

¿UNA ESCLAVITUD SIN ESCLAVOS? LA ESCLAVITUD LEGAL EN LAS LEYES DE PLATÓN¹

ETIENNE HELMER²

Fecha de recepción: mayo 2018

Fecha de aceptación y versión definitiva: marzo 2019

RESUMEN: El debate académico contemporáneo sobre la reflexión antigua griega acerca de la esclavitud solo examina si algunos filósofos denunciaron esta institución o no, pero no se plantea la pregunta de la significación que pueden haberle dado. En contra de esta tendencia, en este artículo se examinará cómo la reflexión platónica sobre la esclavitud en las Leyes revela su significación política: lejos de admitirla por motivos culturales o naturales, Platón la considera una categoría necesaria para delimitar el espacio político en su sentido estricto. Dicho de otro modo, se trata de una «esclavitud sin esclavos» que desempeña la función de una frontera política, la cual no implica una diferencia de naturaleza entre los esclavos y los hombres libres.

PALABRAS CLAVE: esclavitud; esclavos; filosofía política; Platón; Leyes.

Slavery without Slaves? The Legal Slavery in Plato's Laws

ABSTRACT: The contemporary scholarly exegesis on the ancient Greek thought on slavery only examines whether some philosophers denounced this institution or not. As to the significance that they may have given to it, it is rarely raised. Contrary to this tendency, this paper will examine how Plato in the Laws reveals the political significance of slavery: far from admitting it for cultural or natural reasons, he considers it a necessary category to demarcate the civic space from its outside. Such a «slavery without slaves» operates as a political frontier.

KEY WORDS: slavery; slaves; Plato; Plato's Laws; political philosophy.

¹ Estoy muy agradecido a la Dra. María del Pilar Montoya y al Dr. Bruno Ferrer i Higuera por su ayuda en la revisión de este artículo.

² Universidad de Puerto Rico, Departamento de Filosofía. Correo electrónico: etienne.helmer@upr.edu.

INTRODUCCIÓN

La idea de que la esclavitud fue clave para las sociedades antiguas nos parece tan familiar y repugnante, que la mayor parte de las exégesis contemporáneas solo se centran en la cuestión de saber si algunos pensadores antiguos denunciaron esta institución o no (Garnsey, 1996, pp. 23-101). A excepción de algunos estudios sobre el Libro 1 de la *Política* de Aristóteles, raras son las interpretaciones acerca de la significación que los filósofos podrían haberle dado. En cuanto a los demás filósofos griegos, a menudo se da por sentado que admitieron la esclavitud simplemente porque era una institución imprescindible de su tiempo. Este tipo de acercamiento fue usado con Platón³: el debate académico sobre la esclavitud institucional en su obra se ha limitado hasta ahora a la pregunta de si esta está presente en sus ciudades justas y paradigmáticas. Si la respuesta es claramente afirmativa para la ciudad de Magnesia en las *Leyes*, las cosas son menos claras respecto a la Calípolis de la *República*: algunos creen que contiene esclavos (Vlastos, 1968), mientras que otros lo niegan o, al menos, llegan a la conclusión de que no se puede establecer con certeza (Prauscello, 2014; Calvert, 1987).

Por legítimo que sea, este debate sigue siendo muy limitado por cuatro razones. En primer lugar, no explica cuáles son las razones filosóficas —y no solo las históricas y contextuales— que llevaron a Platón a integrar la esclavitud en sus construcciones políticas teóricas. En segundo lugar, el debate académico clásico no nos permite comprender la compleja cuestión de las relaciones entre la esclavitud como institución de la ciudad, ni —otro aspecto del término en Platón— la esclavitud moral como condición del alma cuando su parte racional cae bajo el control de sus partes irracionales, es decir, los apetitos y la parte emocional. En tercer lugar, este debate ignora el problema de la tensión, entre, por un lado, la presencia de la institución de la esclavitud en la ciudad ideal o justa, y, por el otro, el carácter problemático que caracteriza la división entre esclavos y hombres libres, como lo confirman ciertos pasajes de los diálogos de Platón, y en particular un complejo pasaje de las *Leyes* (6.776b-778a). Finalmente, el acercamiento académico clásico no puede dar cuenta de cómo Platón, en vez de tomar los conceptos de esclavos y esclavitud sin cuestionarlos, revela el carácter convencional de los mismos, así como su sentido dentro de una reflexión de carácter político.

Mi hipótesis es la siguiente: un examen detallado del pasaje de las *Leyes* mencionado anteriormente (6.776b-778a) revela que la esclavitud no está

³ La segunda parte del libro de Garnsey, «Theories of Slavery», no tiene ningún capítulo sobre Platón, solo uno sobre Aristóteles; 1996, pp. 107-127.

presente en el pensamiento político de Platón (por lo menos en este diálogo) como un mero elemento de origen cultural aceptado sin más, sino que cumple la función de «frontera política interior» sobre la cual el espacio cívico debe construirse para que tenga una verdadera autonomía teórica y práctica encarnada por los ciudadanos. Dicho texto muestra cuán frágil y necesario es este límite interno. Frágil porque ninguna diferencia ontológica y moral separa al hombre libre del esclavo, considerados en sus respectivos estatus. En ese sentido, es una esclavitud sin esclavos, es decir, sin motivos naturales o éticos que pudieran justificarla, como es el caso en la filosofía política de Aristóteles (*Política* 1253b15-1255b40). Según Platón, esta frontera es sin embargo «necesaria», en el sentido metafísico de la palabra: Platón parece pensar que no puede existir ninguna *polis* o sociedad sin relaciones de dominación entre los grupos sociales. Pero, lejos de aceptar la necesidad de la esclavitud en su dimensión de relación de violencia o de integrarla a su reflexión como una mera relación de dominación, Platón la subordina en la medida de lo posible a la racionalidad de su reflexión filosófica. A la hora de pensar una comunidad cívica justa o ideal, es decir, conforme con la verdad, Platón intenta transformar la esclavitud en una función necesaria para pensar el espacio político, es decir, en una frontera interior entre lo que es estrictamente político, y lo que solo contribuye a formar la esfera política sin pertenecer a ella. Hablo de «frontera interior», para diferenciarla de la «frontera exterior», es decir, aquella línea funcional con la cual Platón separa también los ciudadanos de los extranjeros para pensar el espacio político, sin que haya ninguna diferencia moral o natural entre ellos (Helmer, 2016).

Mis argumentos reposan en el estudio detallado de los cuatro pasos argumentativos de este texto de las *Leyes*⁴. La mayoría de los académicos lo interpretan como un fragmento que versa principal (Garnsey, 1996, pp. 23-24) o exclusivamente (Andreau & Descat, 2006, p. 211) sobre la consideración pragmática de cómo evitar que los esclavos se rebelen. En contra de esta interpretación mostraré que este texto trata de la cuestión teórica de la naturaleza de los esclavos, del carácter necesario de la diferencia de estatus en las ciudades empíricas, y de la integración política de esta necesidad dentro de la racionalidad filosófica de Platón a la hora de elaborar una ciudad o *polis* paradigmática. Así se evidenciará el carácter novedoso de su concepto de esclavitud.

⁴ Utilizo la traducción de Lisi, F. (1999), pp. 482-485.

1. LOS EJEMPLOS DE POBLACIONES SERVILES HISTÓRICAS: ENTRE ESCLAVOS Y HOMBRES LIBRES (776B-D)

Según el personaje principal de las *Leyes*, el Ateniense, los esclavos forman una categoría especial de posesiones materiales, debido a las dificultades que plantean «en todos los aspectos» (πάντη, 776c), o sea la doble dificultad de su concepción (νοῆσαι, 776b) y de su adquisición o posesión (κτήσασθαι, 776b). ¿En qué consisten estas dificultades concretamente? Si el verbo traducido por «concebir» o «pensar» (νοῆσαι, 776b) indica que la preocupación del Ateniense no es meramente pragmática, sino también teórica, sus palabras siguientes van en la misma dirección, en el sentido de que se refieren al discurso ambivalente que se suele tener sobre los esclavos: este discurso a veces es correcto y a veces no lo es, dependiendo del uso que se haga de los esclavos. Para aclarar las dudas de su interlocutor Megilo acerca de esta ambivalencia, el Ateniense toma ejemplos de poblaciones serviles históricas.

En primer lugar evoca a los ilotas de Lacedemonia, una institución que da, o daría⁵, lugar a «una dificultad inmensa y una gran disputa» (πλείστην ἀπορίαν παράσχοιτ ἂν καὶ ἔριπ, 776c): algunos la aprueban, mientras que otros la desaprueban (776c). Luego indica que la disputa sería de menor intensidad con los mariandinos, que fueron esclavizados por la ciudad de Heraclea Póntica, y con los siervos de Tesalia llamados penestes o penestas (776d) que con los ilotas. ¿De qué tratan estas controversias? ¿Qué tienen en común estos ejemplos y qué significa su gradación? Tres interpretaciones principales han sido propuestas para dar cuenta de esta sección del texto. Según algunos intérpretes, el Ateniense está pensando en el asunto del valor monetario de los esclavos (Brisson & Pradeau, 2006, vol. I, p. 420, nota 151), pero ningún elemento en el texto se refiere a este tema. Según otros, el Ateniense está enumerando poblaciones serviles, comúnmente mencionadas juntas⁶, de acuerdo con su propensión decreciente a la revuelta (Cartledge, 2002, p. 152; Cartledge, 2003). Esta interpretación reposa en la pregunta planteada por el Ateniense: «En vista de estas y otras instancias similares, ¿qué debemos hacer con esta cuestión de tener sirvientes (περὶ κτήσεως οἰκετῶν;)?» (776d), una pregunta que Clinias, el otro interlocutor del Ateniense, aborda posteriormente en los mismos términos (777b). Esta lectura también se basa en la mención explícita, unas líneas más adelante, de las frecuentes revueltas de

⁵ Según Ducat 1994, p. 43, el modo optativo debe ser entendido como potencial.

⁶ Por ejemplo, en Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso* 1.101.2; 1.103.1; 1.132.4 y 4.80.2-4.

los mesenios, que también fueron ilotas al servicio de los espartanos (777c). Por último, solo un pequeño grupo de intérpretes presta más atención al verbo «concebir», y observa que el Ateniense no solo plantea una cuestión pragmática, sino también teórica. Sin embargo, este grupo no da su significación exacta al acercamiento teórico de este personaje al tema de la esclavitud. Por ejemplo, la historiadora Ilaria Ramelli piensa que el Ateniense es consciente de la contradicción entre la esclavitud y la preocupación por la «dignidad humana» (Ramelli, 2016, p. 36). Pero este es un valor anacrónico, ausente del pasaje y del resto de las *Leyes*. Solo Garnsey observa que el Ateniense plantea la cuestión de la naturaleza de los esclavos: «[el término] “comprensión” se refiere al dilema del filósofo, que debe conceptualizar algo que es al mismo tiempo un hombre, pero Platón solo plantea la cuestión derivada y práctica de cómo tratar a los esclavos» (Garnsey, 1996, pp. 23-24)⁷. Sin embargo, su lectura de estas líneas se expresa en una terminología más aristotélica que verdaderamente platónica, y no examina cómo Platón elabora su concepto de esclavitud⁸.

En resumen, estas interpretaciones pasan por alto que la preocupación del Ateniense es principalmente, aunque no exclusivamente, teórica. Y cuando lo perciben, no dan cuenta de ella de manera satisfactoria. Hay al menos dos evidencias de que el interés del Ateniense en la esclavitud es fundamentalmente teórico. Primero, como hemos visto anteriormente, la preocupación explícita de este personaje versa sobre la ambivalencia del *discurso* acerca de los esclavos (λέγομεν; τὰ λεγόμενα, 776c; εἵπομεν ἄν, 776d; ταῦτα γὰρ περὶ δούλων λεγόμενα, 776e). En segundo lugar, los ejemplos históricos mencionados son de poblaciones serviles que pertenecen a ciudades y que se usan en común (Cartledge, 2002, pp. 139-141; Cartledge, 2003). Por esta característica, no es tan fácil catalogarlos como esclavos, y sobre todo como «esclavos-mercancías», lo que señala indirectamente la consciencia, por parte de Platón, de una discrepancia entre, por un lado, un concepto común de esclavitud y, por el otro, su realidad concreta, así como la conciencia del carácter convencional de esta noción. En efecto, estas poblaciones parecen estar en una posición intermedia entre la esclavitud y la libertad. Por un lado, son extremadamente serviles, ya que liberan completamente a otras

⁷ Véanse también Andreau y Descat, 2006: «¿Cómo entender la esclavitud? Los dos grandes filósofos del siglo IV, Platón y Aristóteles, plantearon la pregunta. Platón busca solucionarla de una manera práctica» (p. 211).

⁸ Aristóteles, *Política* 1254a14-17: «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. Y la posesión es un instrumento activo y distinto».

categorías de la carga de trabajos específicos, principalmente en el terreno económico —por ejemplo— «en Lacedemonia», como dice Critias, «uno es completamente libre o totalmente esclavo», porque los ilotas hicieron posible que los espartanos se dedicaran por completo a la guerra⁹. Pero, por el otro lado, estas poblaciones han sido probablemente más que esclavos, y en particular, más que bienes o mercancías, por tres razones. Primero, tienen un nombre propio, lo que debe tomarse como una indicación de que, de alguna manera, son reconocidos por los ciudadanos, contrariamente al anonimato de los bienes muebles. En segundo lugar, los mariandinos podrían haber tenido una relación contractual y no meramente de dominación con sus amos. En tercer lugar, puede ser que los penestes y los ilotas hayan percibido un salario llamado *misthos*, una práctica que generalmente solo concernía a los hombres libres (Ducat, 1994, pp. 80-82). De la condición de los ilotas podría decirse entonces, para retomar las palabras de autores antiguos como Aristófanes de Bizancio y Pólux, que se sitúa en una posición «intermedia entre hombres libres y esclavos»¹⁰. Por lo tanto, ¿en qué criterio basar la diferencia que los separa de los ciudadanos? Tal parece ser la dificultad y la disputa teórica a la que se refiere el Ateniese. De este modo, este personaje abre un espacio teórico que deja percibir el carácter convencional y flotante del concepto de esclavitud, y sobre todo su desvinculación de cualquier supuesta fundamentación en la naturaleza de las personas esclavizadas. Esta interpretación parece ser confirmada por la desconfianza de los espartanos hacia los ilotas, pues se sentían amenazados por estos¹¹: tal vez porque de cierta manera se sabían demasiado similares a ellos, los espartanos instituyeron una guerra anual en contra de los ilotas, «para hacerlos legalmente forasteros [*outsiders*]» (Cartledge, 2002, pp. 151-152), es decir, para reafirmar que la frontera entre ellos era intransitable, lo que revela su evidente fragilidad.

De acuerdo con esta interpretación, la pregunta del Ateniese que sigue inmediatamente después —«¿qué se debe hacer con respecto a la adquisición de esclavos?» (776d)— expresaría sus dudas sobre la diferencia comúnmente admitida entre los esclavos y los hombres libres. Es decir, él no pregunta si es una buena idea o no adquirir esclavos *porque pueden rebelarse*, sino que

⁹ Citado por Libanio, *Discurso XXV*, 63-64.

¹⁰ Citados respectivamente por Cartledge, 2002, p. 139, y Cartledge, 2003. Sobre el estatus intermedio de los ilotas, véase Plácido Suárez, 2008, pp. 314-315 (agradezco a Bruno Ferrer i Higuera por esta última referencia). Contra: véase Hodgkinson, 2009, pp. 152-155.

¹¹ Según Critias, citado por Libanio, véase nota 9.

pregunta si es posible adquirir esclavos *dada la duda sobre la especificidad o diferencia de su naturaleza*.

2. NO HAY ESCLAVOS SINO PERSONAS ESCLAVIZADAS POR AMOS SERVILES (776d-777b)

Después de estos ejemplos históricos, el Ateniense vuelve a la ambivalencia del discurso ordinario sobre los esclavos. El discurso incorrecto consiste en decir «que debemos tener esclavos que sean los más devotos y los mejores posibles». El Ateniense se refiere aquí a estos esclavos que eran tan fieles que superaban en virtud a los hermanos e hijos de sus amos (776d-e). ¿En qué sentido el discurso sobre los esclavos no es correcto en este caso? ¿En qué consiste la tensión entre el discurso sobre los esclavos y el uso que se hace de ellos? Consiste en el hecho de que la palabra «esclavo» se aplica indebidamente a individuos que no se comportan como esclavos en el sentido moral de la palabra, sino como hombres libres, como sucede con frecuencia (πολλοὶ [...] δοῦλοι, 776d)¹². Esto debilita la división legal entre esclavos y hombres libres, o al menos desafía la justificación moral común de tal división.

Por el contrario, según la interpretación que el Ateniense propone de una cita homérica¹³, el discurso sobre los esclavos es coherente cuando se dice que el alma de los esclavos no es saludable y que no se puede confiar en ellos. En este caso, llamarlos esclavos y tratarlos como tales es coherente con el hecho de que están esclavizados jurídica y psicológicamente. ¿Quiere decir acaso el Ateniense que algunos son esclavos «por naturaleza» y, por lo tanto, legítimamente utilizados como tales? Lejos de eso, el Ateniense sugiere que la servidumbre de las almas de los esclavos es el resultado del comportamiento esclavizador de sus amos hacia ellos. La razón de esta conducta perjudicial es el prejuicio negativo común contra los esclavos: sus amos creen que comparten la naturaleza de las bestias salvajes (κατὰ δὲ θηρίων φύσιν, 777a). La conducta violenta de los amos arruina la inteligencia y la virtud de sus esclavos «y los hace no tres sino varias veces esclavos» (777a). A la inversa, aquellos que los tratan bien y confían en ellos contribuyen a su libertad moral. Estas líneas hacen eco a la idea socrática según

¹² En las *Leyes* —y en la obra platónica en general— el hombre libre se caracteriza por sus virtudes (*Leyes* I, 631b-632a).

¹³ «De la mitad de la inteligencia de los hombres despojó Zeus, / el del intenso trueno, a los que llega el día de la esclavitud», *Odisea* XVII 322-323, en *Leyes* I, 777a.

la cual, en las relaciones éticas con respecto a la justicia, la injusticia y la educación moral en general, el agente deja su huella en el paciente (*Gorgias* 476b-477a). También hacen eco a una réplica del Ateniense sobre la influencia parcialmente determinante de la educación en el comportamiento moral de los hombres¹⁴.

Una vez más, la cuestión de la justificación de la división jurídica entre los hombres libres y los serviles queda abierta a discusión, y es problemática dentro de la misma reflexión de Platón en las *Leyes*: si no hay esclavos en sí, sino personas esclavizadas por amos tiránicos y, por lo tanto tiranizados por sus propios apetitos y, entonces, serviles¹⁵, ¿qué justificación darle a la división jurídica establecida en la ciudad ideal de las *Leyes*, una ciudad que reposa sobre el principio del mejoramiento moral de todos sus miembros, incluso, como lo veremos, de los esclavos?

3. LA «DISTINCIÓN NECESARIA» (777b-c)

La tercera sección del texto refuerza el carácter problemático de la justificación de la esclavitud en este contexto. Aunque Platón parezca tener todos los argumentos necesarios a favor de su abolición, no deja de conservarla. ¿Por qué? A Clinias, que solo se preocupa por la cuestión pragmática de cómo evitar que los esclavos se rebelen, el Ateniense responde:

Y bien, Clinias, es evidente que, puesto que el hombre es un animal intratable (δύσκολόν), y que no parece querer ser ni llegar a ser en absoluto objeto de esta distinción inevitable (τὴν ἀναγκαίαν διόρισιν) —la distinción entre esclavo y hombre libre, es decir amo— es una posesión difícil, sin duda¹⁶.

¿Cómo entender la «necesidad» de la distinción entre los hombres libres y los hombres de condición servil? Y ¿en qué sentido es el ser humano «intratable»?

La respuesta del Ateniense puede ser entendida de dos maneras. La primera es de índole práctica: la división entre esclavos y hombres libres sería

¹⁴ «Mas el hombre, así sostenemos, de por sí manso, a pesar de que si obtiene una correcta educación y una naturaleza afortunada suele llegar a ser el animal más divino y manso, si no se lo educa suficientemente o no se lo educa bien, es el más salvaje de todos los que engendra la tierra», *Leyes* VI, 766a.

¹⁵ Véanse el retrato del tirano tiranizado por sus propios apetitos y esclavo de sí mismo en *República* 574e-575a; 579d.

¹⁶ Traducción F. Lisi modificada.

necesaria en un sentido cultural —la esclavitud es un hecho (ἔργον, 777b) de la sociedad griega, la cual, para Clinias como para la mayoría, no puede existir ni ser *concebida* sin esta institución. Dado que el ser humano es intratable, es decir poco deseoso de dejarse esclavizar, habría entonces que buscar la manera de hacerle aceptar su condición servil cuando es esclavo para evitar las rebeliones. El primer recurso (μηχανά, 777c) práctico sugerido por el Ateniense poco después iría en este sentido: para que los esclavos «sean esclavos más fácilmente» (ῥᾶον δουλεύσειν, 777d), hay que evitar tener esclavos que hablen el mismo idioma para que les sea difícil organizar acciones colectivas (777c-d). Pero una lectura del vocablo «intratable» (δύσκολόν) y de la «necesidad» de la división entre los esclavos y los hombres libres, es posible y probable también en términos teóricos y filosóficos, y no meramente prácticos. El carácter intratable del ser humano significa su resistencia intrínseca u ontológica a ser completamente explicado o entendido¹⁷. Esta dificultad se origina en el hecho, ya mencionado¹⁸, de que el hombre, dependiendo de la educación que haya recibido, puede volverse bestial y servil, divino o moralmente mediocre. El *Sofista* (222b) presenta una idea similar: el personaje principal de este diálogo, el Extranjero, deja abierta la posibilidad de que el ser humano sea considerado como un animal salvaje, o como un animal doméstico. Esto implica que su definición no es fija, y por eso es teóricamente «intratable». De acuerdo con esa lectura y con la sección anterior, la tendencia psicológica y moral a la servidumbre es «necesaria» o inevitable en el caso de muchos hombres. La frecuente dominación de los elementos irracionales del alma sobre su parte racional, a la cual hace alusión el Ateniense en el Libro IX de las *Leyes*¹⁹, se expresa entonces en la esclavitud ética e intelectual de muchos y alimenta el prejuicio antes mencionado sobre la bestialidad de los esclavos, con la conducta esclavizadora que acompaña este prejuicio. Estos amos tiránicos y serviles a la vez piensan poder «justificar» así la institución de la esclavitud y la división jurídica común en las ciudades, sin darse cuenta de que toman los efectos por causas, y que su ignorancia y violencia son las causas de esta división.

¹⁷ Liddell, H.G., Scott R., Jones H.S., 1996. *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. rev. Oxford, s.v. II.2.

¹⁸ Véase la nota 14.

¹⁹ «[...] la naturaleza mortal [del alma, es decir sus apetitos y su parte emocional] empujará [al ser humano] siempre al exceso y a la actuación en interés personal, puesto que busca de manera irracional evitar el dolor y perseguir el placer, y colocará siempre a estos dos por delante de lo más justo y mejor y, al producir en sí misma la oscuridad, se llenará a sí misma y a toda la ciudad de todos los males hasta el final», *Leyes IX*, 875b-c.

¿Qué hacer entonces ante esta necesidad y sus implicaciones políticas? ¿Acaso el hecho de que sea necesaria significa que no tiene remedio, y que por eso Platón acepta la institución de la esclavitud en su ciudad justa y paradigmática?

4. RACIONALIZAR Y POLITIZAR LA NECESIDAD: SUAVIZAR Y FORTALECER LA DIVISIÓN ENTRE LOS HOMBRES LIBRES Y LOS ESCLAVOS (777d-778a)

No podría entenderse la reflexión política de Platón, es decir no tendría sentido, si fuera la mera aceptación de la realidad empírica. Como lo explica el *Timeo* (47e-48a) en términos cosmológicos aplicables a cualquier área específica de la realidad, la necesidad puede, hasta cierto punto, dejarse persuadir y plasmar por la razón. En otras palabras, sin poder eliminar la esclavitud moral e institucional de la ciudad justa que está elaborando, el Ateniense transforma su significación a la luz de una ciudad elaborada de acuerdo con la verdad del pensamiento filosófico. Tal lectura es corroborada por el segundo recurso que el Ateniense le propone a Clinias para evitar que los esclavos se rebelen. Mientras que el primer recurso acentuaba la distinción jurídica entre los hombres libres y los esclavos, el segundo tiende a suavizarla (sin eliminarla): el Ateniense invita a los amos a adoptar una conducta correcta hacia los esclavos, es decir, a no tratarlos «con violencia» (μήτε τινα ὕβριν ὑβρίζειν εἰς τοὺς οἰκέτας, 777d). Al negarse a cometer injusticias contra individuos particularmente vulnerables en términos sociales y jurídicos (777d-e), aquellos demostrarán que realmente honran la justicia y podrán «implantar una semilla de virtud» (777a). Esta expresión debe ser interpretada a la luz de las secciones anteriores y de la teoría platónica general de la relación ética, según la cual el agente deja su huella en alma del paciente.

La forma en la que el Ateniense se reapropia de la idea de que la esclavitud es necesaria consiste en usarla como frontera entre lo que significa para él ser ciudadano y lo que es *contribuir* a la posibilidad de la ciudadanía como tal. Como lo muestra claramente el final del texto, la esclavitud como función cumple el papel de proporcionar a la ciudadanía el material humano necesario para el ejercicio y fortalecimiento de las propias virtudes de los ciudadanos. En efecto, no es solo por el bien de los esclavos mismos que el Ateniense invita a los ciudadanos a tratarlos bien, sino por su propia virtud o excelencia (μη μόνον ἐκείνων ἔνεκα, πλέον δὲ αὐτῶν, 777d). La conducta

ética de los amos hacia los esclavos no significa la abolición de la frontera entre ellos sino su fortalecimiento. Las recomendaciones sobre los castigos lo evidencian también. Hay que castigar a los esclavos con el castigo apropiado: el castigo corporal, y no «las simples admoniciones» como uno lo haría a un hombre libre (777e)²⁰. Del mismo modo, un amo no se reirá con ellos, por lo que la relación funcional de mando y obediencia no se verá afectada (778a).

Si bien reconoce que no hay ninguna base ontológica para la división legal entre esclavos y amos, el Ateniese sin embargo considera que la esclavitud es necesaria para delimitar mejor la significación de la ciudadanía y posibilitar su realización concreta. En otras palabras, la «distinción necesaria» es inherente a la estructura del terreno político en su concepción filosófica. Esta compleja doctrina, que presenta la esclavitud como una función y promueve la libertad ética de los esclavos hasta poner en peligro la frontera estatutaria, pero sin jamás abolirla, también está presente en las ficciones legales identificadas por Bertrand (2001) en las *Leyes* (IX, 869d y 872c). Por ejemplo, en el caso de ciertos crímenes muy específicos, el esclavo es asimilado a un ciudadano, pero de modo tal que sigue siendo excluido de la ciudadanía: la ley considera que «ningún [esclavo] es ontológicamente diferente de los ciudadanos, sean lo que sean» (Bertrand, 2001, p. 199), puesto que la distinción entre ellos es únicamente funcional. «El estatus del esclavo señala que la persona existe, con respecto al *nomothetos* [legislador], solo por los servicios que puede prestarle» (Bertrand, 2001, p. 199). La «necesidad» o el «hecho» de la esclavitud en la ciudad paradigmática de las *Leyes* no proviene de la simple recuperación directa de un elemento del contexto histórico. El gesto de Platón consiste, por un lado, en tomar acta de la propensión general a la esclavitud moral, para insertarla en un proyecto político y moral cuya finalidad es conducir a todos los hombres, cualquiera que sea su estatus, hacia la virtud; y, por otro lado, en sustituir la «distinción» ordinaria, y por demás errada, basada en el prejuicio de la bestialidad de los esclavos, por una división funcional y acertada entre el hombre libre y el esclavo, que parece ser inherente a su idea de racionalidad política.

²⁰ Sobre los castigos en las *Leyes*: Saunders, T. J. (1991). *Plato's Penal Code. Tradition, Controversy, and Reforme in Greek Penology*. Oxford: Oxford University Press.

CONCLUSIÓN

Un estudio más amplio de la esclavitud en la obra platónica confirmaría probablemente los análisis de este artículo. Por ejemplo, en el *Menón* (82a-86c) no es casualidad si Sócrates lleva a cabo la demostración empírica de la efectividad de la reminiscencia con un esclavo, ante Menón, su amo, quien, siendo educado, pero filosóficamente ignorante, no logra aplicarla. También en el *Político* (289c-e), el tratamiento de la esclavitud parece en parte análogo al de las *Leyes*: constituida por varios oficios específicos que no son necesariamente realizados por esclavos en el sentido estatutario de la palabra, sino también por hombres libres, la esclavitud es presentada como una categoría funcional general cuyo papel consiste en posibilitar y contribuir al ejercicio de la función del arte político sin confundirse con él. En ambos diálogos, los esclavos son parte de la ciudad, pero la esclavitud permite delimitar por contraste el espacio político o cívico en el sentido estricto de la palabra.

Tanto en las *Leyes* como en el *Político*, la esclavitud platónica hace las veces de frontera interior de la comunidad cívica y de la política. Implica tres aspectos: su necesidad o inevitabilidad en los ámbitos antropológico y ético, con sus consecuencias estatutarias; la perspectiva de su eliminación moral por parte de una buena administración política; y su indispensabilidad funcional para delimitar con exactitud la ciudadanía o el espacio cívico en sí mismo.

Sin embargo, ¿cómo concretar esta esclavitud en la ciudad justa? ¿Cómo convencer a un grupo de personas de que cumplan la función servil, si no hay criterios naturales o éticos para justificar que sean ellos y no otros quienes deben cumplirla? Esta dificultad se ve reflejada e intensificada por el hecho de que, en las *Leyes*, el Ateniense invita a los gobernantes de la ciudad justa a que se vuelvan sirvientes o esclavos de la ley (*ὑπηρετάς τοῖς νόμοις*, 715c; *δοῦλοι τοῦ νόμου*, 715d), es decir, a que ella se haga su ama (*δεσπότης τῶν ἀρχόντων*, 715d) para asegurar su autoridad y eficiencia a favor de la salvación de la comunidad cívica. Sin embargo, en aparente contradicción con lo anterior, Clinias, Megilo y el Ateniense consideran necesario explicar las razones de la ley a los miembros de la ciudad —tal será la función de los preámbulos— precisamente para que se adhieran a la *polis* no por coerción, sino por comprensión (*Leyes IX*, 857c-d). Al deshacer la esclavitud, por un lado, y por el otro institucionalizarla o por lo menos usarla como un modelo para hacer inteligible un aspecto de la política o del espacio cívico en sí mismo, Platón hace de la tensión inherente a la presencia de la esclavitud en la ciudad un componente fundamental y altamente problemático del marco conceptual de su pensamiento político.

En resumen: 1) en las *Leyes*, el acercamiento de Platón a la esclavitud no es meramente práctico sino principalmente teórico. 2) Platón considera la esclavitud una convención social resultando de las inevitables relaciones de poder entre los seres humanos. Por eso estima que no hay esclavos jurídicos por naturaleza, sino personas esclavizadas. 3) Sin embargo, se apropia de la esclavitud en su reflexión política bajo la forma de una frontera entre lo que es político en el sentido estricto de la palabra, y lo que solo contribuye a la elaboración de la esfera política. 4) En términos generales, la reflexión de Platón es una buena ilustración del contraste entre teoría y práctica cuando se trata de la esclavitud y de los esclavos.

REFERENCIAS

- Andreau, J., & Descat, R. (2006). *Esclave en Grèce et à Rome*. Paris: Hachette.
- Bertrand, J.-M. (2001). Sur le statut des esclaves dans la cité des Magnètes : fictions juridiques et pouvoir politique. En Lisi, F. (ed.). *Plato's Laws and its Historical Significance*. Selected Papers of the 1st International Congress of Ancient Thought (Salamanca, 1998) (pp. 193-199). Sankt Augustin: Academia.
- Brisson, L., y Pradeau, J.-F. (2006). *Platon. Les Lois*. 2 vols. Paris: Flammarion.
- Calvert, B. (1987). Slavery in Plato's *Republic*. *The Classical Quarterly*, 37(2), pp. 367-372.
- Cartledge, P. (2003). Raising Hell? The Helot Mirage – A Personal Review. En Luraghi, N., y Alcock, S. E. (eds.). *Helots and Their Masters in Laconia and Messenia: Histories, Ideologies, Structures*. Hellenic Studies Series 4. Washington, DC: Center for Hellenic Studies. <http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/5619>
- Cartledge, P. (2002) [1979]. *Sparta and Lakonia. A Regional History, 1300 to 362 B.C.* New York: Routledge.
- Ducat, J. (1994). *Les Pénestes de Thessalie*. Besançon: Annales littéraires de l'Université de Besançon.
- Garnsey, P. (1996). *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Helmer, E. (2016). Incluir / excluir: la cité de Platón face aux étrangers. *Cités*, 68, pp. 75-88.
- Hodkinson, S. (2009). *Poverty and Wealth in Classical Sparta*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Lisi, F. (1999). *Platón. Diálogos. Vol. 8 y 9. Leyes*. Madrid: Gredos.
- Plácido Suárez, D. (2008). *Poder y Discurso en la Antigüedad Clásica*. Madrid: Abada Editores.
- Prauscello, L. (2014). *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ramelli, I. (2016). *Social Justice and the Legitimacy of Slavery. The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Vlastos, G. (1968). Does Slavery Exist in Plato's *Republic*? *Classical Philology*, 63(4), pp. 291-295.