

FABRICAR LOS CUERPOS:  
UN ASPECTO DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO  
EN LA ANTIGUA GRECIA

MAKING BODIES:  
AN ASPECT OF ECONOMIC THOUGHT  
IN ANCIENT GREECE

---

Etienne Helmer  
Universidad de Puerto Rico  
etienne.helmer@upr.edu

**Resumen:** Pese al papel central del cuerpo en la articulación de dinámicas naturales, económicas y políticas en Grecia antigua, los aspectos económicos del cuerpo no han suscitado en los académicos el interés que ameritan. En este artículo, mostraré que Aristóteles, haciendo uso tácito de su propio conocimiento biológico, así como de representaciones comunes e ideológicas del cuerpo humano, señala cómo en el *oikos* se fabrican dos tipos de cuerpos que se diferencian por su función, su apariencia y sus capacidades: los cuerpos movilizados en las actividades económicas y los cuerpos requeridos para las actividades políticas.

**Palabras clave:** Aristóteles, *Política*, cuerpo, economía doméstica, esclavos

**Abstract:** The economic aspects of the body in ancient Greece have not raised much scholarly interest so far. However, they play a central part, the body being the meeting point of natural, economic and political dynamics. In this article, I will show that Aristotle, making tacit use of his own biological knowledge as well as common and ideological representations of the body, points out how in the *oikos* two types of bodies are manufactured that are differentiated by their function, appearance, and capacities: the bodies that are mobilized in economic activities and the bodies which are required for political activities.

**Keywords:** Aristotle, *Politics*, body, household management, slaves

\*\*\*

## Introducción

La idea de que “el cuerpo se ha convertido en objeto de la historia total, analizado en sus interacciones con la sociedad como sistema de representación y de construcciones sociales, políticas, religiosas, económicas y culturales, es decir, como lenguaje y medio”<sup>1</sup> aparece ilustrada y confirmada en Grecia antigua: las publicaciones sobre el papel del cuerpo, tanto sus representaciones mentales o visuales como las prácticas de las que es el principio o el objeto se han multiplicado desde la década del 1990<sup>2</sup>. Dichas publicaciones abordan el cuerpo a partir de la pregunta por el significado de las diferentes facetas de su comportamiento y de su aspecto: vestimenta, ornamentos, sexualidad, formas de comer, uso religioso - en la diversidad de sus condiciones - cuerpo de los dioses y cuerpos de hombres, cuerpo masculino y cuerpo femenino<sup>3</sup>.

Sin embargo, ningún estudio ha examinado el cuerpo en sus aspectos económicos, excepto el libro que Michel Foucault dedicó a la sexualidad y al matrimonio en el segundo volumen de la *Historia de la sexualidad*, el cual, pese a su inestimable valor, circunscribe la economía antigua y el uso del cuerpo a un marco bastante restringido. Este silencio general sobre el tema del cuerpo en la reflexión económica griega obedece principalmente al silencio que rodea el pensamiento económico griego antiguo, entendido no en el sentido amplio de representación de la economía, como lo encontramos en Hesíodo y Homero<sup>4</sup>, sino en el sentido más estricto de la reflexión teórica sobre los fenómenos económicos. Partiendo del principio de que el acercamiento teórico de los griegos a la economía no era de naturaleza científica, sino de simple sentido común y por ende muy rudimentario, los académicos

---

<sup>1</sup> Gherchanoc 2015, 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Prost y Wilgaux 2006; Garrison 2014.

<sup>4</sup> Véase Zurbach 2012.

tendieron por mucho tiempo a considerarlo como inexistente. A pesar de (y a la misma vez, gracias a) los raros intentos un poco más antiguos en este sentido<sup>5</sup>, solo recientemente la reflexión económica antigua ha recibido la atención de los historiadores del pensamiento, sean economistas o historiadores de la filosofía antigua<sup>6</sup>. Esta reflexión teórica sobre la economía antigua encuentra su expresión en filósofos, y constituye lo que ha sido nombrado el *oikonomikos logos*<sup>7</sup>, o discurso teórico cuyo objeto es la buena administración doméstica (*oikonomia*). Jenofonte, Platón, Aristóteles, Pseudo-Aristóteles y más tarde Filodemo de Gadara han convertido este tema de reflexión en un género teórico y literario autónomo, que toma a veces formas distintas. Este discurso tiene por objeto algunas operaciones específicas: en lo referente a los bienes, trata de su adquisición, su conservación y su uso; y en lo que se refiere a los miembros o personas del *oikos*, se centra en la relación conyugal, fundamentalmente en la reproducción y distribución de funciones económicas, y, en un segundo plano, en la relación entre el amo y el esclavo<sup>8</sup>.

Ahora bien, para ser posibles, todas estas operaciones requieren cuerpos que les correspondan y que son a su vez moldeados por ellas. Estos cuerpos se limitan a los cuerpos de los esposos en su calidad de progenitores; también están implicados los cuerpos de los esclavos, y los de los niños. Por ejemplo, Platón explica que, en la ciudad naciente y sabiamente regulada, “[...] las personas de cuerpo débil, e incapaces de realizar cualquier otro trabajo [tienen por] ocupación permanecer en el mercado, comprando a unos lo que tienen para vender y revendiendo a otros lo que necesitan comprar” (*República II*, 371c-d). También Jenofonte, en su tratado *Económico*, hace una diferencia entre los oficios artesanales, que corrompen el cuerpo (*Econ. IV*, 3), y la agricultura, que es conveniente para el ejercicio del cuerpo de un hombre libre (*Econ. V*, 1).

---

<sup>5</sup> Descat 1988.

<sup>6</sup> Descat 1988 y 2010; Helmer 2016 y 2021; Leshem 2013 y 2012.

<sup>7</sup> Descat 2010.

<sup>8</sup> Leshem 2013.

Estos ejemplos permiten suponer - ésta es nuestra tesis - que la *oikonomia* se presenta en parte como una “fábrica de cuerpos”, que articula su dimensión biológica, social y simbólica, y que constituye el telón de fondo sobre el que el *logos oikonomikos* presenta y analiza las operaciones económicas mencionadas anteriormente. Para mostrarlo, me enfocaré en Aristóteles. Partiré de la pregunta sobre el estatus ontológico y epistemológico de los cuerpos en la práctica y el conocimiento económicos que les corresponden a los futuros legisladores. ¿Qué conocimiento recomienda Aristóteles para que los futuros legisladores se preocupen del cuerpo en tanto objeto político y económico?

Para responder esta pregunta es necesario detenerse en las breves páginas que Aristóteles dedica en el libro I y en el libro VII de la *Política* a los cuerpos de las tres categorías de miembros del *oikos*: el de los esclavos, el de los esposos como padres y agentes económicos, y el de los hijos. Al citar implícitamente su propio conocimiento biológico así como un fondo ideológico de representaciones comunes, Aristóteles elabora para el futuro legislador un conocimiento económico y político de los cuerpos que se articula por medio de la distinción entre el cuerpo puramente económico de los esclavos, y el cuerpo principalmente político pero también en parte económico del hombre libre, el cual se caracteriza no solo por las funciones que cumple en el *oikos* y en la ciudad sino también por su apariencia y sus capacidades.

### El cuerpo económico de los esclavos (*Política* V, 1254b24-39)

#### *Un cuerpo revelador*

Tal como lo presenta Aristóteles, el cuerpo del esclavo, o el esclavo como cuerpo al que parece casi reducido, presenta un doble interés teórico: si deja entrever, por contraste, lo que es el cuerpo político del hombre libre, también cuestiona esta misma división entre libres y serviles en la que, sin embargo, descansa toda la reflexión política de Aristóteles. En efecto, en la *Política*, aparece una brecha entre el lugar conceptual y práctico muy claro que se le asigna al esclavo en la relación con

su amo en el *oikos*, y la dificultad de identificar al esclavo por su cuerpo para asignarle el lugar que la teoría le reserva.

Por un lado, si el esclavo no es ciertamente solo su cuerpo, no obstante, es cierto que, en la relación con su amo, es el análogo del cuerpo, mientras que el amo, que también tiene su propio cuerpo, se identifica con el alma como principio director. Entre ellos, la relación es análoga a la relación del alma con el cuerpo en un individuo, donde se supone que el alma “tenga un poder magistral sobre el cuerpo” (δεσποτικὴν ἀρχήν, *Pol.* 1254b5-6) que es su instrumento (*Del alma*, 415c). Asimismo, el amo usa al esclavo como un instrumento para la acción (*Pol.* 1254a15-18). Por tanto, el lugar y la función instrumental del esclavo están claramente identificados en la relación magistral o despótica.

Sin embargo, la posibilidad de reconocer el cuerpo del esclavo sigue siendo problemática según Aristóteles: si debe ser fácil en teoría debido a la teleología natural a la que el filósofo se suscribe, no deja de ser difícil en la práctica porque, como Aristóteles indica, las intenciones de la naturaleza a menudo se contradicen (βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις [...] συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον, *Pol.* 1254b26-32): un esclavo por naturaleza no tiene necesariamente el cuerpo que debería tener. Examinemos estos puntos.

### *La intención de la naturaleza*

La intención de la naturaleza es, según Aristóteles, diferenciar el cuerpo económico del esclavo del cuerpo político del hombre libre:

La naturaleza quiere marcar la diferencia de cuerpos entre hombres libres y esclavos: los de estos últimos son fuertes, aptos para las tareas necesarias, los de los primeros son derechos y no aptos para tales tareas, pero adaptados a la vida política (que se comparte entre tareas de guerra y de paz).

βούλεται μὲν οὖν ἡ φύσις καὶ τὰ σώματα διαφέροντα ποιεῖν τὰ τῶν ἐλευθέρων καὶ τῶν δούλων, τὰ μὲν ἰσχυρὰ πρὸς τὴν ἀναγκαίαν χρῆσιν, τὰ δ' ὀρθὰ καὶ ἄχρηστα πρὸς [30] τὰς τοιαύτας ἐργασίας, ἀλλὰ

χρήσιμα πρὸς πολιτικὸν βίον (οὗτος δὲ καὶ γίνεται διηρημένος εἰς τε τὴν πολεμικὴν χρεῖαν καὶ τὴν εἰρηνικὴν). *Pol.* 1254b26-32 (trad. M. García Valdés<sup>9</sup>)

Este pasaje presenta dos características del cuerpo servil. Primero, su *iskhus*, su fuerza física en el sentido de robustez, y con la que se identifica el esclavo por su función instrumental. En el mismo sentido, Aristóteles explica más adelante en el texto que “las obras más serviles son las que más usan el cuerpo” (δουλικώταται δὲ ὅπου τοῦ σώματος πλεῖσται χρήσεις, *Pol.* 1258b36). Una descripción similar aparece en el Libro II de la *República* cuando, en el proceso de construcción de la ciudad económica, Platón evoca a quienes “no son integrantes muy dignos en lo que se refiere a su intelecto, pero que tendrán fuerza del cuerpo (τὴν δὲ τοῦ σώματος ἰσχὺν) suficiente para trabajos pesados. Por vender el uso de la fuerza (τὴν τῆς ἰσχύος χρεῖαν), y llamar a ese pago ‘salario’, según creo, reciben el nombre de ‘asalariados’” (*Rep.* II, 371e2-4; trad. C. Mársico modificada). El hecho de que estos individuos no sean nombrados como esclavos en este pasaje obedece en parte a la manera en que Platón transforma el *logos oikonomikos*, al integrarlo en su reflexión política, y en parte al desplazamiento al que somete el concepto de esclavo. Este desplazamiento tiene sentido porque tal caracterización suele ser la de los esclavos, especialmente en las representaciones iconográficas<sup>10</sup>. Sin embargo, se podría objetar que, para Aristóteles, la fuerza no es una prerrogativa del esclavo; los hombres libres también participan en ella. Es en este sentido que Aristóteles recomienda que se deje llorar a los hijos de los hombres libres, puesto que el llanto implica un trabajo del aliento que “da fuerza para el trabajo pesado” (ἢ γὰρ τοῦ πνεύματος κάθεξις ποιεῖ τὴν ἰσχὺν τοῖς πονοῦσιν, *Pol.* 1336a35-40). Sin embargo, la fuerza servil y la fuerza libre se diferencian en cuanto a su uso. El esclavo está al servicio de la

<sup>9</sup> Me refiero en esta contribución a la traducción de la *Política* por M. García Valdés, Madrid, Gredos, 1988.

<sup>10</sup> Véase F. Barthe-Deloizy, M.-C. Charpentier, 2015: “Le corps de l’esclave en Grèce ancienne: espace de la représentation ou représentation d’un espace?”, in *Los espacios de la esclavitud y la dependencia desde la antigüedad*. Madrid, 28-30 noviembre 2012. Actas del XXXV coloquio del GIREA. Homenaje a Domingo Placido. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté, 79-95.

necesidad, mientras que el cuerpo libre, si bien puede enfrentarse a tareas arduas, se orienta hacia un uso libre y político. Esto es lo que, para Aristóteles, hace que el cuerpo del esclavo se asemeje al cuerpo de los animales domésticos: ambos brindan ayuda a través de sus cuerpos para las tareas necesarias.

Una segunda característica del cuerpo servil, en contraste con el cuerpo del hombre libre, es que no es erguido. Esta característica puede ser interpretada, por lo menos, en tres sentidos. En primer lugar, si hemos de creer al poeta Teognis, cuando afirma que “nunca estuvo la cabeza de un esclavo en posición vertical; el esclavo siempre tiene la cabeza y el cuello inclinados” (Οὔποτε δουλείη κεφαλὴ ἰθεῖα πέφυκεν, / ἀλλ’ αἰεὶ σκολιὴ καὶ χένα λοξὸν ἔχει, 535-536)<sup>11</sup>, la expresión en cuestión pone en evidencia la sumisión del esclavo a su amo. En segundo lugar, si nos atenemos al razonamiento de Aristóteles, según el cual sólo el hombre se mantiene erguido: “el hombre está dispuesto, relativamente hacia arriba y hacia abajo, de acuerdo con la parte superior e inferior del universo” (*Historia de los Animales* 494a27 ss.), esta característica señalaría la distancia del cuerpo servil con la humanidad, y su cercanía reiterada con los animales. Más precisamente, a diferencia de los cuadrúpedos anclados en la tierra por su peso físico (*Partes de los animales* IV, 10, 686b1-2), la posición vertical del hombre se debe a que participa de lo divino (*Partes de los animales* 686a25 ss.)<sup>12</sup>. En tercer lugar, el carácter “no erguido” también puede evocar las heridas o enfermedades del cuerpo servil, que resultan de su confrontación con la necesidad. Este razonamiento coincide con el de Platón quien, haciendo eco de la diferencia que Homero establece entre la estatura bella de los hombres nobles, ya sean viejos como Laercio, y el cuerpo débil o disforme de los hombres del pueblo que están en la necesidad de trabajar, explica que las tareas serviles dañan el cuerpo (*Rep.* VI, 495d-e).

<sup>11</sup> Citado por Vegetti 2010, 164.

<sup>12</sup> Pasajes de Aristoteles citados por Vegetti 2010, 148.

### *La intención frustrada de la naturaleza*

Sin embargo, continúa Aristóteles (*Pol.* 1254b32-39), “sucede muchas veces lo contrario: unos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, y otros, almas” (συμβαίνει δὲ πολλάκις καὶ τοῦναντίον, τοὺς μὲν τὰ σώματα ἔχειν ἐλευθέρων τοὺς δὲ τὰς ψυχάς, *Pol.* 1254b32-33). Este movimiento contrario a la tendencia natural es en sí mismo objeto de un conocimiento biológico al que probablemente alude Aristóteles en el siguiente pasaje de la *Generación de los animales*:

La naturaleza, en efecto, tiende a medir los procesos de generación y de muerte con las unidades de medida correspondientes a estos astros [el sol y la luna], pero no es exacta a causa de la indeterminación de la materia y de la existencia de muchos principios que, impidiendo las generaciones y destrucciones naturales, son a menudo causas de los incidentes contra natura. (*Generación de los animales* 778a4-8; trad. E. Sánchez)

Este movimiento implica que la apariencia física del cuerpo no es un criterio suficiente para distinguir el esclavo del hombre libre: es posible tener un cuerpo de hombre libre sin tener el alma (es decir, teniendo un alma servil), y viceversa. Aristóteles no indica si la primera de estas configuraciones es más “servil” que la segunda, como podríamos pensarlo si, de acuerdo con la naturaleza de la relación “despótica”, es efectivamente el alma la que debe ejercer su poder sobre el cuerpo, y no al revés. De todos modos, esta teleología da cuenta de la asimilación del esclavo a su cuerpo: la siguiente frase del fragmento - “Pues es claro que, si el cuerpo bastara para distinguirlos como las imágenes de los dioses, todos afirmarían que los inferiores merecerían ser esclavos” (*Pol.* 1254b34-37) - muestra cómo el cuerpo es sólo un criterio *secundario* del estatus. Por tanto, el esclavo, incluso con un cuerpo de hombre libre, no escapa de su condición, mientras que podría decirse que es menos cierto para el hombre libre en la configuración inversa: sigue siendo libre con un alma libre en un cuerpo disforme o feo. Cualquiera que sea su cuerpo, el



esclavo sigue siendo un esclavo, es uno con su cuerpo. En este sentido, el que a menudo se le llame *sóma* al esclavo al final del período clásico y principios del período helenístico no tiene nada de sorprendente<sup>13</sup>.

Este breve fragmento de la *Política* muestra que el pensamiento económico y político de Aristóteles moviliza de manera implícita tanto su biología y su cosmología como un conjunto de representaciones relativas a lo que se puede considerar como una determinada ideología. Estas representaciones son vehiculadas por la poesía y es de suponer que son conocidas por el legislador en formación a quien se dirige Aristóteles en este libro<sup>14</sup>.

El cuerpo servil y económico contrasta claramente con el de los individuos libres que componen el *oikos*, es decir los esposos y padres, y sus hijos. Estos cuerpos también tienen una dimensión económica, pero a diferencia del esclavo, no se reducen a ella porque también son cuerpos políticos.

**El cuerpo de los esposos y padres libres (*Política* VII, 16, 1334b30-1335b19)**

### *La procreación como finalidad natural*

El cuerpo de los padres libres es tanto económico como político. Más precisamente, es en parte a través de la correcta realización de su dimensión económica que se hace político. Esta dimensión económica de los cuerpos adultos libres se puede entender desde dos perspectivas. La primera, de carácter metafísico y muy general, parte de la teleología natural de Aristóteles, y explica la combinación de los sexos en el origen del *oikos*. Dada su necesidad de perpetuarse, el ser humano es considerado como una especie animal. Según Aristóteles,

es necesario que se emparejen (*συνδυάζεσθαι*) los que no pueden existir uno sin el otro, como la hembra y el macho con vistas a la generación, y esto no en virtud de una decisión, sino como en los demás animales y plantas;

---

<sup>13</sup> Mactoux 1980, 60-61 y 82.

<sup>14</sup> Bodéüs 1983, 25-93.

es natural la tendencia a dejar tras sí otro ser semejante a uno mismo. (*Pol.* 1252a26-31)

Aristóteles no ignora que los seres humanos pueden elegir no tener hijos<sup>15</sup>: pero para dar cuenta de la perpetuación observable de las especies y las instituciones como las casas y las ciudades o *poleis*, debe suponer que existe una tendencia subterránea, de la cual los individuos no son los agentes sino los instrumentos.

*La política eugenésica del legislador: creación de cuerpos políticos*

Sin embargo, tal característica no es la prerrogativa de los hombres libres. De ahí, un segundo aspecto, económico y más específico, de los cuerpos de los adultos libres considerados como padres. Aristóteles lo presenta a partir de sus propias teorías biológicas y otras ciencias, pero sin indicación precisa de contenido. Todo este conocimiento científico se utiliza en la perspectiva de la política eugenésica que el buen legislador debe, según Aristóteles, poner en marcha. La idea principal de esta política es asegurar que los padres den a luz a hijos dotados de la “buena disposición política” (*πολιτικὴν εὐεξίαν*, *Pol.* 1335b6), no solo en cuanto a su capacidad de pensar (*ταῖς διανοίαις*, *Pol.* 1335b31), sino también con respecto a su cuerpo (*τὰ σώματα*, *Pol.* 1335a5; *τῶν σωμάτων*, *Pol.* 1335b3; *τοῖς σώμασι*, *Pol.* 1335b31). Por lo cual, el legislador debe, en primer lugar, determinar las edades más adecuadas para el matrimonio y la procreación de hombres y mujeres libres, teniendo en cuenta en particular (*σχεδὸν δὴ πάντα ταῦτα συμβαίνει κατὰ μίαν ἐπιμέλειαν*, *Pol.* 1335a7) el periodo óptimo de fertilidad. En segundo lugar, debe tomar nota de ciertas características físicas requeridas para los cuerpos de los padres libres. La economía doméstica, en su aspecto humano, se concibe como la fábrica de un cuerpo político a partir de cuerpos económicos, idea que pone en juego consideraciones éticas concretas, así como la biología, la

---

<sup>15</sup> Véase McLaren A., 1990: *A History of Contraception: From Antiquity to the Present Day*. Oxford: Basil Blackwell.

demografía, la dietética, la puericultura, los conocimientos de los médicos y de los llamados “naturalistas” (*Pol.* 1335a40-41).

Respecto a las edades más adecuadas para el matrimonio y la procreación, la acción del legislador debe guiarse por las dos preguntas siguientes: “¿cuándo y entre qué tipo de personas deben tener lugar las relaciones conyugales?” (Πότε καὶ ποίους τινὰς ὄντας χρὴ ποιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τὴν γαμικὴν ὁμιλίαν, *Pol.* 1334b32). Estas dos cuestiones tratadas en conjunto se refieren a lo que podríamos llamar el momento óptimo de unión, es decir, por un lado, ¿a partir de qué edad deben comenzar las uniones y, por tanto, los matrimonios? Y, por otro lado, ¿cuándo es deseable que cese la procreación?

Para determinar la edad en la que deben iniciarse las relaciones sexuales con vistas a la procreación, Aristóteles comienza por la enumeración de los factores que se deben tomar en cuenta a la hora de procrear: la esperanza de vida de los hombres y las mujeres, la contemporaneidad de las edades a partir de las cuales su fecundidad va bajando, y las diferencias óptimas entre la edad de los hijos y la edad de los padres, para que no haya una proximidad insuficiente en estas relaciones, pero sobre todo para que no exista una proximidad excesiva que para Aristóteles representa “una fuente de recriminaciones en la administración familiar” (περὶ τὴν οἰκονομίαν ἐγκληματικὸν, *Pol.* 1335a3-4), probablemente porque no le permite al padre ejercer adecuadamente su función paterna (*Pol.* 1334b33-1335a6), pues como lo indica el inicio de la *Política*, la autoridad del padre es de tipo “monárquico”, es decir, que su autoridad sobre sus hijos se basa en la diferencia de edad entre ellos (*Pol.* 1259b11-17).

Aristóteles menciona luego los límites extremos de las edades de la fertilidad en ambos sexos: para los hombres cesa a los 70 años y para las mujeres a los 50 (*Pol.* 1335a7-11). Estos límites coinciden con las teorías biológicas de Aristóteles en la *Investigación sobre los animales* que, tras la mención de estas mismas dos edades, especifica sin embargo que en general, el límite observable es de 60 años para los hombres y 45 para las mujeres (*Investigación sobre los animales* 545b26-30). Por otro lado, por razones biológicas, concretamente, en virtud del riesgo de imperfección de la descendencia: los bebés serán más

pequeños, más las mujeres que los varones (*Pol.* 1335b12-17), también hay que descartar las uniones demasiado tempranas. Estas indicaciones están respaldadas no solo por la *Investigación sobre los animales*, donde Aristóteles indica que “cuando una especie comienza a ser fértil, sus crías son más débiles y pequeñas de lo normal” (544b15-17), sino también por la *Generación de los animales*, libro en el cual la hembra es definida como un macho mutilado o imperfecto (779a23). También intervienen razones morales que invitan al legislador a que no autorice la procreación demasiado pronto: según Aristóteles, las chicas que tienen relaciones sexuales jóvenes se volverían más licenciosas o desenfrenadas (ἀκολαστότεραι, *Pol.* 1335b24), como también lo indica la *Investigación sobre los animales* (581b15-16) como parte de un análisis más general sobre la pubertad en los humanos, que comienza para ambos sexos a la edad de los 14 años (581a10-582a34).

Las consideraciones sobre las edades límites deben llevar al legislador a determinar la edad mínima para contraer matrimonio y para procrear en torno a los 18 años para las jóvenes y un poco menos de 37 para los hombres (*Pol.* 1335b28-30), porque sus cuerpos se encuentran entonces en el momento óptimo de su desarrollo. En cuanto al límite superior de edad para la procreación, es decir, la edad más allá de la cual el cuerpo del recién nacido corre el riesgo de no tener ya la “buena disposición política”, Aristóteles da una idea aproximada, basada en la observación de que los hijos de los ancianos (τὰ γὰρ τῶν πρεσβυτέρων [30] ἔκγονα) son “física e intelectualmente imperfectos” (ἀτελεῖ γίγνεται καὶ τοῖς σώμασι καὶ ταῖς διανοίαις) y los de los muy viejos son “débiles” (ἀσθενῆ, *Pol.* 1335b32). En resumen, después de los 50, uno debe ser “liberado” (ἀφεῖσθαι) de la función de dar luz (*Pol.* 1335b37). Aristóteles no dice qué debe hacer el legislador para lograr esto, ni menciona ninguna prohibición con respecto a la actividad sexual a esta edad y más allá. Una vez más, Aristóteles moviliza aquí, de manera amplia, pero con exactitud, su propia ciencia biológica para constituir el cuerpo como objeto de conocimiento económico y político.

En cuanto a las características físicas generales de los padres, tanto hombres como mujeres, Aristóteles señala, por un lado, que su constitución física debe ser intermedia (ἡ μέση,

*Pol.* 1335b7) entre una constitución atlética y una constitución enfermiza. Esta misma preocupación se extiende a las mujeres embarazadas: se las invita a “cuidar” su cuerpo (ἐπιμελεῖσθαι τῶν σωμάτων, *Pol.* 1335b12) evitando los dos extremos opuestos, el del descuido y el de la frugalidad. Esta mención del punto medio es un claro eco de las virtudes éticas presentadas en la *Ética a Nicómaco*<sup>16</sup>, como si hubiera una especie de “virtud progenitora”, una ética de la cual el cuerpo, y no sólo el carácter, sería el objeto en el marco de la economía doméstica y de sus implicaciones políticas. Por otro lado, la disposición (ἔξις, *Pol.* 1335b6) de los padres no debe ser especializada ni orientada a tareas violentas o forzadas (πόνους μὴ βιαίους, *Pol.* 1335b8), sino hacia las actividades propias de las personas libres.

¿Qué significado se le puede dar a este cuerpo libre? ¿De qué es capaz y cómo se fabrica? ¿Cuál es su apariencia? Para entenderlo, debemos examinar las consideraciones de Aristóteles sobre el cuerpo del recién nacido libre.

### **El cuerpo de los niños libres: la economía como fábrica de los cuerpos políticos (*Política* VII, 16-17, 1335b19-1336a39)**

El cuerpo de los ciudadanos libres debe presentar ciertas características, tanto en su apariencia como en sus capacidades. En cuanto a su apariencia, como hemos visto, debe ser erguido. Esta es una de las razones que “explican” - sólo en parte porque también entran en juego consideraciones demográficas<sup>17</sup> - que el cuerpo discapacitado (πεπηρωμένον, *Pol.* 1335b21) de ciertos recién nacidos deba ser expuesto, es decir, sometido al infanticidio (*Pol.* 1335b19-21). Aristóteles no especifica a qué tipo de discapacidades o a qué grado de discapacidad se refiere, o si se trata de una evocación indirecta de las niñas que, como lo mencionamos anteriormente, son según él, varones “enfermos” (πεπηρωμένον, *Reproducción de los animales* 737a28), y fueron víctimas de la exposición más que los niños varones<sup>18</sup>. De todos modos, podemos suponer

<sup>16</sup> Sobre el punto medio en la adquisición de las virtudes, véase *Ética a Nicómaco* 1106a14-1107a5.

<sup>17</sup> Sobre estos elementos demográficos, véase Panidis 2014 y 2015.

<sup>18</sup> Brulé 2009.

que la debilidad de este cuerpo joven no se considera desde el punto de vista estético sino desde el punto de vista funcional: el cuerpo lisiado no puede realizar o realiza peor las tareas que se esperan del cuerpo del hombre libre. En efecto, el ciudadano no es sólo aquel que puede participar en una magistratura (*Pol.* 1275a21-22), sino también el que hace un uso libre de su cuerpo, en el sentido de que hace el uso debido de su cuerpo, lo que requiere que este cuerpo tenga unas aptitudes particulares. Como el del esclavo, debe ser fuerte, con la diferencia de que su fuerza no está dirigida hacia la necesidad sino hacia el uso libre y político: la participación en la guerra.

Con este objetivo, Aristóteles recomienda que el futuro legislador se preocupe por la crianza - probablemente doméstica, ya que evoca aquí a niños muy pequeños - de los futuros cuerpos políticos de los niños libres. El filósofo se inspira en lo que observa en otros animales y otros pueblos, que se preocupan por la calidad de los alimentos necesarios para mejorar las disposiciones hacia la guerra (εἰς τὴν πολεμικὴν ἔξιν, *Pol.* 1336a7), y que se aseguran de que el cuerpo no se tuerza (ἄ τὸ σῶμα ποιεῖ τῶν τοιούτων ἀστραβές, *Pol.* 1336a12). El conocimiento dietético al que se refiere Aristóteles no se menciona aquí, pero como ha demostrado recientemente Y. Panidis en el caso de la leche materna, dicho conocimiento proporciona sus fundamentos teóricos a esta afirmación<sup>19</sup>. También se debe reforzar la capacidad de resistencia de los bebés mediante el hábito del frío que es “muy útil tanto para la salud como para las [futuras] actividades de la guerra” (καὶ πρὸς ὑγίειαν καὶ πρὸς πολεμικὰς [15] πράξεις εὐχρηστότατον, *Pol.* 1336a14-15); y finalmente, durante sus primeros cinco años (con la ayuda de la madre o la nodriza) el niño debe realizar ejercicios de movilidad para evitar la inercia corporal (ὥστε διαφεύγειν τὴν ἀργίαν τῶν σωμάτων, *Pol.*, 1336a26-27).

---

<sup>19</sup> Panidis 2017.

## Conclusión

La base biológica de la *Política* permite entender que la economía doméstica aristotélica se presenta como el arte de inscribir en los cuerpos la articulación entre, por un lado, lo cosmológico y especialmente lo biológico, y, por otro, lo político. La reflexión económica de Aristóteles es, en este sentido, una especie de “biopolítica”: no en el sentido de la administración del poder en los cuerpos como la entiende Foucault, sino de la distribución de las identidades sociopolíticas en los cuerpos, con las cuestiones de visibilidad que esta implica<sup>20</sup>.

\*\*\*

## Referencias

Bodéüs R. (1982). *Le Philosophe et la cité: recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*. Paris: Les Belles Lettres.

Brulé P. (2009). “L'exposition des enfants en Grèce antique: une forme d'infanticide”. *Enfances & Psy* 44, 3, 19-28.

Chantraine P. (1951). “À propos d'un nom grec de la force: ischus”. *Emerita* 19, 134-143.

Descat R. (1988). “Aux origines de l'*oikonomia* grecque”. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 28, 1, 103-119.

Descat R. (2010). “Thucydide et l'économie, aux origines du *logos oikonomikos*”, en V. Fromentin, S. Gotteland, P. Payen (edd.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle*. Bordeaux-Paris, 403-409.

DuBois P. 2003. *Slaves and Other Objects*. Chicago: University of Chicago Press.

Finley M.I. (1975). *L'Économie Antique* (trad. fr.). Paris: Minuit.

---

<sup>20</sup> Agradezco a la Dra. María del Pilar Montoya por su generosa ayuda en la revisión de este texto.

Foucault M. (1984). *Histoire de la sexualité*, Vol. 3: *Le souci de soi*. Paris: Gallimard.

Garnsey P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.

Garrison D.H. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Human Body in Antiquity*. New York: Berg.

Gherchanoc F. (2015). “L’histoire du corps dans l’Antiquité: bilan historiographique. Introduction”. *Dialogues d’Histoire Ancienne*. Supplément n°14. L’histoire du corps dans l’Antiquité: bilan historiographique. Journée de printemps de la SOPHAU du 25 mai 2013, 9-17.

Heath M. (2008). “Aristotle on Natural Slavery”. *Phronesis* 53, 3, 243-270.

Helmer É. (2021). *Oikonomia. Philosophie grecque de l’économie*. Paris: Garnier.

Helmer É. (2016). “Réévaluer la réflexion grecque sur l’économie: de la science économique à la philosophie de l’économie”. *Mètis* 14, 187-205.

Jouanna J. (1980). “Médecine et politique dans la *Politique* d’Aristote (II, 1268b25-1269a28)”. *Ktema* 5, fasc. 1, 257-266.

Leshem D. (2013). “Oikonomia redefined”. *Journal of the History of Economic Thought* 35, 1, 43-61.

Leshem D. (2012). “The ancient art of economics”. *The European Journal of the History of Economic Thought* 21, 2, 201-229.

Mactoux M.-M. (1980). *Douleia. Esclavage et pratiques discursives dans l’Athènes classique*. Besançon.

Panidis Y. (2017). “Le substrat biologique de la recommandation aristotélicienne en matière d’alimentation des nourrissons (*Pol.*, VII 17, 1336a2-8)”. *Philosophia* 47, 120-153.

Panidis Y. (2015). “Les conditions démographiques de la constitution la meilleure chez Aristote ou le contrôle quantitatif de la population”. *Philosophia* 45, 195-221.



Panidis Y. (2014). “Démographie et politique chez Aristote. De la poluanthropia à la critique de la démographie extrême”. *Ariadne* 20-21, 45-78.

Panidis Y. (2012). “Biologie et nomothétique chez Aristote: la formation théorique du législateur”. *Philosophia* 42, 163-194.

Prost F., Wilgaux J. (ed.) (2006). *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Vegetti M. (2010). *Le couteau et le stylet*. Paris: Van Dieren.

Zurbach J. (2012). “Hésiode oriental ou le discours sur l'économie avant le *logos oikonomikos*”, en K. Konuk (ed.), *Stephanéphoros. De l'économie antique à l'Asie mineure*. Hommages à Raymond Descat. Bordeaux, Ausonius, 179-191.