible quema, ocultándolo todo en una bodega húmeda durante los dos siguientes siglos.

En estos siglos posteriores, sin embargo, aparecerían ya los primeros catálogos que dejaban constancia de la producción del estagirita, siendo el más antiguo del que tenemos constancia el de Aristón de Ceos (escolarca del Liceo a finales del siglo III a.C.), donde ya aparecía la *Política* dividida en ocho Libros, al igual que en el listado ubicado en el Libro V de *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* de Diógenes Laercio (y otro catálogo de autor anónimo), que tomaba como base aquel anterior del siglo III a.C.

Ya en el siglo I a.C., Andrónico de Rodas (director del Liceo durante esta época), se decidió a rastrear y catalogar todas las copias de las obras de Aristóteles que pudiera con la intención de reeditarlas (siendo todos los manuscritos que poseemos en la actualidad copias que siguen esta edición suya), consiguiendo hacerse con copias de los materiales almacenados y que habían sido recientemente rescatados de sus dos siglos de

---

<sup>57</sup> “La obra parece la fusión de cinco tratados [como dice muy bien W. D. Ross, *Aristóteles* (trad. DIEGO F. Pró), a quien seguimos, y con quien estamos enteramente de acuerdo]: sobre la economía doméstica (I); sobre las constituciones ideales y las existentes más estimadas (II); sobre el Estado, el ciudadano y la clasificación de las constituciones (III); sobre las constituciones inferiores (IV-VI); sobre el Estado ideal (VII-VIII)”. (Aristóteles, *Política*, 1988, pág. 21)

húmedo olvido, recuperando gracias a la tarea de Andrónico un estado del texto “casi idéntico” a la versión que Aristóteles manejaría personalmente.

Tras esto, el rastro de la obra aristotélica se perdería casi completamente, y solo son destacables un nuevo catálogo del siglo VI d.C. atribuido a Hesiquio de Mileto (que cita 192 títulos coincidiendo 132 de ellos con los del catálogo de Diógenes Laercio), y otro de origen árabe del siglo XIII d.C., el cual parece incompleto (y que se basaría en el catálogo elaborado por Andrónico de Rodas). Por otra parte, también se puede mencionar una traducción latina, también del siglo XIII, realizada por Guillaume de Moerbeke.

Finalmente, la edición actual de la obra se basa en manuscritos bastante tardíos (originales de los siglos XIV y XV d.C.) divididos en dos familias de textos o recensiones: una primera más reducida en su número pero de enorme importancia (destacando un manuscrito de la Biblioteca Nacional de París –*P*– y otro de la Biblioteca Ambrosiana de Milán –*M*–); y una segunda familia donde encontramos una mayor cantidad de manuscritos pero que gozan de distintos niveles de interés y relevancia (destacando especialmente dos manuscritos de la de la Biblioteca Nacional de París –*Q* y *R*–). Sin embargo, según las investigaciones de Jean Aubonnet, las divergencias entre ambas familias (que según el investigador francés estarían motivadas por la tradición en el siglo X d.C. de ofrecer en la *Política* distintas variaciones de una misma lección, remontándose estas versiones o escritos exegéticos de estudiosos platónicos o peripatéticos o, incluso, al propio Aristóteles) reproducen en sus correcciones lo que aparece como lección en la familia contraria, no siendo además demasiado grandes sus diferencias y coincidiendo además en el orden de los libros.

Así, consideramos con esto suficientemente explicado el contexto como para pasar ya al análisis del discurso aristotélico sobre la esclavitud natural esperando que, los elementos que creemos que resultarán determinantes al acercarnos al mismo, hayan quedado expuesto de manera clara y enriquezcan la lectura de la siguiente parte de esta investigación

# ANÁLISIS DE LA POSTURA ARISTOTÉLICA

## Introducción a las ideas generales de la *Política* aristotélica

*“La comunidad perfecta de varias aldeas es la ciudad [la polis], que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras.”*

(Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252b38-43)

Como ya hemos dicho a lo largo de este trabajo, la *Política* de Aristóteles es un elogio y un análisis de la polis junto a sus diferentes partes, desde sus distintas constituciones (“*politeias*”) e instituciones, hasta los individuos que las componen y su forma de participar en la vida común. Sin embargo, como decíamos en la introducción, cuando hablamos del pensamiento de Aristóteles estamos hablando de un corpus compacto y complejo que va deduciéndose desde sus primeros presupuestos metafísicos. En este sentido, la política aristotélica va a estar fuertemente ligada al principio teleológico que Aristóteles atribuye a todos los seres, y, en tanto relativa a la acción humana, a su ética y a su teoría hilemórfica (con la jerarquización que se da a raíz de ella de los distintos seres según su capacidad de acción).

Teniendo lo anterior en cuenta, la *Política* de Aristóteles abre con el Libro I en una introducción general que se extiende por sus dos primeros capítulos y en la que se dan unos principios que van a repercutir de manera global en todo su pensamiento político (incluida, lógicamente, su postura acerca de la esclavitud, que trata sobre todo en este mismo Libro), por lo que comenzaremos deteniéndonos un poco más en ellos.

Lo primero que reconoce Aristóteles es que, efectivamente, toda comunidad (“*koinonía*”) se constituye para perseguir algún fin concreto que se estima como bueno o deseable por sus miembros. De esta forma, de acuerdo a la jerarquía que mencionábamos, será la mejor comunidad aquella que persiga el mejor bien, más si cabe si además esta comunidad tiene como partes suyas a todas las demás comunidades, reconociendo e identificando ya desde el principio a esta comunidad más perfecta como la polis, la “ciudad o comunidad cívica”<sup>58</sup>.

Tras esto, Aristóteles pasa a proponer mediante su conocida analogía biológico-social una perspectiva de la evolución de las comunidades desde su origen hasta su etapa definitiva. Así, partiendo de la necesidad natural compartida por todos los seres de procreación y autoconservación (seguridad), habrían surgido las dos primeras formas de relación, hombre-mujer y amo-esclavo, formando la primera comunidad, la casa, con el

---

<sup>58</sup> (Aristóteles, *Política*, I, 1, 1252a21-28)

objetivo de cubrir estas necesidades cotidianas. A esta comunidad le seguirán la aldea (la unión de distintas casas para cubrir las necesidades no cotidianas) y, finalmente, la polis (surgida de la unión de varias aldeas para alcanzar la autosuficiencia, lo que permite a sus miembros dedicarse a vivir de la mejor forma posible), la comunidad perfecta “que tiene ya, por así decirlo, el nivel más alto de autosuficiencia, que nació a causa de las necesidades de la vida, pero subsiste para el vivir bien. De aquí que toda ciudad es por naturaleza, si también lo son las comunidades primeras”.<sup>59</sup>

Aristóteles aclara a continuación que “La ciudad es el fin de aquellas [comunidades anteriores], y la naturaleza es fin. En efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza”<sup>60</sup>, estableciendo que la ciudad no es sino el culmen de esta naturaleza social del hombre<sup>61</sup>, de lo que poco más tarde deducirá que, ya que los hombres forman parte de las comunidades que integran, “Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte”<sup>62</sup>, subordinando el individuo al conjunto y descartando la posibilidad del hombre salvaje ajeno a la comunidad, pues el hombre también tiene su propia teleología y, en tanto ser racional, su fin no es otro que desarrollar sus virtudes para poder llevar una vida virtuosa y racional, lo cual es imposible fuera del marco social de la polis, única comunidad autosuficiente (es decir, provista de todo aquello que puedan necesitar sus miembros y, por lo tanto, también de los medios para este desarrollo virtuoso de los individuos).

En esa misma línea, antes de cerrar este segundo capítulo de la *Política*, Aristóteles todavía apuntará brevemente otra de sus ideas centrales. En el párrafo final nos presenta ya su idea de que la justicia es una virtud social<sup>63</sup>, es decir, que al estar siempre orientada hacia otro<sup>64</sup> la justicia solo puede darse en sociedad, siendo el propio orden social (las costumbres y las leyes) lo que determina qué es justo y qué injusto.<sup>65</sup> Esto convierte a la justicia en una de las virtudes más importante dentro de la polis pues, al igual que la prudencia para los individuos, la justicia (como también la prudencia en los gobernantes) es necesaria en la toma de decisiones dentro de una polis “que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre”<sup>66</sup>.

---

<sup>59</sup> (*Ibid.*, I, 2, 1252b38-43).

<sup>60</sup> (*Ibid.*, I, 2, 1252b43-45).

<sup>61</sup> “De todo esto es evidente que la ciudad es una de las cosas naturales, y que el hombre es por naturaleza un animal social”. (*Ibid.*, I, 2, 1253a3-4).

<sup>62</sup> (*Ibid.*, I, 2, 1253a26-29).

<sup>63</sup> “La justicia, en cambio, es un valor cívico, pues la justicia es el orden de la comunidad civil, y la virtud de la justicia es el discernimiento de lo justo”. (*Ibid.*, I, 2, 1253a53-55).

<sup>64</sup> “El gobernante está en relación con otros y forma parte de la comunidad. Por la misma razón, la justicia es la única, entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que conviene a otro, sea gobernante o compañero”. (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1130a 5).

<sup>65</sup> “Hay que comprender, primero, [...] en qué consiste la justicia oligárquica y democrática, pues todos se adhieren a una cierta justicia, pero avanzan sólo hasta cierto punto, y no expresan en su totalidad la justicia suprema. Por ejemplo, parece que la justicia es igualdad y lo es, pero no para todos, sino para los iguales. Y la desigualdad parece ser justa, y lo es en efecto, pero no para todos, sino para los desiguales. Pero se prescinde de para quienes, y se juzga mal”. (Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280a8-18).

<sup>66</sup> “Así es evidente que para la ciudad que verdaderamente sea considerada tal, y no sólo de nombre, debe ser objeto de preocupación la virtud”. (*Ibid.*, IV, 11, 1280b9-11).

Así, con esta introducción general y establecidas ya las bases sobre la política (su origen, su finalidad y la jerarquía y relación entre sus partes), Aristóteles abordará la cuestión de la política de una forma más concreta. Debemos remitirnos aquí de nuevo a sus diferencias con Platón, quien a causa de su idealismo, entiende que el mejor gobierno, el gobierno ideal, debe responder a un solo modelo y el gobernante será aquel que conozca su “ciencia”, algo con lo que Aristóteles discrepa, pues al partir de la experiencia, distingue distintos modelos de gobierno que asocia a distintas formas de gobernar, ya que no es lo mismo gobernar una casa que una ciudad, ni entre iguales que a subordinados, etc.

De este modo, en el Libro II se ocupará de analizar distintas *politeias*, es decir, distintas formas de gobierno, tanto reales como utópicas (incluida la *República* de Platón), pasando en el Libro III (parte central de la *Política*), a exponer su teoría general de las constituciones, donde Aristóteles nos recuerda que la finalidad de la polis es favorecer la buena vida, finalidad a su vez de cada individuo<sup>67</sup>, por lo que, atendiendo a los distintos tipos de gobierno (que existen a causa de las distintas formas de gobernar que requieren los distintos tipos de relaciones existentes entre gobernantes y gobernados), Aristóteles establece como criterio general para determinar si son buenos o malos gobiernos su implicación en la realización de esta finalidad de la polis, es decir, si persiguen el bien común o si solo favorecen los intereses de los gobernantes.<sup>68</sup>

Siguiendo este criterio (y sumando la cuestión del número de los gobernantes), distingue Aristóteles sus famosas seis formas de gobierno, tres rectas y tres desviadas: siendo los regímenes rectos la monarquía, la aristocracia y la *república*<sup>69</sup>, los cuales derivan en tiranía (cuando el monarca atiende solo a su propio interés), oligarquía (cuando el gobierno favorece a los ricos) y democracia (cuando solo favorece a las clases populares), respectivamente.<sup>70</sup>

También en este tercer Libro, Aristóteles aborda la cuestión de la ciudadanía considerando que, aunque las condiciones de esta cambian entre las distintas formas de gobierno, se puede decir de manera general que ciudadano es aquel que “tiene la

---

<sup>67</sup> “El hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que cada uno le impulsaba la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente”. (*Ibíd.*, III, 6, 1278b23-28).

<sup>68</sup> “Es evidente, pues, que todos los regímenes que tienen como objetivo el bien común son rectos, según la justicia absoluta; en cambio, cuantos atienden sólo al interés personal de los gobernantes, son defectuosos y todos ellos desviaciones de los regímenes rectos, pues son despóticos y la ciudad es una comunidad de hombres libres”. (*Ibíd.*, III, 6, 1279a24-29).

<sup>69</sup> “De los gobiernos unipersonales solemos llamar monarquía a la que mira al interés común; aristocracia al gobierno de unos pocos, pero más de uno, bien porque gobiernan los mejores, o bien porque se propone lo mejor para la ciudad y para los que pertenecen a ella. Cuando la mayor parte es la que gobierna atendiendo al interés común recibe el nombre común a todos los regímenes: *república*”. (*Ibíd.*, III, 6, 1279a43-49).

<sup>70</sup> “Las desviaciones de los regímenes mencionados son: la tiranía de la monarquía, la oligarquía de la aristocracia y la democracia de la república. La tiranía es una monarquía que atiende al interés del monarca, la oligarquía al interés de los ricos y la democracia al interés de los pobres; pero ninguno de ellos atiende al provecho de la comunidad”. (*Ibíd.*, III, 6, 1279b6-11).

posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial”<sup>71</sup>, pasando entonces a buscar las virtudes del buen ciudadano, que Aristóteles dirá que no son las mismas que las del buen hombre, pues este lo es conforme a una virtud perfecta mientras que el buen ciudadano debe serlo según el régimen de su polis<sup>72</sup>. Para Aristóteles, además, una ciudad se conforma de partes distintas por lo que en ella debe haber ciudadanos necesariamente distintos y, por lo tanto, no todos deben ser hombres virtuosos, algo que sí es esencial en el gobernante (quien sí debe recibir una educación virtuosa y actuar siempre con prudencia<sup>73</sup>), pero que no necesitan compartir todos los ciudadanos cuya virtud particular, de manera conjunta y general (pues esto incluye a los gobernantes), se define por saber tanto mandar como obedecer.<sup>74</sup>

Una vez explicado esto, en el Libro IV Aristóteles regresará a los distintos tipos de gobierno considerando que incluso los buenos gobiernos son inestables (tendiendo a caer en sus formas degeneradas) a causa de la constitución básica de la sociedad<sup>75</sup>, donde con el tiempo se crean clases sociales polarizadas y con intereses enfrentados entre sí. Así, para favorecer la estabilidad, Aristóteles defenderá la necesidad de una importante clase media<sup>76</sup> (que no está polarizada ni tiene intereses que les enfrenten a otras clases sociales) y la apuesta por la constitución *mixta*, la *república* (con elementos tanto democráticos como aristocráticos)<sup>77</sup>. Por otro lado, también es interesante destacar que los tres últimos capítulos de este Libro los dedica Aristóteles a la teoría de los tres poderes<sup>78</sup>, distinguiéndolos y explicando en qué se enfocan y cómo funcionan en cada uno de los distintos tipos de gobierno.

Por otra parte, en los libros V y VI vuelve el estagirita a centrarse en la cuestión de la estabilidad de los gobiernos, dedicándose en el primero a analizar las razones que llevan a las revoluciones e intentando prevenir distintos modos de conservación de los

---

<sup>71</sup> (*Ibíd.*, III, 1, 1275b21).

<sup>72</sup> “Por tanto, si hay varias formas de régimen, es evidente que no puede haber una virtud perfecta única del buen ciudadano. En cambio afirmamos que el hombre de bien lo es conforme a una única virtud perfecta”. (*Ibíd.*, III, 4, 1276b36-39).

<sup>73</sup> “La prudencia es la única virtud peculiar del que manda”. (*Ibíd.*, III, 4, 1277b34).

<sup>74</sup> “La virtud de un ciudadano digno parece que es el ser capaz de mandar y de obedecer bien”. (*Ibíd.*, III, 4, 1277a34-35).

<sup>75</sup> “La causa de que existan varios regímenes es que toda ciudad tiene un número grande de partes. En primer lugar, vemos que todas las ciudades están compuestas de familias, luego, a su vez, de esa multitud, necesariamente, unos son ricos, otros pobres y otros de posición media, y de los ricos y de los pobres, los primeros están armados y los segundos sin armas”. (*Ibíd.*, IV, 3, 1289b34-39).

<sup>76</sup> “Es evidente que el régimen de tipo medio es el mejor, pues es el único libre de sediciones. Donde la clase media es numerosa es donde menos se producen sediciones y discordias entre los ciudadanos”. (*Ibíd.*, IV, 11, 1296a8-11).

<sup>77</sup> “En una república bien mezclada debe parecer que existen a la vez ambos regímenes [aristocracia y democracia] y ninguno de ellos, y que se conserva por sí misma y no por ayuda del exterior; y por sí misma, no porque los que la deseen sean mayoría proveniente de fuera (pues esto podría ocurrir también en un régimen malo), sino porque ninguna de las partes de la ciudad en absoluto querría otro régimen”. (*Ibíd.*, IV, 9, 1294b45-51).

<sup>78</sup> “De estos tres elementos una cuestión es cuál es el que delibera sobre los asuntos de la comunidad; la segunda es la referente a las magistraturas (esto es, cuáles debe haber, sobre qué asuntos deben ser soberanas y cómo ha de ser su elección), y la tercera a la administración de la justicia”. (*Ibíd.*, IV, 14, 1297b47-1298a5).

distintos regímenes, mientras que en el segundo regresa a las mismas cuestiones pero dedicándose específicamente de la oligarquía y la democracia.

Finalmente, los Libros VII y VIII, de carácter más idealista y asociados a su etapa de juventud, los dedica respectivamente a esbozar su concepción del mejor régimen posible y a un extenso estudio sobre la educación.

Concretamente, en el Libro VII, Aristóteles comienza preguntándose por la vida más deseable, ya que el régimen ideal será aquel en el que mejor se lleve a cabo o más se facilite esta clase de vida, considerando que, acorde a su pensamiento ético, esta se tratará de la vida feliz, la cual para Aristóteles depende antes que nada de las cuestiones del alma y por lo tanto no puede alcanzarse sin virtud, siendo esta la vida más deseable tanto para los ciudadanos particulares como para la propia polis como conjunto de estos<sup>79</sup>. Por último, Aristóteles aborda las partes que compondrían esta polis, desde sus distintas clases sociales hasta sus instituciones y, finalmente, un plan general de educación para favorecer el perfeccionamiento de las virtudes de los ciudadanos, y que Aristóteles terminaría de desarrollar en el último Libro de la *Política*, defendiendo la importancia y el beneficio de legislar sobre una educación común y acorde al espíritu de la propia polis.<sup>80</sup>

Así, tras este repaso general, en el que no solo hemos destacado lo más reseñable del pensamiento político de Aristóteles, sino que también nos hemos detenido en alguna de las ideas que consideramos más relevantes de cara a lo restante de esta investigación, como la idea de la naturaleza social del hombre, la polis como culmen del desarrollo natural de esta característica humana, su primacía frente al individuo o las virtudes requeridas para ser considerado un miembro de pleno derecho de las mismas, es decir, un ciudadano, por fin podemos dirigir nuestra atención a la cuestión que da título a este trabajo, es decir, el problema de la esclavitud en Aristóteles.

---

<sup>79</sup> “La ciudad mejor es a la vez feliz y próspera; pero es imposible que le salgan bien las cosas a los que no obran bien, y no hay obra buena ni del individuo ni de la ciudad sin virtud y prudencia”. (*Ibid.*, VII, 1, 1323b37-40).

<sup>80</sup> “Así pues, que el legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los jóvenes, nadie lo discutiría. De hecho, en las ciudades donde no ocurre así, eso daña los regímenes, ya que la educación debe adaptarse a cada uno de ellos”. (*Ibid.*, VIII, 1, 1327a1-6).

## La esclavitud natural y el problema de la *phýsis*

*“En primer lugar, pues, uno podría preguntarse sobre los esclavos si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosa que éstas, como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y demás hábitos tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales. Con ambas respuestas se plantea una dificultad. Pues si las tienen, ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo.”*

(Aristóteles, *Política*, I, 13, 1259b25-34)

Pues bien, llegados a este punto nos encontramos en el clímax de este trabajo, el momento crítico en el que todo lo que hemos desarrollado hasta ahora debe tomar cuerpo en el propio discurso aristotélico y, como nos comprometimos al inicio, para ello procederemos intentando remitirnos y apoyarnos en los propios textos de Aristóteles, especialmente los de la *Política*, y más concretamente en el Libro I, pero acudiendo también cuando sea necesario a otros escritos como la *Ética a Nicómaco* o el *Oikonomikos* de Pseudo-Aristóteles.

Antes de comenzar, es conveniente señalar también que avanzaremos intentando seguir el itinerario propio del discurso aristotélico en el mismo orden en el que los textos van apareciendo en la *Política* pero, como también advertimos previamente, intentaremos presentar a su vez los distintos “puntos oscuros” que se le critican a su exposición, los cuales retomaremos al final de este capítulo, centrándonos especialmente en la dificultad y aparente contradicción con el resto del pensamiento del estagirita de esta justificación de la esclavitud en base a una diferencia natural no suficientemente definida y aclarada, como ya advertimos en la introducción. Además, no podemos continuar sin antes hacer una última vez la misma advertencia que hemos venido repitiendo incesantemente, la necesidad de entender el discurso que aquí vamos a analizar como incardinado en todo lo que hasta ahora hemos intentado exponer, desde lo relativo a su propio contexto, la tradición cultural en la que se ubica, pasando desde Homero hasta Platón, y, por supuesto, todo el pensamiento filosófico de uno de los grandes pensadores de la historia.

Una vez aclaradas estas cuestiones preliminares y antes de ponernos en manos de los textos, es interesante comentar brevemente la estructura argumentativa de este discurso, la cual puede resultar decepcionante en un primer vistazo<sup>81</sup>, pues muchas veces Aristóteles asume como punto de apoyo para nuevas deducciones tesis que,

---

<sup>81</sup> “Los argumentos aristotélicos resultan decepcionantes al investigador, no porque no le convenzan, sino por la sencilla razón de que no existen. Aristóteles propone una tesis y, sin intentar demostrarla, deja por sentado el asunto y lo utiliza como base para otras conclusiones posteriores”. (García Mercado, 2008, pág. 158).

aunque él toma como suficientemente demostradas, pueden parecer caprichosas en principio si no se entienden en relación al resto del pensamiento del autor, pero que, al hacerlo así, parecen entrar en contradicción con algunos de los elementos centrales de todo su pensamiento. Esto llevará al propio Aristóteles a cuestionarse a sí mismo en varios momentos (tanto en el capítulo seis como en el trece del Libro I), generando una sensación general de que, al partir de la observación de la realidad (y con la dificultad ya mencionada que conlleva esta postura para remontarla), muchas veces se confunden y se identifican el *qué*, la esclavitud, y el *por qué*, su naturalidad (o convencionalidad), la práctica real y normalizada de la misma<sup>82</sup>.

Como último apunte en este sentido, aunque en un aspecto más concreto y técnico, frente a la apariencia caprichosa, poco fundamentada y en ocasiones circular que parece presentar el discurso en su conjunto (el cual también hay que tener en cuenta que no es el tema central del discurso en el que se ubica, sino una parte ciertamente relevante del mismo pero, como parte, subordinado en él), Aristóteles sin embargo presenta cada uno de sus argumentos concretos de manera intencional, clara y ordenada, demostrando su absoluta pericia argumentativa, lógica y retórica, partiendo siempre de tesis conocidas para rebatirlas dialécticamente<sup>83</sup>, o deduciendo o induciendo nuevas tesis desde sus presupuestos anteriores.

Entrando propiamente en el discurso, ya dijimos en la introducción a su pensamiento político que Aristóteles abría la *Política* reconociendo que las comunidades se forman en torno a un bien que les parece bueno a todos los que deciden formar parte de esa comunidad, pasando luego en el segundo capítulo a dar razón de la naturaleza social del hombre y, por lo tanto, de lo natural de sus distintas comunidades, que además tienen preeminencia frente a los individuos, que son solo parte de ellas. Por otra parte, dada las distintas comunidades y las distintas relaciones entre sus miembros, Aristóteles discrepa de quienes, como Platón, consideran que la gestión y el mando son una misma “ciencia” que implica un mismo modo de actuar ante la variedad de relaciones sociales y de poder en la comunidad.

Con esto introducido, Aristóteles aborda la cuestión de la esclavitud desde muy pronto, apenas arrancado el segundo capítulo, estableciéndola como una de las relaciones que, junto a la de hombre y mujer para la procreación, se dan naturalmente en la primera comunidad, la casa, produciéndose a causa de la necesidad natural de seguridad de quien, incapaz de prever, viviría arrojado al día a día si no encontrase a

---

<sup>82</sup> “En la reflexión de Aristóteles acerca de la esclavitud convergen dos planos no señalados por el autor, pero frecuentes en sus planteamientos. Me refiero a la perspectiva del *qué* y del *por qué*”. (Mauri, 2016, pág. 66).

<sup>83</sup> “Aristóteles afirma que la *polis* es la comunidad más perfecta y la más digna de alcanzarse. Para demostrarlo, recurre a dos perspectivas de análisis: con la primera establece el tipo de autoridad que hace posible su realización; en la segunda muestra la evolución que conduce a la constitución de la *Polis*. En el primer análisis recurre a la dialéctica, pues parte de opiniones reputadas (*endoxa*) para, a partir de su examen, proponer su propia tesis (*hypólepsis paradoxos*)”. (Cárdenas, 2020, pág. 242).

alguien que le mande y guie sus esfuerzos mutuos con vistas a facilitar para todos estas necesidades básicas y cotidianas, siendo así beneficiosa esta relación para ambos.<sup>84</sup>

Introducida ya está idea de la esclavitud como algo natural, beneficiosa para todos y vinculada a una cierta incapacidad (o menor capacidad) de pensamiento del esclavo, Aristóteles incide aún más y precisa a continuación que la naturaleza, la cual tiene su propio orden jerárquico y su propia teleología, no hace nada con mezquindad, asegurando que la diferencia entre mujeres y esclavos radica en la falta del elemento gobernante por naturaleza en los segundos<sup>85</sup>, carencia que comparten con los bárbaros, por lo que Aristóteles acabará afirmando que “entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza”<sup>86</sup>, pareciendo que, de nuevo, la esclavitud natural se fundaría en una cierta ausencia o carencia del alma racional en estos hombres, lo que, como venimos repitiendo y que abordaremos al final de este epígrafe, parece contradecir profundamente su identificación del ser humano como ser dotado de alma racional.<sup>87</sup>

Tras finalizar el capítulo dos y establecida ya la polis como fin último del desarrollo de la naturaleza social de los hombres por su autarquía (que permite que los hombres se dediquen al buen vivir, su finalidad última) y por el hecho de integrar dentro suya al resto de comunidades previas, Aristóteles se ocupa en el tercer capítulo de este primer Libro de la “*oikonomía*”, la administración de la casa, donde establece que “la casa perfecta la integran esclavos y libres [...] el amo y el esclavo, el marido y la esposa, el padre y los hijos”<sup>88</sup>, pasando a intentar definir estos tres tipos de relaciones brevemente para volver a centrarse en la que une a amos y esclavos que, aunque la tratará en profundidad en el próximo capítulo, define ya como un servicio necesario, introduciendo un debate y presentando dos posturas enfrentadas: por un lado quienes consideran que el mando sobre cualquier tipo de subordinado es una sola ciencia; y por otro quienes consideran que la esclavitud es algo antinatural, injusto y violento.<sup>89</sup>

---

<sup>84</sup> “En primer lugar, es necesario que se emparejen los que no pueden existir uno sin otro [...] 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 natural, 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”. (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252a30-39).

<sup>85</sup> “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”. (*Ibid.*, I, 2, 1252b6-9).

<sup>86</sup> (*Ibid.*, I, 2, 1252b11).

<sup>87</sup> Albin Lesky alude en su *Historia de la literatura griega* a un pasaje de una obra del maestro de Alejandro Magno a su discípulo titulada *Sobre la colonización* en la que este parece ser especialmente radical en su postura, negando absolutamente la existencia del alma racional en los bárbaros: “El escrito se perdió, pero el conocido pasaje epistolar (fr. 658 Rose) con el consejo de Aristóteles a Alejandro de que debía ser caudillo para los helenos, para los bárbaros señor, y tratar a los primeros como amigos e iguales y a los segundos como a fieras o a plantas, nos le muestra en pugna tanto con las ideas de algunos sofistas sobre la igualdad de los hombres como con los planes de su regio discípulo sobre la federación de los pueblos”. (Lesky, 1989, pág. 580)

<sup>88</sup> (Aristóteles, *Política*, I, 3, 1253b7-11).

<sup>89</sup> “Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo para que veamos lo relativo a ese servicio necesario [...] Unos, en efecto, creen que el señorío es una cierta ciencia, y que la administración de una casa, la potestad del amo, la de la ciudad y la del rey son lo mismo, como dijimos al principio. Otros, que

Ya en el capítulo cuatro, uno de los capítulos de mayor importancia para nuestro tema, siendo este donde Aristóteles dedica mayor extensión a la definición y caracterización de la esclavitud y del esclavo (al igual que también en los capítulos cinco, seis y trece), y al considerar este tema como perteneciente a la administración doméstica, Aristóteles comienza centrándose en la propiedad, afirmando que “la propiedad es una parte de la casa, y el arte de adquirir, una parte de la administración doméstica (pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien)”<sup>90</sup>, para añadir poco más adelante que “la propiedad es una multitud de instrumentos”, instrumentos de los cuales unos son animados y otros inanimados, y entre los que se distinguen las posesiones, que se caracterizan por ser “un instrumento para la vida”.<sup>91</sup>

Es aquí cuando Aristóteles da una de sus definiciones más célebres del esclavo, considerándolo “una posesión animada”<sup>92</sup> (“*ktemá ti émpsiyon*”), una posesión “con alma”, un instrumento previo al resto de instrumentos que, “si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido”<sup>93</sup>, reconoce Aristóteles, no serían necesarios. Sin embargo, aunque este reconocimiento de Aristóteles parece poder contradecirse con el énfasis en la falta o desigualdad del alma racional en los esclavos que venía sosteniendo en los capítulos precedentes, Aristóteles se centrará ya hasta el final del capítulo en la relación de posesión entre el amo y el esclavo (siendo este parte y, por lo tanto, perteneciente enteramente a su amo), legando una segunda definición famosa en la conclusión del mismo en el que afirma que “el que, siendo hombre, no se pertenece por naturaleza a sí mismo, sino a otro, ese es por naturaleza esclavo. Y es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión”<sup>94</sup>.

Antes de continuar, es conveniente hacer aquí un inciso y distinguir esos dos planos que advertíamos en los primeros párrafos de este capítulo que a veces se confunden en la disertación aristotélica: el *qué* y el *por qué*. Si nos fijamos en lo hasta aquí expuesto, en el capítulo segundo, Aristóteles mostraba conjuntamente al inicio el *qué* y el *por qué*, la esclavitud y su surgimiento natural, centrándose luego en el *por qué*, la incapacidad para prever con la mente y la falta del elemento gobernante. De nuevo en el capítulo tres regresaba sobre el *qué* pero atribuyéndole ya parte del *por qué*, constatando la esclavitud como natural, naturalizando la relación amo-esclavo, que continúa analizando durante gran parte del cuarto capítulo, produciéndose la mención al “alma” del esclavo en este plano pero repercutiendo en el del *por qué*, al que regresa en algunos momentos del capítulo y especialmente hacia el final, donde concluye de nuevo identificando la pertenencia del esclavo a otro tanto con el *qué* como con el *por qué*.

---

la dominación es contra naturaleza, pues el esclavo y el libre lo son por convención, pero en nada difieren por su naturaleza. Por esta razón tampoco es justa, ya que es violenta”. (*Ibíd.*, I, 3, 1253b21-31).

<sup>90</sup> (*Ibíd.*, I, 4, 1253b32-33).

<sup>91</sup> “De los instrumentos, unos son inanimados y otros animados [...] Así también, las posesiones son un instrumento para la vida y la propiedad es una multitud de instrumentos”. (*Ibíd.*, I, 4, 1253b37-42).

<sup>92</sup> “El esclavo es una posesión animada, y todo subordinado es como un instrumento previo a los otros instrumentos”. (*Ibíd.*, I, 4, 1253b42-44).

<sup>93</sup> “Si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido [...] los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos”. (*Ibíd.*, I, 4, 1253b45-1254a1).

<sup>94</sup> (*Ibíd.*, I, 4, 1254a17-20).

Así, avanzando aún más en el *por qué* y regresando a aquel debate presentado al final del capítulo tres, Aristóteles se preguntará en el capítulo cinco si efectivamente los esclavos pueden serlo por naturaleza o si, por el contrario, toda esclavitud es contranatural, considerando que tanto por la razón como por la experiencia no es difícil constatar que “mandar y obedecer no sólo son cosas necesarias, sino también convenientes, y ya desde el nacimiento algunos están destinados a obedecer y otros a mandar”<sup>95</sup>. Para intentar justificarlo, Aristóteles apela a la jerarquía natural<sup>96</sup>, pasando a ejemplificarlo mediante la diferencia entre los cuerpos de los hombres viles y los virtuosos, la jerarquía entre los animales domésticos y los salvajes (y el beneficio para estos de la convivencia con el ser humano), la relación macho-hembra, etc.

A continuación, Aristóteles afirma que, del mismo modo que en los ejemplos anteriores, aquellos que se diferencian tanto de la naturaleza general humana como el alma del cuerpo, es decir, quienes aportan su cuerpo como lo mejor de sí (por oposición a aquellos que aportan su mejor parte, la racional), son esclavos por naturaleza, aunando ahora las razones relativas al *por qué* dadas tanto en el segundo capítulo como en el anterior, afirmando que “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”<sup>97</sup>, volviendo a querer remarcarlo resaltando la distinción física entre los hombres libres y los esclavos que, aunque Aristóteles parece reconocer que muchas veces sucede al contrario<sup>98</sup>, demuestran el dominio del alma sobre el cuerpo entre los libres y lo contrario en los esclavos, lo que le lleva a dar por demostrado que, efectivamente, existen libres y esclavos por naturaleza, y que el gobierno de unos sobre otros es justo y beneficioso para todos.<sup>99</sup>

Sin embargo, este capítulo, en el que Aristóteles desarrolla la primera de las posiciones planteadas en el debate presentado al final del capítulo tres para, por un lado, discrepar frente a la afirmación de que toda forma de mando es igual y, por otro, corroborar la idea de la existencia de libres y esclavos por naturaleza (un procedimiento

---

<sup>95</sup> (*Ibid.*, I, 5, 1254a22-24).

<sup>96</sup> “En efecto, en todo lo que consta de varios elementos y llega a ser una unidad común, ya de elementos continuos o separados, aparecen siempre el dominante y el dominado, y eso ocurre en los seres animados en cuanto pertenecen al conjunto de la naturaleza. [...] El ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado”. (*Ibid.*, I, 5, 1254a30-40).

<sup>97</sup> “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”. (*Ibid.*, I, 5, 1254b20-29).

<sup>98</sup> “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 [...] Pero sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas [Nota: El texto da pie para que el pasaje pueda interpretarse con otro sentido: «algunos esclavos tienen cuerpos de hombres libres y algunos hombres libres tienen almas de esclavos»]”. (*Ibid.*, I, 5, 1254b20-29).

<sup>99</sup> “Así pues, está claro que unos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos el ser esclavos es conveniente y justo”. (*Ibid.*, I, 5, 1254b20-29).

retórico habitual del estagirita, concediendo parte del argumento y negando otra), es quizás el punto más duramente atacado de su discurso<sup>100</sup> pues, ciertamente, no demuestra de ninguna manera aquí las tesis que da por demostradas, sus ejemplos en realidad son retóricos y él mismo reconoce que no se corresponden necesariamente con lo que pretende ilustrar, lo cual, por otra parte, no quiere decir que su postura no esté argumentada en absoluto, sino que la defensa que plantea aquí de sus tesis se funda en apelaciones a otras partes de su teoría en las que sí que desarrolla sus argumentos.

Continuando con el discurso aristotélico, en el capítulo seis Aristóteles regresa de nuevo al debate que ha ido presentando anteriormente, en esta ocasión para desarrollar la postura contraria (un nuevo y problemático *por qué*), reconociendo de paso las críticas más inmediatas que se podrían hacer a lo hasta ahora expuesto, asumiendo que, efectivamente, no solo existen esclavos por naturaleza y que quienes defienden la esclavitud como antinatural, violenta e injusta, al hablar de la esclavitud lo hacen en un segundo sentido, refiriéndose a quienes son esclavos no naturalmente, sino de forma legal y a causa de la guerra.<sup>101</sup>

Aristóteles concede que hay muchos en contra de la idea de que mediante el imperio de la violencia se pueda legitimar la esclavitud, pero también encuentra otros que lo entienden como natural y creen que lo justo es que gobiernen los más fuertes, lo que lleva a Aristóteles a considerar que el verdadero motivo de la discusión es la idea de justicia que subyace en estas opiniones<sup>102</sup>, por eso también otros defienden que la esclavitud es justa siempre que lo ampare la ley, contradiciéndose cuando consideran una guerra injusta pues, en palabras de Aristóteles, “de ningún modo se puede llamar esclavo a quien no merece la esclavitud”.<sup>103</sup>

Esta última afirmación lleva a Aristóteles a decir que por esa razón los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos (refiriéndose a esclavos por naturaleza) lo que genera un distinción entre dos modos de esclavitud “como si, por un lado, hubiera una forma absoluta de nobleza y de libertad, y, por otro, otra no absoluta”<sup>104</sup>, considerando que, como Aristóteles presentaba en el capítulo anterior, esta diferencia también está en los cuerpos y se hereda aunque, de nuevo, concede Aristóteles que no siempre es así.<sup>105</sup>

---

<sup>100</sup> Aristóteles ha pasado a la historia como uno de los autores más representativos e ilustres a favor la tesis de la esclavitud natural, convirtiéndose en uno de los autores más rebatidos por esta cuestión. Montesquieu, por ejemplo, diría que “Aristóteles se empeña en probar que hay esclavos por naturaleza; pero no lo consigue con sus argumentos” (*Espíritu de las Leyes*, XV, 7), mientras que Rousseau opinaba en el mismo sentido: “Aristóteles, antes que ellos, había dicho también que los hombres no son naturalmente iguales, pues unos nacen para ser esclavos y otros para dominar. Aristóteles tenía razón, sólo que tomaba el efecto por la causa” (*El contrato social*, I, 2).

<sup>101</sup> “Pero no es difícil ver que los que afirman lo contrario tienen razón en cierto modo; pues se dice en dos sentidos lo de esclavitud y esclavo. Hay también una especie de esclavos 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”. (Aristóteles, *Política*, I, 6, 1255a4-11).

<sup>102</sup> “La discusión es sólo sobre la justicia. Por eso unos opinan que la justicia es benevolencia, y otros que la justicia es eso mismo: que mande el más fuerte”. (*Ibid.*, I, 6, 1255a23-25).

<sup>103</sup> (*Ibid.*, I, 6, 1255a29-34).

<sup>104</sup> (*Ibid.*, I, 6, 1255a44-46).

<sup>105</sup> “Eso intenta hacer la naturaleza muchas veces, pero no siempre puede”. (*Ibid.*, I, 6, 1255b4-5).

Finalmente, Aristóteles reconoce la razón de ser de este debate y la existencia de esclavos y libres que no lo son por naturaleza, pero se reafirma también en la existencia de hombres cuya condición legal y natural sí coincide<sup>106</sup>, lo que llevaría a poder combinar estas dos categorizaciones y analizar los cuatro casos posibles: hombres de naturaleza libre legalmente libres (nada problemático), hombres de naturaleza esclava legalmente esclavos (para Aristóteles poco o nada problemático), hombres de naturaleza esclava legalmente libres (problemático) y, finalmente, hombres de naturaleza libres legalmente esclavos (muy problemático). Sin embargo, Aristóteles, lejos de profundizar en la cuestión, se reafirma en la conveniencia de que amos y esclavos por naturaleza dominen y sirvan, respectivamente, y por primera vez se ocupa (aunque muy brevemente) de un plano hasta ahora inédito, el *cómo*, afirmando que es conveniente esta unión cuando es natural y se lleva a cabo de buena manera, lo que da lugar a una cierta amistad entre amo y esclavo<sup>107</sup>, mientras que, por el contrario, es terriblemente perjudicial si se lleva a cabo de manera forzosa y no existe esta relación natural entre ellos.

Tras esto, Aristóteles dedica aún el breve capítulo siete a la cuestión de la esclavitud, pero únicamente para abordar las posibles ciencias del esclavo y del amo, siendo la del primero simplemente servir y la del segundo servirse de los esclavos para las tareas, y no la de la adquisición de los mismos, la cual considera una cierta parte de la ciencia del abastecimiento, la crematística, en la que se centrará en los siguientes capítulos, dedicando únicamente unas líneas muy duras a la adquisición de esclavos.<sup>108</sup>

Únicamente al final del Libro I, en el capítulo trece, Aristóteles retomará el tema de la esclavitud preguntándose por las virtudes del esclavo y si tendrá alguna más allá de las propiamente serviles, reconociendo a su vez, ahora sí, las dificultades que plantea en su pensamiento la justificación de la esclavitud natural<sup>109</sup>, pues aquello que proponía como distinción de los humanos en la *Metafísica*, la posesión de un alma racional, es

---

<sup>106</sup> “Es evidente que esta discusión tiene razón de ser y que hay esclavos, y también libres, que no lo son por naturaleza”. (*Ibid.*, I, 6, 1255b6-7).

<sup>107</sup> “Y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso también hay un interés común y amistad recíproca entre esclavo y amo, que merecen serlo por naturaleza”. (*Ibid.*, I, 6, 1255b15-18).

Sobre este tema cabe mencionar que Aristóteles siempre defenderá el buen trato a los esclavos. Podemos citar, por ejemplo, el Libro VII, capítulo 10, 1330a42-44, “De qué manera se debe tratar a los esclavos, y por qué es mejor proponer como recompensa a todos los esclavos la libertad, lo diremos más adelante”, tema que si bien no retomaría en la *Política*, si abordaría en el *Oikonomikos* (aunque su autoría está en discusión y se atribuye actualmente a Pseudo-Aristóteles), en el cual dirá: “Todo esclavo debe tener ante sus ojos una meta definida o término de su trabajo. Poner ante él el premio de la libertad es tanto justo como oportuno; ya que teniendo un premio por el cual trabajar, y un tiempo definido para su logro, pondrá su corazón en sus labores” (Aristóteles, *Oikonomikos*, I, 5, 1344b18).

<sup>108</sup> “Por eso el arte de la guerra será en cierto modo un arte adquisitivo por naturaleza (el arte de la caza es una parte suya), y debe utilizarse contra los animales salvajes y contra aquellos hombres que, habiendo nacido para obedecer, se niegan a ello, en la idea de que esa clase de guerra es justa por naturaleza”. (Aristóteles, *Política*, I, 8, 1256b27-32).

<sup>109</sup> “En primer lugar, pues, uno podría preguntarse sobre los esclavos si existe alguna otra virtud propia del esclavo, además de las instrumentales y serviles, más valiosas que éstas, como la prudencia, la fortaleza, la justicia, y demás hábitos tales, o no tiene ninguna aparte de los servicios corporales. Con ambas respuestas se plantea una dificultad. Pues si las tienen, ¿en qué se diferenciarían de los libres? Y si no las tienen, siendo hombres y participando de la razón, es absurdo”. (*Ibid.*, I, 13, 1259b26-34).

también a lo que aquí se apela para generar una división en la misma especie, además, como reconoce el propio Aristóteles, ya que viene subrayando una diferencia sustancial, esta diferencia no puede deberse a una cuestión de grado, “porque el obedecer y el mandar difieren específicamente, y no en el más y en el menos”.<sup>110</sup>

En este punto, matizando todo lo que había desarrollado anteriormente, Aristóteles acepta que también el esclavo debe participar de las funciones propias del alma racional y de la virtud, determinando que en el alma existen elementos regentes y regidos, y que estos existen en todos los individuos, pero de manera distinta en cada uno<sup>111</sup>, pasando a dar cuenta de la diferente forma que toma en cada caso: “el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta”<sup>112</sup>.

Así, Aristóteles determina que cada uno debe participar de la razón y de las virtudes “en la medida en que sea preciso a cada uno para su función”<sup>113</sup>, considerando que la virtud no es un ideal fijo, sino que se concreta en el cada caso, siendo necesario para el hombre libre procurar desarrollar su propia virtud al máximo, pero no así las propias del resto (por ejemplo, según Aristóteles las mujeres no necesitan ser tan valientes como los hombres, pero sí deben ser más discretas que el más discreto de los hombres), por lo que el esclavo, que requiere pocas virtudes para llevar a cabo sus tareas (y ya hemos dicho que es posesión de otro), no mide su virtud en sí mismo, sino siempre en relación con la de su amo.

Con esto acaba Aristóteles su exposición acerca de la esclavitud como natural, reconociendo él mismo las grandes dificultades que presenta en relación al resto de su edificio teórico y ofreciendo unas últimas matizaciones. Sin embargo, a lo largo del resto de su corpus (incluido el resto de la *Política*), Aristóteles ofrece algunos comentarios más y matizaciones, pero en su mayoría son redundantes, y solo en unas pocas ocasiones ofrece alternativas que, no sin esfuerzo de los investigadores, parecen intentar superar las contradicciones de su propia argumentación. Este problema lo arrastra Aristóteles desde el mismo principio de la *Política*, su definición del hombre como naturalmente sociable lo lleva a considerar como naturales también las prácticas sociales concretas<sup>114</sup>, y en este caso, a hacerlo con algo que no solo a nuestros ojos parece grave, sino que, al menos “aparentemente”, desajusta gravemente también el resto de su sistema.

---

<sup>110</sup> (*Ibíd.*, I, 13, 1259b44-45).

<sup>111</sup> “Es evidente, por consiguiente, que ambos necesariamente deben participar de la virtud, pero hay diferencias en ella [...] 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”. (*Ibíd.*, I, 13, 1260a3-15).

<sup>112</sup> (*Ibíd.*, I, 13, 1260a16-18).

<sup>113</sup> (*Ibíd.*, I, 13, 1260a21-22).

<sup>114</sup> “Aristóteles pretende que, al ser natural la vida social del hombre, también son naturales las formas concretas que la política adopta a lo largo de los tiempos”. (García Mercado, 2008, pág. 157).

Comenzando por las críticas más inmediatas, Aristóteles mismo reconoce que en su propio tiempo ya hay quien no ve en la esclavitud algo natural, sino una convención social, y él mismo reconoce que esto tiene su razón de ser, pues no todos los esclavos lo son por naturaleza. Este reconocimiento es problemático si no se puede situar con precisión lo que caracteriza a uno y a otro (algo que él mismo da a entender hasta en dos ocasiones), porque al no ubicar esta diferencia no podrían distinguirse entre sí y, aunque por cualquier otro medio tuviésemos conocimiento de la existencia real de una diferencia natural, no se llevaría la esclavitud a la práctica en base a esta diferencia y solo por accidente coincidiría un hombre naturalmente esclavo al servicio de un hombre naturalmente libre, incapaces ambos siquiera de reconocer la naturalidad de su suerte. Aristóteles sin embargo, evita esta cuestión diciendo que los esclavos que lo son por convención no deberían ser llamados así, quedando este término asociado únicamente a los que sí lo son por naturaleza, pues así lo entienden los propios griegos y él mismo.

Aristóteles considera superada esta cuestión precisamente porque cree saber situar esa diferencia natural. A lo largo de todo su discurso, Aristóteles ha dado diversos motivos (motivos que repite en otras partes de la *Política* y también en otras de sus obras): comenzó señalando una cierta incapacidad para prever; luego concretó que, como en el caso del bárbaro (al que en algunos otros textos parece asociar la ausencia total de alma racional), se debía a la falta del elemento gobernante por naturaleza; más adelante lo describe como una posesión con alma, definiéndolo como capaz de participar de la razón pero no tanto como para poseerla; y de nuevo, en el último capítulo del Libro I, reconoce que los elementos regidores y regidos existen en todo, pero no de la misma forma y, de nuevo, vuelve a referir que el esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa.

Con todo ello parece Aristóteles apuntar a una falta total o a una carencia parcial del alma racional o de sus facultades propias que se daría por naturaleza en algunos individuos. Sin embargo, hay varias formas de entender a qué se refiere con esta naturaleza Aristóteles, pues puede interpretarse como forma final y perfecta (“en efecto, lo que cada cosa es, una vez cumplido su desarrollo, decimos que es su naturaleza”<sup>115</sup>), o como el movimiento de las cosas desde que son potencia pura hasta que alcanzan esa forma final, entendiéndose así la primera como una naturaleza absoluta y estática, frente a una segunda naturaleza dinámica y actualizable (en tanto que puede desarrollar potencialidades).

Así, se abre un abanico de posibilidades para intentar conciliar la esclavitud natural y la definición de la humanidad en base a su participación del alma racional. Por un lado, el propio Aristóteles pretende darle varias soluciones, apelando a veces a una cierta relación entre el alma y el cuerpo (mayor desarrollo de lo físico que de lo racional), otras juzgando directamente que no tienen alma racional y otras, sin añadir nada más, afirmando que sí, al igual que otras muchas veces, como muy claramente hace en el capítulo trece, parece señalar más bien a una condición distinta de las almas.

---

<sup>115</sup> (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1252b43-45).

Lo que es innegable, tanto como que Aristóteles defiende la existencia de esta esclavitud natural, es también su defensa de la humanidad del esclavo (algo que queda patente cuando se refiere al trato que debe darse a los mismos), y que no solo aparece en la *Política*, sino también en otras obras como la *Ética a Nicómaco*.<sup>116</sup>

En este sentido, quienes quieren conciliar la tensión entre ambas tendencias proponen complementar lo que se recoge en el Libro I con estas otras fuentes.

Así por ejemplo, respecto a la facultad deliberativa de los esclavos, Aristóteles repite en el Libro VII (pues ya lo había expuesto en su *Ética a Nicómaco*) que “el alma está dividida en dos partes, una de las cuales posee por sí misma la razón, y la otra no la posee por sí misma, pero es capaz de obedecer a la razón”<sup>117</sup>, lo que sirve a algunos, como Martin Harvey, para distinguir un sentido restringido (una cierta capacidad de deliberación técnica de cara a una tarea) y un sentido amplio de la deliberación (capacidad de deliberar sobre los fines propios)<sup>118</sup>, lo que explicaría la diferencia natural sin socavar los fundamentos metafísicos aristotélicos, pero parece ser un remiendo si tenemos en cuenta que Aristóteles señala que “no es posible que la diferencia sea en el más y en el menos”<sup>119</sup>, sino que deben diferir específicamente (algo que no queda claro que suceda con esta explicación).

Otros, como Russell Bentley o Eugene Garver, señalan sin embargo que Aristóteles no se referiría en realidad a una falta o carencia de deliberación sino de las cualidades morales previas, que impedirían al esclavo por naturaleza tener verdadero control sobre su capacidad de deliberación. Así, algunos señalan al brío (*thymós*)<sup>120</sup> en el caso del esclavo y a la autoridad (*ákyron*) en el de la mujer pero, sin embargo, esta última respuesta parece simplemente desplazar el problema porque, si efectivamente aceptamos que esclavos y libres tienen el mismo alma racional y solo la carencia de ciertas virtudes los diferencia naturalmente, estamos tomando entonces la segunda de aquellas dos definiciones dadas para naturaleza y, en ese caso, tiene que existir la posibilidad de que esta carencia sea subsanada, por ejemplo, mediante la educación, “ya que el propósito del arte y la educación es el de colmar las deficiencias de la naturaleza”<sup>121</sup>.

---

<sup>116</sup> “En cuanto esclavo, pues, no es posible la amistad hacia él, si bien lo es en cuanto hombre, porque parece existir una especie de justicia entre todo hombre y todo el que puede participar con él de una ley o convenio, y, por tanto, también una especie de amistad, en cuanto el segundo es hombre” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII,11, 1161b4-7)

<sup>117</sup> (Aristóteles, *Política*, VII, 14, 1333a20-24).

<sup>118</sup> “Harvey, en lo que el autor denomina «una interpretación caritativa de Aristóteles» (2001 42), se refiere a la deliberación en dos sentidos: uno restringido (*narrow*), que es aquella deliberación relativa a la habilidad técnica necesaria para determinar qué medios son buenos para alcanzar un fin específico, y uno amplio (*broad*), aquella que resuelve qué medios son buenos para alcanzar ciertos fines, y qué fines son los adecuados para la vida buena”. (Mauri, 2016, págs. 7, 8).

<sup>119</sup> (Aristóteles, *Política*, I, 13, 1259b44-45).

<sup>120</sup> “El sentido de autoridad y el de libertad deriva para todos de esta facultad, pues el corazón es dominador e invencible”. (*Ibid.*, VII, 7, 1328a6-7).

<sup>121</sup> “Ya que el propósito del arte y la educación es el de colmar las deficiencias de la naturaleza”. (*Ibid.*, VII, 17, 1337a1-3).

Por último, existen también otra postura que sostienen que la esclavitud natural no desencaja desde el punto de vista aristotélico si el problema se observa desde un ángulo colectivo y no individual, apelando a la comprensión de la esclavitud dentro del marco colectivo de la polis (la necesidad real de destinar a ciertas personas a ocuparse de las tareas físicas), desde la relación amo-esclavo, donde el esclavo, efectivamente, no delibera por naturaleza, pero no en virtud de una incapacidad, sino de facto, pues de hecho la deliberación tendría un papel muy reducido en su día a día.

Así, con este repaso general a las críticas y contracríticas al discurso aristotélico sobre la esclavitud natural, damos por concluido este capítulo, quedándonos ya únicamente por analizar y hacer presente el argumento “último” del estagirita, al cual dedicaremos nuestro último capítulo.

## El argumento “último”: la polis, espacio definitivo del desarrollo humano

“Pues bien, es evidente que el régimen mejor es esa organización bajo la cual cualquier ciudadano puede prosperar y vivir felizmente.”

(Aristóteles, *Política*, VII, 2, 1324a30-32)

Finalmente, lo que nos queda por desarrollar aquí es el argumento que apenas llega a explicitarse en la propia *Política* pero que, como decíamos en el capítulo que dedicamos a realizar una introducción general de las ideas de Aristóteles, repercute de manera global en toda la obra y, por supuesto, también en la idea aristotélica de la esclavitud, aunque entendiéndola no ya como natural, sino como necesaria.

Lo cierto es que Aristóteles no se propone en ningún momento abordar claramente la cuestión (habiendo solo reconocimientos sueltos y apenas un párrafo del cuarto capítulo del Libro I), sino que la da por hecho constantemente entendiendo que se deduce de sus ideas previas, apareciendo la mayoría de las veces como una consecuencia deducible o reduciendo su impacto al abordarlo desde ese ángulo colectivo que mencionamos en el anterior capítulo, presentándolo no como necesario, sino como beneficioso para todos.

Efectivamente, como ya hemos repetido a lo largo de este trabajo, la *Política* es en último término una defensa y un elogio de la polis, a la que Aristóteles considera como la comunidad más perfecta y definitiva, cima del desarrollo de la naturaleza social del hombre, autárquica y autónoma, creada para vivir pero mantenida para vivir bien y, sobre todo, preeminente frente a los individuos que la componen<sup>122</sup>. Todo esto va a llevar a Aristóteles a juzgar muchas cuestiones en relación a esa finalidad que es la polis en sí misma y por lo que esta supone como único espacio donde los hombres pueden desarrollar esa vida más preferible, la vida feliz dedicada a la razón, finalidad última de cada individuo y del colectivo en su conjunto.<sup>123</sup>

En este sentido, Aristóteles insiste repetidas veces en que los ciudadanos, los miembros de la polis que tienen “la posibilidad de participar en la función deliberativa o judicial”<sup>124</sup>, es recomendable que posean unas ciertas virtudes para poder participar en la vida pública y ejercer en la medida que les corresponda sus funciones en el gobierno de la polis. Así, para que los ciudadanos puedan llevar esta vida virtuosa, Aristóteles indica que es necesario tener tiempo libre (*skholè*), una de las bases de la libertad de los ciudadanos, pues los trabajos más pesados y físicos impiden que quienes los realizan

---

<sup>122</sup> (Aristóteles, *Política*, I, 2, 1253a26-29).

<sup>123</sup> “El hombre es por naturaleza un animal político, y, por eso, aun sin tener necesidad de ayuda recíproca, los hombres tienden a la convivencia. No obstante, también la utilidad común los une, en la medida en que cada uno le impulsaba la participación en el bienestar. Éste es, efectivamente, el fin principal, tanto de todos en común como aisladamente”. (*Ibid.*, III, 6, 1278b23-28).

<sup>124</sup> (*Ibid.*, III, 1, 1275b21).

puedan ocuparse de desarrollar sus propias virtudes, lo que llevará a Aristóteles muchas veces a recomendar que no se dé a estos la consideración de ciudadanos.<sup>125</sup>

Si recordamos, Aristóteles proponía que la felicidad de la polis es la misma que la de sus individuos, y el buen vivir requiere virtud, y esta a su vez tiempo libre, así que, como acabamos de decir, una ciudad que quiera alcanzar esta finalidad propia debe tener ciudadanos virtuosos y ociosos<sup>126</sup>, pero es aquí cuando debemos plantearnos lo que Aristóteles no llega a poner nunca en cuestión (por resultarle obvio), si es necesario que exista quien se ocupe de estas tareas que no es recomendable que recaigan en los ciudadanos o si, por el contrario, simplemente estas tareas no son en sí necesarias y podría prescindirse de ellas, ocupándose la ciudad únicamente del buen vivir.

Como es lógico, Aristóteles ya muy pronto reconoce la necesidad de estos trabajos, “pues sin las cosas necesarias es imposible tanto vivir como vivir bien”<sup>127</sup>, por lo que inevitablemente, en favor de esa finalidad última de la polis, anterior a los propios individuos que lo componen y que supone un bien común del que todos participan y se benefician (pues las comunidades –y también la que se crea en la relación amo-esclavo– se forman con vistas a algún bien que a todos los que las componen les parece bueno<sup>128</sup>), es necesario que de alguna forma se lleve a cabo este “servicio necesario”.<sup>129</sup>

En este sentido, Aristóteles valora en el capítulo cuatro del Libro I (única ocasión en la que realmente se plantea “frontalmente” esta cuestión) la posibilidad de que, en el caso de que las máquinas tuvieran cierta “animación” o inteligencia que les hiciera responder automáticamente a las órdenes o anticiparse a ellas, ciertamente los ciudadanos no necesitarían ya este servicio humano<sup>130</sup>, ya sea que hablemos de esclavos o de trabajadores asalariados, pudiendo dedicarse estos también a desarrollarse y dedicarse a la mejor vida (en el caso de los esclavos, únicamente si se considera que es superable su condición natural).

---

<sup>125</sup> “La ciudad más perfecta no hará ciudadano al trabajador. En el caso de que éste también sea ciudadano, la virtud del ciudadano de la que antes hablamos no habrá de aplicarse a todos, ni siquiera solamente al libre, sino a los que están exentos de los trabajos necesarios”. (*Ibid.*, III, 5, 1278a10).

<sup>126</sup> “Y puesto que nos encontramos investigando sobre el régimen mejor, y éste es aquel bajo el cual la ciudad sería especialmente feliz, y la felicidad, se ha dicho antes, sin virtud no puede existir, es evidente a partir de estas consideraciones que en la ciudad más perfectamente gobernada y que posee hombres justos en sentido absoluto y no relativo al principio de base del régimen, los ciudadanos no deben llevar una vida de trabajador manual, ni de mercader (pues esa forma de vida es innoble y contraria a la virtud), ni tampoco deben ser agricultores los que han de ser ciudadanos (pues se necesita ocio para el nacimiento de la virtud y para las actividades políticas)”. (*Ibid.*, VII, 9, 1328b40-1329a2).

<sup>127</sup> (*Ibid.*, I, 4, 1253b32-33).

<sup>128</sup> “Toda comunidad está constituida con miras a algún bien (porque en vista de lo que les parece bueno todos obran en todos sus actos)”. (*Ibid.*, I, 1, 1252a3-5)

<sup>129</sup> “Hablemos, en primer lugar, del amo y del esclavo para que veamos lo relativo a ese servicio necesario”. (*Ibid.*, I, 3, 1253b21-22).

<sup>130</sup> “Pues si cada uno de los instrumentos pudiera cumplir por sí mismo su cometido obedeciendo órdenes o anticipándose a ellas [...] los constructores no necesitarían ayudantes ni los amos esclavos”. (*Ibid.*, 1253b45-1254a2).

Así, teniendo esto en cuenta e intentando ponerlo en relación con todo el resto del desarrollo de este trabajo hasta llegar aquí, damos ya por presentado el que sería el argumento último del *por qué* de la esclavitud en Aristóteles, la constatación de su necesidad y su subordinación a un bien común, siendo a su vez, aunque nunca se desarrolle ni se aborde de pleno la cuestión, una de las conclusiones más geniales de su análisis, la relación que se da entre el trabajo y el ocio<sup>131</sup>, y las consecuencias que se derivan de ello sobre la situación concreta de algunos individuos e, incluso, sobre la idea general de la condición humana, pues esta sería la razón última que, como decía Marx, llevaría a Aristóteles a aceptar como natural una enorme (e incluso problemática para él) desigualdad tanto del trabajo como de la propia naturaleza humana.<sup>132</sup>

---

<sup>131</sup> “La vida tomada en su conjunto se divide en trabajo y ocio, en guerra y paz, y de las acciones, unas son necesarias y útiles, y otras nobles. Y en este terreno, es necesario hacer la misma elección que para las partes del alma y sus actividades: que la guerra exista en vista de la paz, y el trabajo en vista del ocio, y las acciones necesarias y útiles en vista de las cosas nobles”. (*Ibíd.*, VII, 14, 1333a38-44).

<sup>132</sup> “Aristóteles no podía *descifrar* por sí mismo, analizando la forma del valor, el hecho de que en la forma de los valores de las mercancías todos los trabajos se expresan como *trabajo humano* igual, y por tanto *como equivalentes*, porque la sociedad *griega* estaba basada en el *trabajo de los esclavos* y tenía, por tanto, *como base natural la desigualdad entre los hombres y sus fuerzas de trabajo*. El secreto de la expresión de valor, la *igualdad y equiparación de valor de todos los trabajos*, en cuanto son y por el hecho de ser todos ellos trabajo humano en general, sólo podía ser descubierto a partir del momento en que la *idea de la igualdad humana* poseyese ya la firmeza de un prejuicio popular.” (Marx, 2008, pág. 26).

## CONCLUSIONES

*“La sociedad todavía está organizada de tal modo que procurarse las necesidades de la vida constituye la ocupación de tiempo completo y permanente de clases sociales específicas, que no son, por tanto, libres y están impedidas de una existencia humana. En este sentido, la proposición clásica de acuerdo con la cual la verdad es incompatible con la esclavitud por el trabajo socialmente necesario es válida todavía.”*

(Marcuse, H., *El hombre unidimensional*, 1968, pág. 148)

Como advertimos en la introducción, en este trabajo no nos parece especialmente interesante presentar nuestras propias conclusiones pues, como ya hemos dicho, esperamos más bien que la investigación sirva para sacar conclusiones propias a cada uno, ya sea únicamente en lo referente a la postura aristotélica respecto a la esclavitud, a la esclavitud en el mundo griego clásico o incluso a la esclavitud en sí misma pues, como hemos intentado desarrollar, la esclavitud tanto en la Grecia clásica (donde hablábamos de prácticas heterogéneas que se definen en común por aludir a una cierta relación de dependencia) como en la defensa aristotélica (a la que muchas veces parece referirse en un sentido no meramente político –o en el caso aristotélico, más propiamente económico–, sino por así decirlo ético, señalando a la falta de autogobierno y de dependencia externa) puede interpretarse en un sentido más amplio del que solemos darle en nuestra época (asociándola a la esclavitud masiva romana o la violenta esclavitud del comercio triangular entre los siglos XVII y XIX d.C.) cabiendo preguntarse en qué medida se dan o no esas relaciones a día de hoy, como insinúa la cita que encabeza este apartado.

Respecto al discurso Aristotélico, el contexto que se ha dado esperamos que sirva para considerarlo como un hijo de su tiempo (anclado en la tradición griega, de carácter tan aristocrática) aunque, ciertamente, ya sea que se considere que no hay contradicciones con el resto de su pensamiento, se piense que sí, se considere bien o mal argumentado, suficientemente o poco demostrado, lo innegable es tanto el esfuerzo de Aristóteles por defender la esclavitud, por un lado, como su consideración y reconocimiento de la humanidad de los esclavos, por otro (como demuestra no solo su obra, sino también sus acciones, como queda reflejado en su testamento), siendo el autor clásico que mostró mayor preocupación por esta realidad que, pese a ser aceptada de manera general en su época, era reconocida como muy problemática por él mismo y por otros grandes pensadores, como Platón, los cuales sin embargo preferirían limitarse a reconocer esta problemática, evadiendo así la cuestión.

Por último, tenemos que presentar aquí, pues también nosotros somos hijos de nuestro tiempo, una defensa de lo insostenible que es en la actualidad negar la humanidad a un ser humano, se considere que esa humanidad resida donde resida, pues

la comprensión del hombre como fin en sí mismo invalida cualquier justificación que lo interprete como medio para cualquier fin, incluso cuando este fin sea conveniente para quien es deshumanizado y tratado como medio (lo que podría llevarnos al fangoso terreno de hasta qué punto las relaciones de dependencia contemporáneas en el ámbito laboral –y más específicamente, las mutaciones más recientes del modelo de trabajo asalariado– no apelan a esa misma positivización de los fines –despreciando los medios, tan terribles a veces– para sostener y justificar esas relaciones que, sin embargo, nunca llamamos esclavitud).

Preferimos despedirnos, sin embargo, señalando la genialidad del estagirita y apelando una vez más a aquella frase que citamos de Ortega y Gasset cuando abordábamos la esclavitud en la antigua Grecia, pues ahora vemos en la defensa de la esclavitud de Aristóteles su “sucias espaldas”, quedándonos con la impresión de que es ya un pensamiento superado, pero no debemos olvidar que en su momento representaba un inmenso compromiso con la humanidad como colectivo, una preocupación radical por el progreso y desarrollo de la comunidad humana en su conjunto, proponiendo una radical división de las tareas para beneficio de todos (si bien, de nuevo, esto implicaba también una radical desigualdad en las condiciones de vida), siendo todo ello seña al mismo tiempo de la humanidad y, cómo no, de la genialidad del propio Aristóteles y de su pensamiento.

## ANEXOS

### Inventario de términos relativos a la esclavitud/dependencia en varias obras de Aristóteles

<i>Política</i>				
Libro	Capítulo	Término	Traducción	Usos
I	2	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	7
		“οἰκέτης” [“oiketēs”]	Criado / Esclavo	1
	3	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	4
	4	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	8
		“ὑπηρετής” [“uperētes”]	Subordinado / Auxiliar / Servidor	3
	5	“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	4
		“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	5
		“ὑπηρετής” [“uperētes”]	Subordinado / Auxiliar / Servidor	1
	6	“αρχομένος” [“arkomēnos”]	Subordinado / Súbdito	2
		“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	13
		“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	5
	7	“αρχομένος” [“arjomēnos”]	Subordinado / Súbdito	1
		“λάτρις” [“látris”]	Siervo del campo o casa	1
		“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	11
	8	“διακονίας” [“diakonías”]	Servicio	2
		“παῖδας” [“paídas”]	Niño, esclavo despectivamente	1
	10	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
		“ὑπηρετής” [“uperētes”]	Subordinado / Auxiliar / Servidor	2
	13	“ὑπηρετής” [“uperētes”]	Subordinado / Auxiliar / Servidor	1
		“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	12
“δουλεία” [“douleía”]		Esclavitud / Ser esclavo	2	
II	3	“διακονίας” [“diakonías”]	Servicio	1
		“οἰκέτης” [“oiketēs”]	Criado / Esclavo	1
		“θεράποντες” [“therapontes”]	Criado / Servidor	1
	5	“αρχομένος” [“arjomēnos”]	Subordinado / Súbdito	1
		“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	2
		“θεράποντες” [“therapontes”]	Criado / Servidor	1
		“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	1
		“εἰλωτείας” [“eiloteias”]	Iliotas	1
	6	“πενεστείας” [“penesteias”]	Penestas / Siervos	1
	7	“θεράποντες” [“therapontes”]	Criado / Servidor	1
	8	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
		“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	12	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
“δουλεία” [“douleía”]		Esclavitud / Ser esclavo	1	
III	1	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	2	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	4	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	3
		“αρχομένος” [“arjomēnos”]	Subordinado / Súbdito	1
	5	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	5
	6	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	3
	9	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	12	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
16	“ὑπηρετής” [“uperētes”]	Subordinado / Auxiliar / Servidor	1	

IV	4	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	3
	11	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	2
	12	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	15	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
V	9	“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	1
	10	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	2
	11	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	3
VI	2	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	4	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	8	“δοῦλος” [“doûlos”] “ἀκόλουθος” [“ákolouthos”]	Esclavo Sirviente / Servidor / Escudero	1
VII	3	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	5
	4	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	7	“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	1
	9	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	10	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	3
		“περίοικους” [“periecos”]	Perieco, semiesclavo espartano	1
	14	“διακονίας” [“diakonías”]	Servicio	2
		“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	2
		“αρχομένους” [“arjomēnos”]	Subordinado / Súbdito	1
	15	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	2
	“ἀνδραποδων” [“andrapodon”]	Esclavo / Esclavo de guerra	1	
	17	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
VIII	2	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
	6	“ἀνδραποδων” [“andrapodon”]	Esclavo / Esclavo de guerra	1

#### ἠθικά a Nicómaco

Libro	Capítulo	Término	Traducción	Usos
IV	3	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
V	2	“δουλαματά” [“doulamata”]	Sedución de esclavos	1
	5	“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	1
	9	“οἰκέτης” [“oiketēs”]	Criado / Esclavo	1
VII	2	“ἀνδραποδων” [“andrapodon”]	Esclavo / Esclavo de guerra	1
	5	“σαν”-“δοῦλος” [“san-doûlos”]	Esclavo (compañero)	1
	6	“διακονίας” [“diakonías”]	Servicio	1
VIII	10	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	2
	11	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	6
X	1	“δουλεία” [“douleía”]	Esclavitud / Ser esclavo	1
	6	“ἀνδραποδων” [“andrapodon”]	Esclavo / Esclavo de guerra	2

#### Μεταφυσικά

Libro	Capítulo	Término	Traducción	Usos
I	2	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1
XII	10	“ἀνδραποδων” [“andrapodon”]	Esclavo / Esclavo de guerra	1
XIV	3	“δοῦλος” [“doûlos”]	Esclavo	1

## BIBLIOGRAFÍA

- Antón Bendicho, J. (2019). *Los dorios: la construcción de la identidad de un éthnos griego*. Zaragoza: Repositorio de la Universidad de Zaragoza.
- Aristóteles. (1944). *Tratado del alma*. (S. I. A. Ennis, Trad.) Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, S. A.
- Aristóteles. (1985). *Ética a Nicomáquea y Ética Eudemia*. (J. Pallí Bonet, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1986). *Política*. (C. García Gual, & A. Pérez Jiménez, Trads.) Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles. (1988). *Política*. (M. García Valdés, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1998). *Metafísica*. (V. García Yebra, Trad.) Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2018). *Ética a Nicómaco*. (M. Araujo, & J. Marias, Trads.) Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Aristóteles. (2018). *Política*. (A. Gómez Robledo, Ed.) Ciudad de México: Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum mexicana.
- Cárdenas, L. G. (2020). Endoxa, hypólepsis, parádoxos y martyría en la teoría de la esclavitud de Aristóteles. *Co-herencia*, 17(32), 239-255.
- de Saint Croix, G. E. (1988). *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. (T. de Lozoya, Trad.) Barcelona: Crítica.
- Diógenes Laercio. (1887). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres* (José Ortiz Sanz ed.). Madrid: Ed. Lís Navarro.
- Fernández Ubiña, J. (1977). Explotación y esclavitud en la antigüedad, según Marx. *Memorias de historia antigua*(1), 47-54.
- Flórez, A. (2021). Dialéctica del esclavo en las Leyes de Platón. *Estudios de Filosofía*(63), 5-23.
- García Mercado, M. Á. (2008). El problema de la esclavitud en Aristóteles. *Pensamiento*, 64(239), 151-165.
- Helmer, E. (2019). ¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las Leyes de Platón. *Revista Comillas*, 77(150), 29-42.
- Hermosa, A. (2019). *El hombre tras los hechos*. Sevilla: Athenaica.

- Hesíodo. (1978). *Los trabajos y los días*. (A. Pérez Jimenez, & A. Martínez Díez, Trads.) Madrid: Gredos.
- Hesíodo. (1978). *Teogonía*. (A. Pérez Jiménez, & A. Martínez Díez, Trads.) Madrid: Gredos.
- Homero. (1996). *Ilíada*. (E. Crespo Güemes, Trad.) Madrid: Gredos.
- Jenofonte. (1993). *Económico*. (J. Zaragoza, Trad.) Madrid: Gredos.
- Lesky, A. (1989). *Historia de la literatura griega*. (J. M. Díaz Regañón, & B. Romero, Trads.) Madrid: Gredos.
- Lloyd, G. E. (2007). *Aristóteles, desarrollo y estructura de su pensamiento*. (Ó. Velásquez, Trad.) Buenos Aires: Prometeo libros.
- Lotze, D. (1959). *Metaxý Eleutherôn kai Doulôn. Studien für Rechlsstellung unfreier Landbevölkerungen bis zum 4Jh*. Berlín.
- Marcuse, H. (1968). *El hombre unidimensional*. (J. García Ponce, Trad.) Ciudad de México: Ed. Joaquin Mortiz.
- Marx, C. (2008). *El Capital* (Vol. I). (P. Scaron, Trad.) Ciudad de México: Siglo XXI Editores, S. A.
- Mauri, M. (2016). La esclavitud natural: una revisión de las tesis de Aristóteles. *Ideas y Valores*, 65(162), 161-187.
- Mele, A. (1976). Esclavage et liberté dans la société mycénienne. En *Actes du colloque 1973 sur l'esclavage* (págs. 115-155). París.
- Montanelli, I. (2009). *Historia de los griegos*. (D. Pruna, Trad.) Barcelona: Planeta, S. A.
- Ortega y Gasset, J. (1996). *La rebelión de las masas*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- Platón. (1999). *Leyes* (Vols. I-VI). (F. Lisi, Trad.) Madrid: gredos.
- Pseudo Aristóteles. (1830). *Oikonomikos*. (K. W. Göttling, Ed.) Jena: Sumtibus C.H. Walzii, Academiam Bibliopolae.
- Santibáñez-Guerrero, D. (2021). La concepción del esclavo en el mundo clásico griego: formas heterogéneas de sujeción en la práctica helénica de la esclavitud. *Byzantion nea Hellás*(40), 81-100.
- Sinclair, T. A. (1953). *Histoire de la pensée politique Grecque*. París.

- Tucídides. (1990). *Historia de la guerra del Peloponeso* (Vols. I-II). (J. J. Torres Esbarranch, Trad.) Madrid: Gredos.
- Vernant, J.-P. (1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. (M. Ayerra, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Will, É. (1956). *Doriens et Ioniens. Essai sur la valeur du critère ethnique appliqué à*. París: Les Belles Lettres.
- Zeuske, M. (2018). *Esclavitud, una historia de la humanidad*. (G. F. Lozano, Trad.) Pamplona: Ed. Katakarak.