

2013

**Revista Electrónica Historias
del Orbis Terrarum**

Edición y Revisión por la Comisión
Editorial de Estudios Clásicos

Núm. 10, Santiago

<http://www.orbisterrarum.cl>



El límite entre libertad y esclavitud: conceptos e ideologías de los amos en la antigua Grecia.

*Por Lucas Fernández Arancibia**

RESUMEN:

En el presente trabajo se propone un enfoque teórico-metodológico para el estudio de la esclavitud en la Antigüedad clásica grecorromana, a partir del análisis de las dificultades conceptuales y teóricas en torno a las categorías sociales aplicadas a la realidad histórica de la Antigüedad. Se planteará que uno de los elementos de mayor relevancia en una sociedad esclavista es la dimensión ideológica, aspecto en el cual se centrará la demostración, recogiendo ejemplos de la filosofía griega antigua como evidencia de la mentalidad e ideología de los propietarios de esclavos.

* Lucas Fernández Arancibia es Licenciado en Educación y Profesor de Historia, Geografía y Educación Cívica de la Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Contacto: lucas.fernandez88@hotmail.cl

**EL LÍMITE ENTRE LIBERTAD Y ESCLAVITUD:
CONCEPTOS E IDEOLOGÍAS DE LOS AMOS EN LA
ANTIGUA GRECIA.**

Por Lucas Fernández Arancibia

Campo de batalla político-ideológico, la esclavitud se ha situado al centro de las discusiones en torno a la “naturaleza humana”, la igualdad político-jurídica y el “humanismo” de diversas culturas que la han practicado históricamente sin los reparos propios de la cultura ilustrada occidental. En los últimos cincuenta años, el volumen de publicaciones e investigaciones referidas a la esclavitud se ha multiplicado como consecuencia de las interrogantes planteadas por los especialistas a raíz de la crisis de la democracia, los totalitarismos y las reconocidas masacres propias del siglo XX. El acontecer ha demostrado continuamente lo dificultoso de plantear una “naturaleza humana” universal, propia de la ideología globalizadora de occidente, y el funcionamiento de la institución de la esclavitud constituye un punto de referencia al momento de discutir las diversas variables involucradas en la valoración general de los individuos, sociedades y etnias en contextos culturales particulares.

Las publicaciones de este estilo referidas a la Antigüedad no son la excepción, aún cuando se encuentren marcadas por el sino anticuarista de los Estudios Clásicos. Si bien la filología ha demostrado su continua vigencia, no es menos cierto que su tratamiento del tema ha sido poco afortunado, hecho demostrado por la práctica inexistencia del fenómeno en los estudios del “Tercer Humanismo”, protagonizado por los filólogos alemanes al estilo

de Werner Jaeger, cuya preocupación central fue la cultura, no la sociedad antigua, especialmente griega, como tal. La historiografía sobre la Antigüedad requería de un impulso teórico distinto, y lo obtuvo mediante la sociología y las relecturas de Marx y Weber propias de la Teoría Crítica de mediados del pasado siglo, vertiente de la cual bebió M.I. Finley, quien desarrolló un modelo teórico-metodológico que permite *explicar el funcionamiento* de la esclavitud en la sociedad antigua, especialmente, la *situación social* del esclavo antiguo.

El presente trabajo, entonces, tiene como finalidad el análisis de los conceptos relacionados al *funcionamiento* de la esclavitud en la Antigua Grecia, mediante los cuales se evidenciará la presencia de un *límite entre libertad y esclavitud* delimitado nítidamente en la *Época Clásica* (ss. V-IV a.C.), y en cómo ese límite, y sus conceptos asociados, constituyeron no sólo el universo conceptual de los amos, propietarios de esclavos, sino también su ideología política y ciudadana: su propia libertad se encontraba condicionada por la *función* de la esclavitud en la sociedad. Cuando el límite estuvo nítidamente trazado en el contexto de la *polis* clásica, entonces la libertad política alcanzó su cénit, especialmente en la Atenas clásica; en cambio, cuando la claridad del límite se difuminó, también lo hizo la sociedad clásica.

En primer lugar, he de *aclarar dos conceptos*: lo que entiendo por esclavitud y mi delimitación conceptual de una sociedad clásica. El estudio de la esclavitud ha trasladado sus énfasis teóricos desde la *explotación* (p.ej. Mommsen), la *propiedad* (p.ej. Buckland) y las *relaciones de poder* (p.ej. Finley y Patterson en adelante). Mi definición pone énfasis en el último punto, e incluye a los demás: *la esclavitud es una relación de poder en la cual el dominador ejerce poderes y reclamaciones que pueden tener como consecuencia la propiedad legal y reconocida por la sociedad sobre otro individuo, o grupo de individuos (incluyendo el control sobre el trabajo, en su forma, lugar y frecuencia), mientras que el dominado carece de los componentes básicos de la pertenencia a un grupo social, como el control sobre su personalidad (desde el nombre hasta sus posesiones), sus lazos de parentesco y labor, considerando, además, que dicha condición es heredable siempre y cuando la sociedad continúe reconociendo que el esclavo es un extranjero absoluto.*

Ahora, entiendo por sociedad clásica a una formación social caracterizada por la presencia de *politicidad*, una cualidad que designa la presencia de poderes y derechos

político-jurídicos, ejercidos por parte de los individuos frente al estado del cual forman parte. En la Antigüedad, la excepcionalidad de la sociedad griega y romana fue la *invención* de la política, lo cual tuvo como consecuencia la distribución relativa de los poderes y atribuciones del estado en un cuerpo de ciudadanos, individuos que poseían derechos civiles. Egipcios, babilonios, persas o sirios, ninguno de los individuos de estas sociedades fueron *hombres libres* desde la perspectiva de griegos y romanos. El marco de una sociedad política es la *polis*. El adjetivo “clásico” se emplea para designar la autoridad de estas sociedades para el mundo moderno, producto de la *vigencia* de sus modelos políticos y su universo conceptual a partir del siglo XVIII: democracia, república, libertad, igualdad o justicia aún son conceptos reivindicados continuamente por las sociedades modernas (o “posmodernas”, o “post-industriales” si se quiere). “Esclavitud”, tal vez, aún sea un concepto vigente, aunque deliberadamente oculto. El examen de su *funcionamiento* conceptual e histórico en la sociedad antigua demostrará su relevancia para la formación de la libertad y los modelos políticos.

I - El problema conceptual de la categorización social en la Antigüedad

Si existió una ideología en la Antigüedad, esa fue la de los grupos dominantes, cuyo poder social y económico se tradujo en poder político bajo la forma de privilegios y prerrogativas especiales. Es inútil buscar algo parecido a la ideología de la clase obrera o una filosofía que reivindique el poder de los pobres por sobre los ricos. De hecho, es posible afirmar que lo más parecido a ello se trató de una práctica, y esa fue la democracia ateniense del siglo V a. C.,¹ la cual tenía uno de los mecanismos de control más extraños jamás concebidos en la Antigüedad: el ostracismo. Junto a este mecanismo, se sumaba la oportunidad de castigar y sancionar a los gobernantes a través del poder ejercido por las mayorías en la asamblea. Sin embargo, la sociedad de la Atenas democrática, en los siglos V y IV a.C., constituye una excepción, y es necesario recordarlo, pues, por lo general, el

¹ Es una de las propuestas de Finley, “La libertad del ciudadano griego”, *La Grecia antigua. Economía y sociedad*, Crítica, Barcelona, 1982, pp. 103-123

currículum escolar y la cultura de masas tiende a olvidar este hecho, y contribuyen a la confusión al homologar “Grecia” con “Atenas”.²

Finley nos recuerda que el argumento por omisión no es suficientemente válido para el análisis de la estructuración de la sociedad antigua. El hecho de que las fuentes textuales que tenemos a nuestra disposición consistan en el reflejo de la ideología de la aristocracia dominante, producto de que sus autores formaban parte de ella, no excluye el hecho de que la sociedad, en general, la aceptaba como el paradigma de realidad válido para toda situación. “La ideología nunca se divide claramente de acuerdo con las líneas de clase; por el contrario, su función, si ha de ser útil, consiste precisamente en cruzar esas líneas, y en la antigüedad había, respecto a pobreza y riqueza, una noble unanimidad”.³ Los valores de la pobreza y la sencillez, tan conocidos y caros al cristianismo católico, no formaban parte del bagaje cultural-ideológico predominante en el mundo grecorromano:

Fundamentando el positivo juicio greco-romano de la riqueza se hallaba la convicción de que entre las condiciones necesarias de la libertad estaban la independencia y el tiempo libre. «La condición del hombre libre» escribió Aristóteles (*Retórica*, 1367 a 62), «es no vivir bajo la coacción de otro», y es claro, por el contexto, que su idea del vivir bajo la coacción no se limita a los esclavos, sino que se extiende al jornalero y a otros que *eran económicamente* dependientes.⁴

La división, por lo tanto, entre una clase “rica” y otra clase “pobre”, entre los cuales encontramos a explotadores y explotados, no es evidente por sí misma, y por ello se requiere una revisión conceptual. Finley propone tres categorías de estructuración social: orden, clase y *status*. El primero puede definirse como

un grupo jurídicamente definido que forma parte de una población, con privilegios e incapacidades en uno o más campos de actividad gubernamental, militar, jurídica, económica, religiosa, marital, y *que se halla en una relación jerárquica con otros órdenes*. En su forma ideal, se es miembro de él por herencia, como en el ejemplo más antiguo y claro, la división de los romanos, en su primera etapa, en dos órdenes: patricios y plebeyos. Pero ninguna sociedad que no sea completamente

² Sobre estos problemas, véase M.I. Finley, “Los antiguos griegos y su nación”, en *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1979, pp. 185-206

³ Finley, *La economía de la Antigüedad*, FCE, México, 2003, p. 46

⁴ *Ibíd.*, p. 50

estacionaria puede quedarse a un nivel tan sencillo, y desde luego no cuando, como en el caso de Roma, no había manera de remover una familia patricia carente de herederos masculinos.⁵

Tanto patricios como plebeyos, por tanto, constituirían un ejemplo afortunado de órdenes. Ello quedaría demostrado si se piensa en los “triumfos” plebeyos de época republicana, desde la creación del tribuno de la plebe (494 a. C.), pasando por las *rogatio* Sexto-Licinias (367 a. C.), que permitieron, entre otras cosas, la elegibilidad de un cónsul plebeyo cada año, hasta la ley Hortensia (287 a. C.), la cual validó las asambleas plebeyas (*concilium plebs*). Todas constituyeron reivindicaciones ciertamente político-sociales, pero que siempre mantuvieron el componente básico del orden, a saber, la categoría social de los que participaban en las reivindicaciones se encontraban en el marco de un grupo *jurídicamente definido*, en donde el elemento económico no representaba un criterio exclusivamente relevante para la configuración del orden. Así, Finley recalca que en Grecia sólo los *ciudadanos* podían ser propietarios de tierra. Ser ciudadano implicaba formar parte de un orden en el más estricto sentido, producto de que los lazos tradicionales, como la religión o la pertenencia a la comunidad ancestral, eran la base de un conjunto de privilegios y obligaciones *jurídicamente definidos*, los cuales fueron celosamente protegidos, en el caso griego, y raramente extendidos a “extranjeros”, menos aún a esclavos que fueran liberados (libertos).

En cuanto a la “clase”, Finley repasa las dificultades de esta categoría aplicada a la sociedad de la Antigüedad clásica:

Historiadores y sociólogos no acaban de ponerse de acuerdo respecto a la definición de «clase» o de los cánones por los cuales asignar a alguien una clase. Ni aun el concepto marxista de clase, aparentemente claro e inequívoco, deja de tener sus dificultades. Se clasifica a los hombres por su *relación con los medios de producción*, en primer lugar entre aquellos que poseen y aquellos que no poseen medios de producción; en segundo lugar, los primeros son divididos entre los que trabajan y los que viven del trabajo de otros. Sea cual fuere la aplicabilidad de tal clasificación a la sociedad actual, para el historiador de la antigüedad presenta una dificultad obvia: *el esclavo y el jornalero libre resultan entonces, según una interpretación mecánica, miembros de la misma clase*, como

⁵ *Ibíd.*, pp. 56-57

también el más rico de los senadores y el ocioso propietario de una pequeña alfarería. Este no parece un modo muy sensato de analizar la sociedad antigua.⁶

Si los órdenes tuvieron tal importancia en cierto punto de la historia de las sociedades antiguas, entonces la clase, difícilmente, pudo constituir un criterio inequívoco de jerarquización social, pues, de otra forma, los propietarios de los medios de producción podían ser desde un senador romano o un aristócrata griego, hasta un campesino pequeño propietario, que podía poseer algunos esclavos, aunque debía trabajar su propia tierra para subsistir, como también, de acuerdo al criterio de clase, junto con el campesino perteneciente al orden de los ciudadanos, o al orden plebeyo, se puede ubicar al esclavo que trabaja para todos los anteriormente mencionados, y al *thes*, al absoluto desposeído, en una misma clase. Finley, sobre este punto, cita y comenta una frase del marxista ortodoxo George Luckács, quien afirmó que “la conciencia de *status*... cubre la conciencia de clases (...) la estructuración de la sociedad en castas y jerarquías determinó que los elementos económicos quedaran *inextricablemente* unidos a los factores políticos y religiosos (...) las categorías económicas y legales están *entretnejidas* objetiva y realmente de tal modo que son inseparables”.⁷ El modelo para la sociedad de la Antigüedad, por lo tanto, a la hora de definir las categorías sociales, debe considerar que los elementos económicos se encuentran engastados y, la mayor parte del tiempo, *subordinados* a las esferas política, religiosa y, por sobre todo, ideológica, lo que nos señala la diferencia fundamental con la sociedad moderna, en donde el movimiento ideológico-social característico, desde la Baja Edad Media, lo constituye la subordinación de los componentes de la sociedad al elemento económico. Desde esta perspectiva, se requiere otro concepto explicativo que contribuya a la formación de un criterio mediante el cual se puedan ubicar diversas categorías sociales, en este caso, los esclavos.

Cuando se presentan problemas asociados a la disonancia entre el orden y la clase (como un plebeyo enriquecido, o un campesino ciudadano que debe trabajar en las tierras de un gran propietario), la solución que otorga Finley es el *status*:

⁶ Finley, *La economía...*, Op. cit., p. 62

⁷ *Ibíd.*, p. 64-65

Es para tales distinciones para las que propongo la palabra *status*, palabra admirablemente vaga, con un considerable elemento psicológico. Trimalción (el *liberto rico* del *Satiricón* de Petronio) ha sido comparado con el pompeyano que se llamaba a sí mismo *princeps libertinorum*, el primero entre los libertos, y esto es un *status*. Los ricos, romanos y griegos, por la naturaleza de las cosas eran miembros de categorías entrecruzadas. Algunas eran complementarias, como la ciudadanía y la propiedad de la tierra, pero otras generaban tensiones y conflictos en el sistema de valores y en las pautas de conducta, como entre libertos y hombres libres. Aunque un orden o categoría ocupaba una posición de superioridad o inferioridad hacia otras, normalmente no era igualitaria en lo interno.⁸

El *status* parece, entonces, solucionar una mayor cantidad de problemas que la “clase”, empleado el término de acuerdo al criterio económico-social marxista. Ante todo, el *status* lleva consigo un componente psicológico que puede entenderse desde la perspectiva de los valores, más ampliamente, desde el sistema de valores predominante de la sociedad, aunque Finley admite que no siempre todos los hombres tenían que comportarse siempre de acuerdo al sistema de valores de la Grecia homérica, o de la Roma arcaica del recuerdo de Cincinato. Esta observación, sin duda, fue formulada producto de la tendencia historiográfica del clasicismo, de rehuir de los modelos explicativos y centrarse en las excepciones, ante lo cual Finley sí afirma que la alternativa “no necesariamente es entre valores arcaicos y total falta de valores”.⁹ Lo que se busca con el concepto de *status*, por lo tanto, es establecer una tendencia. Revisaré alguna de las aplicaciones que el concepto pueda tener de acuerdo al modelo de Finley.

Existe un pasaje de un texto del siglo II d.C. donde Juliano¹⁰ advertía que los servicios de un médico esclavo o liberto, si le pertenecían a un miembro de la élite, debían ser gratuitos, de la misma forma como deben ser los de un pantomimo. El *status* de los médicos en la Antigüedad varió dependiendo de la sociedad. En Grecia se daba la tendencia de que había médicos libres,¹¹ cuyos ayudantes eran esclavos, aunque éstos últimos recibían una paga inferior a la de los libres. En Roma, en cambio, la profesión médica era practicada, por lo general, por esclavos o libertos, los cuales podían pertenecer a un propietario poderoso, o ser clientes de un patrón de renombre, lo cual podría conducirlo a ofrecer los servicios de sus esclavos, o clientes, a sus amigos sin mediar pago alguno, tal y

⁸ *Ibíd.*, p. 65

⁹ *Ibíd.*, p. 68

¹⁰ *Código*, 6, 43, 3, 1

¹¹ De acuerdo a lo que Platón refiere en *Las Leyes*, 4, 720 a-c

como si sus dependientes tuviesen las habilidades de un actor cuya función consistiera en la entretenición. Es muy dudoso que los médicos griegos fuesen ciudadanos, al menos en la época clásica, y más bien cabría pensar en ellos como metecos, es decir, extranjeros residentes de las ciudades, que no se encontraban incluidos en el orden de los ciudadanos ni gozaban del *status* de un ciudadano. En el contexto del Imperio romano, en cambio, la profusión de relaciones culturales de dominación y retroalimentación permitieron que tanto esclavos como libertos, seguramente extranjeros, practicasen una profesión de alta importancia, sin gozar de un *status* elevado, sino que, muy por el contrario, fuesen homologados y categorizados cerca de los especialistas en el rubro de la entretenición.

En un pasaje del *De Officiis* de Cicerón,¹² sobre el que Finley posa su atención, el senador realiza un listado de los oficios y profesiones que pueden considerarse de alto o bajo *status*, entre ellas, la política, la que sin duda tenía el más alto *status*, mientras, por otro lado, tenemos a la enseñanza, la arquitectura y la medicina, las cuales corresponderían a aquellos “cuya condición social conviene”. El contraste con el mundo moderno es evidente, pues, si bien la política ha mantenido su alto *status*, las profesiones sí han mutado su valoración social (aunque el caso de la enseñanza es más relativo en la actualidad). El modelo social del alto *status*, por lo tanto, sería el del rentista *in absentia*, el noble que atiende sus asuntos en la ciudad, participa en la vida pública y, por tanto, política, mientras sus numerosos bienes son administrados por terceros, significativamente, esclavos y libertos. Se puede concluir, por otra parte, que el bajo *status* engloba al resto de categorías sociales que no ingresan en el modelo del rentista ausente, aunque podían, como en todo caso, producirse excepciones.

II - Del orden al *status*

La estructuración de la sociedad griega se trasladó desde los órdenes a la delimitación del *status*, cuyos polos antinómicos configuraron el límite entre libertad y esclavitud en Época Clásica. Repasaré brevemente la evolución histórica que permite emplear al *status* como descriptor conceptual en la categorización de la situación social de los esclavos.

¹² Cicerón, *De Officiis*, 1,151

La sociedad griega, tras la crisis de la sociedad micénica (siglos XI-X a.C.), configuró un proceso de transición desde las pequeñas comunidades, regidas por una jerarquía principesca y aristocrática,¹³ a la formación de la *polis*, fenómeno que los especialistas sitúan, en su mayor parte, hacia el siglo VIII a.C., aunque otros ya la ubican hacia el siglo IX a.C. (producto de las excavaciones en Eubea, las cuales demuestran la existencia de un activo centro comercial, aunque ello sería más parecido a lo que los griegos llamaban *emporion* que a lo que conocemos como *polis*).¹⁴ El siglo VIII constituiría el punto de inflexión, producto de que, además de la realización de los primeros juegos olímpicos (776 a.C.), ocasión que demostraría la existencia de comunidades más complejas que competían entre sí, también hallamos la presencia del alfabeto griego en diversos puntos del Mediterráneo (en la famosa “copa de Néstor” hallada en Ischia, Italia, que dataría de 725 a.C.), consecuencia de la “eclosión” del mundo griego, la llamada colonización, fenómeno histórico fundamental de la Antigüedad que llevo el helenismo hacia diversos territorios del Mediterráneo, desde la península Ibérica hasta las costas del Mar Negro. De acuerdo a lo que plantea Lane Fox en su síntesis de la Antigüedad grecorromana, fue precisamente la **colonización** el impulso que permitió la conformación de comunidades configuradas a partir de pautas distintas a la de las “sociedades heroicas”. En este periodo, donde nuestras fuentes son escasas y fragmentarias, también se adoptó en Grecia un invento que revolucionó las comunidades, la táctica hoplita de lucha, la cual le restó importantes cuotas de poder a la aristocracia, reduciendo la importancia de la caballería, mientras el papel del ciudadano se fortalecía. Precisamente, en todo el mundo griego, el ciudadano era aquel capaz de armarse como hoplita, como elemento básico, aunque su significación se complejizó cuando se crearon las leyes, hacia el siglo VII, como es el caso de la ley de Dreros y la Gran Rhetra espartana, o el código draconiano ateniense.

El hecho primordial, sin duda alguna, es la creación de la *polis*, fenómeno histórico que señala el límite ideológico y social definitivo en la Antigüedad grecorromana. Una *polis*, de acuerdo a una definición relativamente reciente, puede entenderse como “una pequeña comunidad de ciudadanos sumamente institucionalizada y con capacidad de

¹³ El planteamiento clásico, y aún vigente, sobre la sociedad que *reflejan* los poemas homéricos se encuentra en M.I. Finley, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1978

¹⁴ En la bibliografía disponible, una discusión podría formularse a partir de Robin Lane Fox, *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Crítica, 2007, cfr. con *La historia Oxford del mundo clásico*, vol. 1 Grecia, pp. 31-65

autogobierno, cuyos integrantes viven con sus mujeres y sus hijos en un centro urbano y su *Hinterland*, junto con otros dos tipos de población: los extranjeros libres (a menudo llamados “metecos”) y los esclavos”.¹⁵ Como apunta la definición, la *polis* se encuentra formada por ciudadanos, individuos cuya principal cualidad es la *pertenencia a una comunidad política*. Eran necesariamente hombres, mientras las mujeres, los niños, los extranjeros y los esclavos se encontraban excluidos de la cualidad ciudadana. Pese a ello, esto no siempre fue así, y los mayores ejemplos que tenemos disponibles, producto de las fuentes, son Esparta y Atenas.

En el caso de la ciudad laconia, su singularización se inició a partir del siglo VII, momento a partir del cual conformaron su “constitución”, se transformaron en los mejores guerreros hoplitas de Grecia, y conquistaron la zona centro-sur del Peloponeso, incluyendo a Mesenia, región de vital importancia para la estructura social espartana. Para Atenas, en cambio, las “revoluciones” se sucedieron a partir de las reformas solonianas, las que cancelaron las deudas de los ciudadanos atenienses que habían sido esclavizados al interior del territorio ático por otros atenienses, producto de sus deudas. Cosa significativa, pues Solón estructuró a la sociedad ateniense a partir de la cantidad de riqueza producida: *pentakosiomedimnos*, *hippeis* y *thetes*, fueron las “clases” conformadas por el legislador. La reforma soloniana es el punto de inflexión para el estudio de la sociedad ateniense y sus transformaciones, producto de que los ciudadanos cesaron de ser mano de obra esclavizable, y tuvieron que recurrir a una “reserva” de fuerza laboral extranjera, aspecto que solo se reforzó con la democracia del siglo V a.C., puesto que la ciudadanía se transformó en un *status* contrastable con su antípoda, la total esclavitud. La *polis*, como entidad política, experimentó una transformación significativa en la época helenística (siglos IV – I a.C.), periodo en el cual las monarquías cobraron gran relevancia, y la autonomía característica de la antigua comunidad de ciudadanos se perdió.

La evolución histórica del orden al *status* puede explicarse, también, a partir del modelo de la sociedad política. Ante todo, el esquema de la sociedad antigua considera que, antes de la formación de las sociedades políticas clásicas, la sociedad podía caracterizarse a partir de la metáfora de un *espectro de posiciones sociales*. Esta idea se encuentra fuertemente inspirada en el planteamiento weberiano de la “situación estamental”. La

¹⁵ M.H. Hansen ed., *A comparative study of thirty city-state cultures*, 2000, citado en Lane Fox, *Op cit.*, p. 58

última se puede entender como “una pretensión efectiva de privilegios positivos o negativos en la consideración social, fundada en: 1) el modo de vida y, en consecuencia, 2) en la educación formal, pudiendo ser ésta a) entrenamiento empírico, o b) una instrucción racional y la posesión de las formas de vida correspondientes, y 3) prestigio hereditario profesional. El elemento económico no es determinante en la conformación de la situación estamental, aunque puede conducir a ella. Luego agrega: “Estamento se llama a un conjunto de hombres que, dentro de una asociación, reclaman de un modo efectivo a) una consideración social especial, y posiblemente también, b) un monopolio exclusivo de carácter estamental. Éstos pueden originarse a partir de: a) En primera instancia, por un modo de vida propio y, en particular, por la naturaleza de la vocación: estamentos autoproclamados y profesionales; b) En segunda instancia, por carisma hereditario a través de pretensiones efectivas de prestigio en méritos de una procedencia estamental: estamentos hereditarios; c) Por apropiación monopolista de poderes políticos o hierocráticos: estamentos políticos o hierocráticos”.¹⁶

Cuando comenzaron a conformarse sociedades políticas, comenzaron, también, a entrar en juego las categorías de la tipología de Weber, es decir, reclamaciones positivas al Estado y la sociedad a partir del criterio de la situación social. Dicha situación se confirmaría siguiendo el calificativo de Pólux en el *Onomastikon*, en donde se refiere a situaciones en donde los hombres se encuentran “entre los libres y los esclavos”. Finley propone su modelo a partir de la frase de Pólux.

El punto de partida, como ya se ha mencionado, es la reforma de Solón (594 a. C.), en donde los ciudadanos atenienses fueron liberados de la esclavitud por deudas, y los que habían sido vendidos en el extranjero también habrían sido rescatados. Estos esclavos “reincorporados” a la comunidad, sin embargo, no eran cabalmente esclavos, sino que pertenecían, reconocidamente, a la *polis* ática. Esta es una diferencia fundamental con los esclavos “reales”, los que no pertenecían a la comunidad:

Los esclavos atenienses habían seguido siendo atenienses, ahora reafirmaron sus derechos como atenienses y obligaron a poner fin a una institución – esclavitud por deudas – que les había privado de facto de todos o la mayoría de sus derechos. No se habían opuesto a la esclavitud como tal, sino al sometimiento de unos atenienses a otros. Por tanto, pese a la semejanza superficial, no fue una

¹⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1960, pp. 245-246

revuelta de esclavos; tampoco los comentaristas antiguos relacionaron nunca ambas cosas, a pesar de recurrir a la terminología del esclavo.¹⁷

Ante la posesión de derechos, y la posibilidad de ejercerlos, se encuentra la contraparte de los deberes. La categoría social se define, por tanto, a partir de la posesión de derechos, y la pretensión de aumentarlos. Esto se puede comprobar si se piensa en el esclavo como “extranjero total”, comparado con los atenienses esclavizados por deudas, y reincorporados por Solón, o los libertos, ex – esclavos, sujetos a una serie de limitaciones legales, como la imposibilidad de ser propietario, o de engendrar hijos ciudadanos. En el extremo superior de la escala, un ateniense rico se encontraba obligado a correr con los gastos en la construcción de un templo, o en la organización de un festival teatral, a través de las *liturgias*. Lo mismo vale si se piensa en la sociedad clásica romana, en donde el habilidoso esclavo de un amo rico podía administrar sus bienes mediante la ficción del *peculium*, poseyendo, a su vez, sus propios esclavos (*vicarii*), mientras habían esclavos encadenados, trabajando en la penumbra de las minas de hierro ibéricas, o, en la misma sociedad, donde habían esclavos que conformaban el servicio imperial, la oficina administrativa del propio César. Es por ello que “se trata de la colocación de la categoría social en un espectro o en una serie continua; los *servi Caesaris* como clase, en este lenguaje, se hallaban más cerca de la libertad que los esclavos de cualquier propietario privado romano”¹⁸.

Finley desarrolló una tipología que puede definir la ubicación en la categoría social de la sociedad antigua:

- 1) Reivindicaciones a la propiedad, o poder sobre las cosas
- 2) Poder sobre el trabajo (p.ej. privilegio de esclavizar a otros)
- 3) Poder para castigar e inmunidad al castigo
- 4) Privilegios y responsabilidades en procedimientos judiciales
- 5) Privilegios familiares (matrimonio, sucesión, etc.)
- 6) Privilegios, movilidad social (manumisión, esclavización penal, etc.)
- 7) Privilegios y deberes religiosos, políticos y militares

¹⁷ M.I. Finley, “Entre esclavitud y libertad”, *La Grecia antigua...op cit*, pp. 129-130 (Publicado originalmente en *Comparative Studies in society and history*, VI, 1964)

¹⁸ *Ibíd.*, p. 145

Esta tipología se puede aplicar, junto con la metáfora del *espectro*, a las sociedades “pre-clásicas”, producto de que no existe una divisoria clara e inequívoca entre los “libres” y los “esclavos”, por lo cual el límite no estaba debidamente constituido. En efecto, concluye:

Debo terminar con un **modelo altamente esquemático de la historia de la sociedad antigua**. Se movió desde una sociedad en la que la clase social¹⁹ corrió a lo largo de un continuo hacia otra en la que las clases sociales se dividían en dos extremos, el esclavo y el libre, movimiento que se completó casi del todo en las sociedades que más atraen nuestra atención por razones obvias. Y luego, bajo el imperio romano, el movimiento se invirtió; la sociedad antigua volvió gradualmente a un continuo de clases sociales y se transformó en lo que llamamos el mundo medieval.²⁰

Aceptaremos, por tanto, como supuesto, que en las sociedades clásicas el límite sí se trazó con claridad, por lo que la posición social efectivamente se debatió desde la antinomia libre – esclavo, situación demostrada por la relevancia que adquirió el *status* social.

III - Las categorías de esclavitud en la Antigüedad: esclavitud por deudas, hilotaje y *chattel-slavery*

Con la finalidad de aplicar la conceptualización del *espectro* y la conformación de la polaridad libre – esclavo en los periodos clásicos, describiré y caracterizaré a los tipos de situación de esclavitud que predominaron, en términos generales, en el mundo antiguo: esclavitud por deudas; hilotaje; y *chattel – slavery*.

En términos generales, J.P. Vidal-Naquet acepta que pueden existir dos “modelos” de esclavitud en Grecia, los que, como se verá más adelante, pueden también aplicarse a la sociedad romana: el modelo espartano y el modelo ateniense. El primero se encuentra asociado a las sociedades “arcaicas”, mientras que el segundo a las sociedades “clásicas”.

La esclavitud por deudas era un procedimiento bastante conocido en el mundo grecorromano arcaico y en el Próximo Oriente. Finley llama la atención sobre la dureza

¹⁹ Existe un error claro en la traducción de estos artículos, producto de que Finley, a menos que indique lo contrario, por lo general no emplea el término “clase” en el sentido sociológico del concepto. Habla, más bien, de “*status*”, tal y como lo indica el título de otro de sus artículos, “The servile statuses in the ancient Greece”, traducido como “Las clases sociales serviles de la Grecia Antigua” (véase *Infra*)

²⁰ Finley, *Op. cit.*, pp. 165 - 185

generalizada de la ley de la deuda en todas las sociedades antiguas: “El punto clave con respecto a la deuda, por lo menos, es que en la ley primitiva se asimila normalmente al delito y por tanto al crimen”.²¹ Esta práctica era aún más severa si se trataba de deudas contraídas entre pobres y ricos. Y donde sea que se encuentre la esclavitud por deudas, lo relevante no es el pago de la deuda y el interés que pueda extraerse, aspecto moderno de la misma, sino la operación que debía realizarse para cancelarla, es decir, el trabajo, la prestación forzosa de mano de obra. En la Antigüedad, tal y como insistió con ahínco Finley en sus trabajos sobre la esclavitud, no existía una conceptualización del trabajo, de la forma en que la conocemos en el mundo moderno, a partir de la abstracción conceptual del trabajo, lo cual queda suficientemente demostrado por la ausencia de palabras en griego o latín que designen una “función general del trabajo”. De ahí que Finley afirme que el concepto de trabajo, como producto vendible, sea relativamente reciente en la historia. Esta situación implicó que, necesariamente, el trabajo no estuviese separado del individuo. Con el capitalismo, la fuerza de trabajo “se convirtió así en una de las principales mercancías del mercado. En la esclavitud, por el contrario, la mercancía es el *trabajador mismo*.”²²

En efecto, en las sociedades “arcaicas”, la deuda era un procedimiento para obtener mano de obra, pues, con seguridad, ya se había excedido la capacidad laboral del grupo familiar. Sin embargo, esta situación alcanzaba ese extremo cuando la deuda se daba entre ricos y pobres. “La «deuda» es posible que se haya arreglado para *crear* un estado de esclavitud, lo mismo que, entre iguales, puede haber tenido como propósito el mantener lazos de solidaridad o proporcionar una especie de seguro contra una necesidad futura (...). Realmente, iré más lejos y diré que la mano de obra y la solidaridad, históricamente fueron anteriores al beneficio en forma de interés (...). Es decir, como entre las clases sociales, la deuda era un recurso deliberado por parte del acreedor para obtener más mano de obra dependiente, antes que un recurso para enriquecerse gracias al interés”.²³

En la Atenas pre-Solón, los *hektemoros* eran los campesinos ligados, esclavos por deudas en el “interior”, que se encontraban sujetos a pagar la sexta parte de su cosecha a sus acreedores. En caso de no cumplir con dicho requerimiento, se transformaban en

²¹ M.I. Finley, “La esclavitud por deudas y el problema de la esclavitud”, *La Grecia antigua... op cit.*, p. 171 (Publicado originalmente en francés en *Revue Historique de Droit Français et Etranger*, 4ª serie, 43, 1965)

²² Finley, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1980, p. 86

²³ Finley, “La esclavitud por deudas...” *op cit.*, pp. 175-176

agogimoi, los que podían ser “embargados para venderse en el extranjero”. No queda suficientemente claro si los *agogimoi* eran solo “ex *hektemoros*”, o si esta situación era el destino de todos los deudores. De ahí que la reforma de Solón se dirigiera a la abolición de estas categorías y situaciones “híbridas” de esclavitud de ciudadanos atenienses: 1) Abolió a los *hektemoros* (haciendo desaparecer a los *horoi*, mojones de piedra que señalaban la situación de deuda en los campos atenienses); 2) Rescató a los atenienses vendidos en el extranjero (*agogimoi*, *hektemoroi*); y 3) Prohibió que los deudores pagaran sus deudas con su persona.

La deuda era contraída producto de la extrema necesidad. En una economía agraria, bastante primitiva, las condiciones no eran particularmente halagüeñas para los más pobres, por lo que la presencia de moneda no era necesaria en este tipo de transacción: comida, trigo para sembrar, ganado y animales de carga constituían el “costo” de la libertad. La brecha radical entre ricos y pobres en la sociedad arcaica se materializaba en la escasez de oportunidades para los más desposeídos, los que, ante alguna catástrofe natural, una mala cosecha o la guerra, no podían protegerse más que solicitando el patrocinio de algún poderoso, situación que los dejaba cada vez más cerca de la deuda, y, por tanto, de la esclavitud.

Sin embargo, en Grecia y Roma ocurrió un fenómeno particular, pues los esclavos por deudas se rebelaron, y consiguieron que los ciudadanos cesaran de ser esclavizados al interior de la comunidad. En Atenas este movimiento ocurrió a partir de Solón, y se consolidó con la inclusión radical en la democracia post-Clístenes (siglos VI – V a.C.), mientras que en Roma, las conquistas políticas de los plebeyos, y la disponibilidad de mano de obra externa, condujeron a que el *nexum* se transformara en una institución arcaica, extraña e incomprensible para los romanos de época clásica, siendo finalmente abolido en 326 a. C. La esclavitud por deudas, por lo tanto, fue abolida producto de la transformación de las sociedades arcaicas en sociedades políticas, tal y como lo he planteado con anterioridad:

El efecto, en cualquier caso, fue que la esclavitud por deudas fue abolida *tout court* por una acción política, y su reaparición fue impedida por el poder político creciente de la clase emancipada, en cuanto entró a formar parte de la comunidad que se gobernaba a sí misma, en la que pudieron usar su posición tanto para fines políticos como económicos. (No importa para esta discusión si la

comunidad que surgió en época clásica fue democrática u oligárquica). Las clases pudientes, a su vez, resolvieron su continua necesidad de mano de obra empleando, en una escala cada vez mayor, esclavos personales sacados del exterior. En el Oriente Próximo no hubo una evolución política semejante, no se produjo la emancipación de las diversas categorías de esclavos «del interior», y por tanto se desarrolló poco la esclavitud personal como institución esencial.²⁴

El caso del hilotaje es más complicado, y me basaré en lo que J.P. Vidal-Naquet ha establecido al respecto. El historiador francés comienza llamando la atención sobre un pasaje del enigmático historiador del siglo IV a.C. Teopompo, el cual conocemos a través del *Banquete de los doctos* de Ateneo, que introduce una variable temporal en el estudio de la esclavitud:

El pueblo de Quíos fue el primero de Grecia que utilizó esclavos después de los tesalios y los lacedemonios, pero no los adquirió del mismo modo que éstos últimos. En efecto, tal como luego veremos, los lacedemonios y los tesalios constituyeron una categoría servil (*douleia*) a partir de los griegos que habitaban antes que ellos la región que en cada momento ocupaban; los lacedemonios a partir de los aqueos, los tesalios a partir de los perreos y los magnesios. Los primeros denominaron *hilotas* a los pueblos sometidos, mientras que los otros los llamaron *penestai*. En cuanto a la gente de Quíos, los que convirtieron en servidores suyos (*oiketai*) eran bárbaros, y así lo hicieron mediante el pago de un precio.²⁵

Claramente la variable temporal, en opinión de Vidal-Naquet, se demuestra al establecer la diferencia entre los “tipos” de esclavos: los esclavos “antiguos” eran griegos reducidos a la condición servil mediante la conquista militar, mientras que los esclavos “nuevos” eran bárbaros, adquiridos mediante la compra-venta. La contraposición entre estos dos tipos de esclavos se haría patente en el terreno plenamente político, pues mientras los *hilotas* y *penestai*, al ser griegos, poseen reivindicaciones y constituyen comunidades políticas, en el sentido ya especificado, los esclavos adquiridos mediante el mercado son extranjeros, bárbaros, por lo que no poseen la cualidad política de los griegos. Esto quedaría demostrado, de acuerdo a Vidal-Naquet, por la frecuencia con la cual son empleados los *hilotas* en el ejército espartano, luchando como *hoplitas*, siendo aquella una obligación ciudadana, mientras que, en el caso ateniense por otro lado, los esclavos son

²⁴ *Ibíd.*, p. 188

²⁵ Fr. 122, libro VI, 265 bc

movilizados en situaciones de extrema urgencia, y sólo tras haberles prometido la libertad, como fue el caso de la Guerra del Peloponeso, específicamente en las Arginusas en 406 a.C.

Por otra parte, Vidal-Naquet se refiere a un segundo enfoque, aquel que hace alusión al mito, la utopía y la tradición. El autor propone que, a partir del hecho de que la *polis* “descansa sobre la exclusión de mujeres, esclavos y extranjeros (y también, provisionalmente, de los jóvenes), he tratado de estudiar qué eran en ella *las mujeres y los esclavos* en las situaciones imaginarias del «mundo invertido» en que, en cierto modo, se nos presenta la sociedad «normal». Comprobamos así que, cuando estamos en Esparta, en Argos, en Lócride, en resumen, en regiones de esclavitud «hilótica», el «mundo invertido» es un mundo gobernado *por los esclavos y por las mujeres*”.²⁶ A diferencia de lo que sucede en esta *inversión* del mundo donde predomina la esclavitud “hilótica”, en Atenas, ni siquiera en las utópicas realidades que muestra la comedia aristofánica, los esclavos dejan de ser esclavos: las mujeres pueden gobernar la ciudad, pero los esclavos aún labran la tierra y realizan sus quehaceres domésticos. Claramente, la realidad social espartana presenta el peligro, y la tentación, de ser útil como un modelo de esclavitud “arcaica”. Sin embargo, Esparta debe tomarse como una excepción, y un diagnóstico del hilotaje, comparado con la información disponible sobre otras formas de esclavitud “arcaica”, puede contribuir a aclarar esta afirmación.

El autor que puede contribuir, de forma sintética y completa, a caracterizar al hilotaje es **Paul Cartledge**. El británico comienza por recordarnos que la palabra más común para designar a los esclavos en griego es *doulos*, siendo *douleia* la situación propia del esclavo. Los autores que tenemos disponibles de época clásica, que en algún momento se refieren a los hilotas, utilizan dicho término, a pesar de que “hilota”, en sí misma, era una denominación distinta a “esclavo” (*doulos*). La ambigüedad del hilotaje, como afirma Cartledge, es que los hilotas eran, y, al mismo tiempo, no eran, *douloi*, esclavos.²⁷ Hacia la década de los `70 del siglo IV a.C., los hilotas desataron una controversia, recogida por Platón en *Las Leyes* (776 c), en donde el ateniense afirma que los hilotas no eran

²⁶ Vidal-Naquet, J.P., “Reflexiones sobre la historiografía griega de la esclavitud”, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Península, Barcelona, 1983, pp. 202-203 (Publicado originalmente en *Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, An. Litt. Univ. Besancon, París, 1973 pp. 25-44).

²⁷ Cartledge, Paul, “The helots: a contemporary review”, en Bradley y Cartledge eds., *op cit.*, p. 75

“bárbaros”, extranjeros esclavizados y comprados, sino que se trataban de griegos, los que se habían rebelado cada vez que se les presentó la oportunidad, con el fin de liberarse y constituirse como una comunidad política (basta recordar la gran rebelión de hilotas entre 465 – 462 a.C., tras el terremoto que afectó a Esparta, y que además de provocar un esfuerzo bélico sostenido en el interior para los espartanos, significó el desprestigio del ateniense Cimón tras el desaire recibido de parte de los espartanos). La idea se completaba al tomar en consideración que los hilotas finalmente pudieron liberarse de los espartanos, luego de que éstos fueran derrotados continuamente a manos de los tebanos a partir de Leuctra en 371 a.C., tras lo cual prestaron ayuda a los hilotas en calidad de comunidad política. En 369 a.C. los hilotas comenzaron la tarea de construir su propia *polis*.

La situación de los hilotas era controversial para Platón, producto de su célebre “consejo” en torno a la población servil (*Leyes*, 777 b-c), en donde se refiere a las dificultades de controlar a grandes cantidades de esclavos que tuviesen el mismo origen, el mismo lenguaje, o lazos familiares, caso demostrado por el comportamiento de los hilotas y sus rebeliones. La solución: los esclavos no deberían ser griegos, ni hablar el mismo idioma ni tener el mismo origen étnico.

El origen de los hilotas, precisamente, es un asunto extraño. Por lo general, tanto en las fuentes antiguas como en la historiografía moderna, son inmediatamente asociados con Mesenia, región conquistada por Esparta, presumiblemente, en el siglo VII a.C., momento en el cual se produjo su singularización como comunidad política. De ahí que a los hilotas se les denomine comúnmente “mesenios”. Sin embargo, dicho origen no es tan evidente por sí mismo, así como tampoco lo es la forma, que se logra deducir, mediante la cual fueron transformados en población servil, es decir, la conquista militar. Heródoto diría (I. 66-8) que los espartanos “hilotizaron” a los arcadianos de Tegea en la primera década del siglo VI a.C., a través de dicho método. Helánico de Lesbos, desconocido historiador de fines del siglo V a.C., formuló la extraña – e imposible – afirmación que los hilotas descendían de los vencidos de la ciudad de Helos, y que su denominación provendría de dicha comunidad (en ese caso, deberían llamarse “heleioi”).²⁸ Cualquier intento de fijar con claridad el origen de los hilotas tropezará con las dificultades planteadas en las fuentes. Baste decir

²⁸ *Ibíd.*, p. 76

que Tucídides²⁹ afirmó que la mayor parte de los hilotas descendía de los mesenios, que habían sido esclavizados por los espartanos desde hacía largo tiempo, y que por lo general se les denominaba simplemente “mesenios”. Para Tucídides, “esclavo”, “hilita” y “mesenio” designaban la misma realidad. Aún así, es sugerente notar que “mesenio” implica la pertenencia a una colectividad política y de identidad, precisamente lo que preocupaba a Platón respecto a la población servil, y lo que explicaría la tendencia de los hilotas a rebelarse tan a menudo.

Aún a sabiendas de la “confusión” terminológica que existe en torno a los hilotas, para Cartledge un hecho es claro: los hilotas eran todos *douloi* a ojos de los espartanos, como también constituían una “colectividad esclava”, lo cual es el punto, sin duda, más singular, puesto que ninguna otra población esclava fue catalogada de forma colectiva y abstracta bajo una terminología, en este caso, la palabra “hilita”. “Tal neologismo lingüístico sirve por sí mismo como indicador del hecho de que el hilitaje era, en ciertas maneras o sentidos, distinto de todos los demás sistemas serviles”.³⁰ Precisamente, la singularidad del hilitaje condujo a que Julio Pólux, el lexicógrafo egipcio del siglo II d.C., afirmara que “entre los libres y los esclavos” se encontraban los hilotas, los *penestai* tesalios, los *dorophoroi* mariandinos o los *gymnetes* argivos, lo cual induce a error, puesto que los griegos, en general, podían pensar a los hilotas como *douloi*; y, además, el *status* hilita, en este caso, se compara con otros grupos subalternos que, también, eran denominados, simplemente, *douloi*.

Frente a estas evidentes confusiones, Cartledge afirma que lo que puede extraerse de las fuentes, es que los hilotas constituían “una especie de colectividad, más precisamente un grupo étnico, y que se trataba de esclavos públicos”.³¹ Comparativamente, se trataba de una situación distinta a la de los esclavos obtenidos en el mercado, los cuales calzan con el modelo del “extranjero absoluto”, y del “alienado de nacimiento”, pues se trataba de una población colectiva, proveniente desde diversos puntos del Mediterráneo, que no podían, desde ninguna perspectiva, conformar una comunidad étnica o política homogénea, como sí nos dan a entender las fuentes que constituían los hilotas. Éstos, al reproducirse, a su vez, reproducían su esclavitud colectiva y pública, traspasándola de generación en generación.

²⁹ I. 101.2

³⁰ Cartledge, *Op. cit.*, p. 79

³¹ *Ibíd.*, p. 79

Sin embargo, no era lo único que reproducían, pues también la identidad colectiva, expresada en la lengua en común y las continuas reivindicaciones políticas, formaba parte de la psicología hilota. En el caso de los *penestai*, por ejemplo, se trataba de población servil, heredada por cada tesalio, luego de que éstos dispusieran las condiciones y procedimientos para ello. Los hilotas, en cambio, eran la **propiedad “corporativa”**³² del cuerpo ciudadano de los espartanos, por lo que solamente ellos, en calidad de *polis*, podían manumitirlos, lo cual, sin duda, se trataba de un acto político. Durante la Guerra del Peloponeso, los espartanos manumitieron a un número importante de hilotas, con la finalidad no sólo de aumentar sus contingentes, sino también para evitar una posible rebelión, como las anteriormente estimuladas por los atenienses. Los *neodamodeis*, hilotas *parcialmente* incorporados a la *polis* lacedemonia, no podían, bajo ninguna perspectiva, ser vendidos como esclavos, y se les reconocía un *status* libre dentro de Esparta. Existe la posibilidad, como reconoce Cartledge, de que los hilotas fueran intercambiados entre los espartanos, sin implicar necesariamente la compra, aunque esto, necesariamente, debía darse dentro de los límites de Esparta, y nunca fuera, por lo que la existencia de un “mercado de hilotas”, si bien puede considerarse un mecanismo de control plausible de parte de los espartanos hacia la población servil, no parece ser un aspecto significativo del hilotaje, lo cual, por lo demás, introduciría un matiz que lo alejaría del modelo de “esclavitud arcaica”.³³

Por otro lado, puede pensarse que **los hilotas podían ser más “libres” que otros esclavos**. Un argumento a favor de dicha opinión, es que los hilotas serían más parecidos a **“campesinos ligados”** que a esclavos “rurales”, producto del “acuerdo” existente entre espartanos e hilotas de que éstos últimos debían entregar una parte de la producción, lo cual podía implicar cierta “protección legal”, garantizada por el pago de la “renta”. Cartledge desestima esta opinión: “Que los hilotas trabajaran bajo amenaza de ejecución sumaria como enemigos del estado (...) me parece que ignora dicho elemento hipotético de

³² Expresión afortunada de Cartledge, *Ibíd.*, p. 81

³³ *Ibíd.*, p. 82. Aunque Cartledge sostiene la plausibilidad del intercambio de hilotas, el texto de Aristóteles sobre la homologación de las propiedades espartanas con los hilotas, y el juicio de Estrabón en torno a los *dorophoroi* mariandinos, que podían ser vendidos como esclavos, siempre y cuando no se traspasaran los límites de la *polis*, puede que no tome en cuenta la particularidad espartana, y lo difícil que resulta comparar su realidad con otras *poléis*, aún cuando se sostenga que es un modelo de “sociedad arcaica”

libertad”.³⁴ Este aspecto resulta revelador, si atendemos al juicio de Heródoto sobre la intensidad de la religiosidad espartana. Cada año, los éforos, misteriosos magistrados que forman parte de la institucionalidad espartana, declaraban la guerra a los hilotas, por lo que éstos se transformaban en “enemigos del estado”. En uno de los rituales espartanos por excelencia, la *krypteia*, los jóvenes completaban un entrenamiento especial, que podía consistir en vivir en los campos, donde se internaban en las granjas hilotas con el frecuente resultado del asesinato de la población servil, a manos de estos feroces neo-espartiatas. El que la sociedad griega haya sido una sociedad pre-cristiana, no significa que el asesinato fuese un acto gratuito y carente de relevancia. Todo homicidio tenía su sanción en un plano divino, pues podía considerarse un sacrilegio, como también en un plano judicial, cuando la ley lo dictara. Pese a ello, con los hilotas, la situación podía ser distinta, pues “eran designados públicamente como enemigos del estado, lo que desde luego posibilitaba que fuesen legal y legítimamente asesinados, sin incurrir en la mancha de la contaminación religiosa que normalmente acompañaba a todo homicidio, fuera este voluntario o involuntario”³⁵. La declaración de guerra “ritual” era a menudo llevada a la realidad, a lo cual se le añaden otros mecanismos habituales del trato de los esclavos, como los trabajos forzosos, los castigos brutales y la humillación pública, para lo cual el ejemplo de los hilotas, a quienes se les suministraban grandes cantidades de alcohol, con la finalidad de mostrar los efectos de la ebriedad a los jóvenes, es uno entre otros.

De todas formas, la dimensión de mayor relevancia del hilotismo, es la existencia de la politicidad, cualidad propia de los griegos que conformaron las *poléis*. Cartledge logra resumir todos los aspectos de esta dimensión que se encuentran presentes entre los hilotas:

Auto-consciencia como miembros de un grupo solidario, con un siempre agudo sentido de lo político como una pérdida personal, o más bien como una privación forzosa de la identidad; un sentido robustamente justo de cómo sería un futuro de empoderamiento e independencia; las implicancias para los espartanos de estar alejados del centro de Mesenia, y su separación producto de la existencia de una gran cadena montañosa, eran grandes ventajas geográficas; las ventajas numéricas de las que disfrutaban los mesenios, tanto absoluta como relativamente (la población mesenia aparentemente pudo o haber crecido marginalmente o permanecido estática, al mismo tiempo que la población ciudadana espartana sufrió una clara y anormal declinación entre ca. 480 y 370); factores

³⁴ Ibid., p. 83

³⁵ Ibid., p. 85

estructurales y coyunturales, como la prolongada estadía en el extranjero de los espartanos, causada por un conflicto anormalmente prolongado como la Guerra Ateno-Peloponesia, y el acontecimiento de un devastador terremoto en *ca.* 464, que provocó la muerte de muchos jóvenes espartanos y desestabilizó la ciudad psicológica y físicamente; y finalmente, pero no menos importante, las rupturas al interior de la clase dominante de los espartanos, como las ocurridas en la década de 460, que causaron el temor, o al menos un temor declarado, a los planes del regente Pausanias de no simplemente liberar a ciertos hilotas, sino también concederles derechos de ciudadanía.³⁶

Los hilotas mesenios lograron escapar del control espartano en 369 a.C., gracias a la ayuda del general tebano Epaminondas y su innovador ejército. Sin embargo, los hilotas laconios siguieron existiendo durante, al menos, dos siglos más, aunque hubo hitos de interés. En la década de los 220 a.C., Cleómenes III manumitió a seis mil hilotas laconios, a cambio de 500 dracmas de plata, pues requería de los fondos para el pago de mercenarios; entre 207 y 192 a.C., el revolucionario rey Nabis habría acabado con el hilotaje, como una de las formas de modificar drásticamente a la sociedad espartana; mientras que Estrabón diría que el hilotaje se terminó con la conquista romana, lo cual puede ser periodificado en 146 o 27 a.C. De todas maneras, asevera Cartledge, “la Esparta romana era una sociedad de *chattel-slaves*, no de hilotas”.³⁷ Es posible afirmar, sin temor a equivocarse, que los hilotas efectivamente constituyeron un elemento ideológico de la mayor relevancia en la formación, consolidación y crisis de la *polis* espartana. En primer lugar, el “hilotaje” puede ser rastreado de forma simultánea a la singularización de la comunidad política espartana, es decir, a partir del siglo VII a.C.; en segundo lugar, la identidad espartana desarrolló una relación dialéctica con la identidad hilota, en el sentido de que su antinomia normal, entre el siglo VII a.C. y el siglo II o I a.C. era la población colectivamente esclavizada; y, en tercer lugar, cada vez que los hilotas tuvieron la oportunidad de rebelarse, hicieron peligrar completamente el sistema espartano. En síntesis, el hilotaje era un elemento estructural de la sociedad espartana conformada como *polis*.

La ambigüedad de la terminología, los conceptos y la posible realidad de la esclavitud puede ser vista a partir del código de Gortina, conjunto de disposiciones legales que datan de mediados del siglo V a.C. perteneciente a la *polis* cretense del mismo nombre. En ella aparecen las palabras *oikeus* y *doulos*, las que podrían conducir a la falsa deducción

³⁶ *Ibíd.*, p. 87

³⁷ *Ibíd.*, p. 88

de que se trataban de dos tipos distintos de población esclava. Sin embargo, como bien señala Finley, la confusión de términos podría reflejar la realidad histórica.³⁸ Estos esclavos poseían privilegios que otro tipo de población servil no podría gozar, como una especie de matrimonio reconocido legalmente, la posibilidad de tener sus propios rebaños y poseer sus propios bienes domésticos. Asimismo, se estipulaban los procedimientos mediante los cuales se podía caer en una situación servil. Un *nenikamenos* era un hombre que había perdido un juicio en un tribunal y no pudo pagar la cantidad acordada, o sancionada. Tiene tres grandes posibilidades: ser vendido en el extranjero, ser vendido como esclavo luego de que la parte demandante gane el litigio, o ser esclavo en Gortina; mientras que un *katakeimenos*, pasó a ser esclavo mediante un acuerdo directo. Sin embargo, este “esclavo”, presente en el limbo de la no-libertad y la no-esclavitud, tenía privilegios, derechos y obligaciones, que pueden perfectamente calzar en ambas condiciones. Por ejemplo, si puede pagar una deuda, la pagará; en caso de que no pueda, su “amo” (denominado como *katathemenos*) llegará a acuerdo con el acreedor, o, en caso de crimen, con la parte ofendida; ahora, si el *katakeimenos* es ofendido o perjudicado, su amo demandará tal y como si se tratara de un hombre libre, y de existir una indemnización, se repartiría entre ambos. En ambos casos, los términos *oikeus* y *doulos* son empleados indistintamente, sin que se sugiera en ningún lugar que se refieren a dos tipos distintos de esclavos.

Para los griegos, en general, cualquier trabajo implicaba una aproximación a la servidumbre.³⁹ La expresión clásica de “trabajar como esclavo”, es perfectamente aplicable a toda la ideología de la sociedad política de la Antigüedad clásica. Las diferencias que puedan ofrecer Teopompo, introduciendo una variable temporal en torno al “antes” y el “después” de las poblaciones serviles, o Julio Pólux con su distinción de “entre libres y esclavos” nunca representaron, en realidad, un problema para los griegos. Emplear los términos *doulos*, *oikeus*, *oiketes*, *tetrapoda*, *andrapoda* o *therapon*, no introducía diferencias significativas en torno a la categoría y condición social del individuo en cuestión: se trataba de un no-ciudadano, y un no-libre de todas maneras. Los problemas, sin embargo, los tenemos nosotros, y por ello es necesario establecer diferencias.

³⁸ M.I. Finley, “Las clases sociales serviles de la Grecia Antigua”, *La Grecia antigua...*, *Op. cit.*, p. 150 (Publicado originalmente en *Revue Internationale des Druits de l'Antiquité*, 3ª serie, 7, 1960).

³⁹ Idea reiterada en Finley: *La economía...*, *Op. cit.*, pp. 49-54; “¿Se basó la civilización griega en la esclavitud?”, *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*, Akal, Madrid, 1979, pp. 106-107.

Una tercera categoría de esclavos es, sin duda, la más relevante para los fines del presente trabajo, pues se encuentra inextricablemente asociada a la evolución histórica de la sociedad política clásica: la *chattel-slavery*. Este es un concepto utilizado por los historiadores anglosajones, y que, desde los años `50 del pasado siglo, se ha apoderado de los estudios sobre la esclavitud, pasando a ser la sinonimia del esclavo-cosa, o el esclavo como mercancía y propiedad absoluta. El *chattel-slave* es un tipo ideal, que calza perfectamente con la conceptualización que se ha elaborado sobre la esclavitud: es el extranjero absoluto, alienado desde el nacimiento, privado de identidad y cualquier lazo familiar válidamente constituido en sociedad. Comparativamente, un hilota es “más libre” que un *chattel-slave*, como también lo sería cualquier esclavo por deudas, o un individuo involucrado en las situaciones híbridas descritas en relación al código de Gortina.

La innovación que habrían introducido los quiotas, de acuerdo a Teopompo, habría sido, precisamente, la adquisición de esclavos desde el extranjero, intercambiados como mercancía, formando parte del patrimonio particular de cualquier propietario. Esto marcaría un quiebre relevante entre la “esclavitud arcaica” y la “esclavitud nueva”. Un supuesto “contrato de servidumbre”, junto con la conquista militar, serían, de acuerdo a Vidal-Naquet, los orígenes de la “esclavitud arcaica”.⁴⁰ Los hilotas, los *penestai* y los mariandinos, eran comunidades griegas reducidas a la servidumbre *al interior* de otra comunidad griega. Tanto la esclavitud por deudas, como la “esclavitud arcaica”, serían, por lo tanto, *esclavitud interna*, es decir, griegos esclavizando a otros griegos. En el caso de la *chattel-slavery*, en cambio, el mayor componente de contraste es que se trata de una esclavitud *externa*: los no-griegos, o, como para cualquier griego, los bárbaros, los habitantes del exterior de la comunidad política, conforman el grueso de la población esclava.

IV - ¿Status o clase social?

La aparición del *chattel-slave* representa, asimismo, un elemento de cambio al interior de la *polis*, y su presencia contribuye a fundamentar por qué los esclavos no constituyeron una clase, como también permiten demostrar la transición desde los órdenes

⁴⁰ J.P. Vidal-Naquet, “Reflexiones sobre la historiografía...” *op cit.*, pp. 219-221

hacia el fortalecimiento del *status* en los periodos clásicos. Por ello, repasaré los argumentos propuestos, con la meta de fundamentar la situación social del esclavo, para luego destacar y demostrar el cambio que implicó la *chattel-slavery* para la configuración de su antinomia: el ciudadano de época clásica.

J.P. Vidal-Naquet argumenta que una clase social debe poseer tres cualidades ineludibles:

- 1) Una clase es un grupo de hombres que ocupan un lugar muy definido en la escala social
- 2) Una clase social ocupa un lugar definido en las relaciones de producción
- 3) (...) una clase social supone la toma de conciencia sobre los intereses que le son comunes, el empleo de un lenguaje común, una acción común en el juego político y social.⁴¹

Como ya se ha visto, esto puede ser problemático si consideramos que existen dos modelos, el de la “esclavitud arcaica”, y el de la *chattel-slavery*, elemento relevante, sin lugar a dudas, si se debe considerar que una clase debe estar compuesta por un grupo social con un grado de homogeneidad significativo. Por otra parte, Vidal-Naquet, de acuerdo a Finley, argumenta que no es el esclavo el peor situado en la escala social, sino más bien el desposeído, el *thes*, quien, de acuerdo al esquema de la sociedad de clases, debería compartir la situación social con el esclavo. Ahora, si bien para los griegos, en general, resulta más que evidente que un hilota es designado de la misma manera que un *chattel-slave*, mediante la negativa cualidad de la *douleia*, no es un *chattel-slave*, y eso se toma en consideración a partir de la perspectiva que se tenga de la sociedad en la cual existe. Los *homoioi*, los “iguales” espartanos, tampoco constituían un grupo homogéneo, puesto que había categorías intermedias, como los 300 caballeros, *hippeis*, los *hypomeiones*, quienes no podían optar a un lote hereditario, o los *tresantes*, degradados por haber demostrado cobardía en el combate. Los hilotas, por su parte, tampoco eran todos iguales: *mothax* era la denominación para los que habían nacido al interior de un hogar espartano, y habían “sufrido” la *agogé* espartana, lo que indica, sin duda, el conocimiento de los espartanos sobre su debilidad demográfica, pues, ante alguna urgencia bélica, el *neodamodeis*, hilota

⁴¹ J.P. Vidal-Naquet, “¿Eran los esclavos griegos una clase social?”, *Clases y lucha de clases...*, *Op. cit.*, p. 19. También puede encontrarse en castellano, ligeramente modificado: “¿Constituían los esclavos griegos una clase social?”, *Formas de sociedad...*, *Op. cit.*, (Publicado por primera vez en *Raison présente*, 6, 1968)

incorporado a la *polis*, entraría en combate, “sin llegar a ser por ello un *homoios*”.⁴² La aplicación del modelo del espectro a la sociedad espartana implica una irresistible comparación con la sociedad clásica ateniense, la cual se llevará nuestra atención. Vidal-Naquet, en efecto, concluye: “En resumen, la sociedad espartana se caracteriza por una gama de *status* en la que no se puede señalar muy claramente dónde comienza la libertad y dónde acaba la esclavitud, pues incluso los Iguales (*homoioi*), en el fondo, no son hombres libres en el sentido ateniense del término”.⁴³

En el fondo, es la oposición del comportamiento político entre los hilotas y los *chattel-slaves* atenienses, el factor que señala el camino. Mientras los hilotas conforman una comunidad política, los esclavos atenienses *del exterior* no poseen politicidad, y solo reivindican su libertad desde una perspectiva individual. Desde esa mirada, todo conflicto político que ocurra al interior de la *polis* guarda relación con la población esclava: en Esparta, los hilotas son protagonistas, pues reivindican derechos políticos, y en última instancia, su liberación, mediante su participación en el ejército y la rebelión abierta; en Atenas, son los esclavos los que posibilitan todo conflicto, producto de que al encargarse de la mayor parte de las labores productivas, permiten que los ciudadanos ocupen su tiempo en la política. En la reforma soloniana, no tenemos noticia de que los *chattel-slaves* tuviesen alguna especie de participación, pero sí sabemos que fueron los atenienses esclavizados los reincorporados a la *polis*, mientras que los esclavos *externos* conservaron su condición social. Tampoco tomaron ventaja de las crisis políticas que condujeron al gobierno de los pisistrátidas, ni de éste a la *isonomía* clisteniana. Según Tucídides, unos veinte mil esclavos habrían huido tras la toma de Decelia por los espartanos, en 413 a.C. (aunque Jenofonte afirma que fueron recapturados), y, años después, en 406 a.C., también en el contexto de la Guerra del Peloponeso, los atenienses se vieron forzados a reclutar a sus *chattel-slaves* para hacerle frente a los espartanos en el combate naval de las Arginusas. Ni siquiera en estos episodios los esclavos atenienses demostraron un comportamiento similar al de los hilotas espartanos, *douloi* con una politicidad muy griega.

En opinión de Vidal-Naquet: “La esclavitud hizo posibles estos conflictos, no porque ella realice el total del trabajo material (esto no será nunca verdad), sino porque su

⁴² *Ibíd.*, p. 23

⁴³ *Ibíd.*, p. 23

status de anticiudadanía, de extranjero absoluto, permite al *status* opuesto de los ciudadanos desarrollarse, porque el comercio de esclavos y el comercio en general permiten a un número muy excepcional de atenienses ser ciudadanos”.⁴⁴ Estamos en presencia de un modelo de comportamiento social. Incluso, como se ha mencionado (véase *supra*), Vidal-Naquet argumenta que en un plano mítico, los griegos lograron captar la diferencia entre el modelo arcaico y el de *chattel-slaves*, si se piensa en las tradiciones sobre ciudades fundadas por hijos de esclavos, como la historia de los hijos bastardos de Esparta, que fundaron Tarento hacia el siglo VII a.C., luego de que fueran expulsados de la *polis* laconia por los espartiatas, furiosos por la impudicia de sus mujeres que se habían unido con los hilotas tras la larga ausencia de los guerreros en campaña; o el ejemplo de Argos, donde la ginecocracia, o gobierno de las mujeres, también tendría un origen ligado a la ausencia de los ciudadanos y las uniones indebidas entre esclavos y mujeres de la comunidad.⁴⁵ Así, Vidal-Naquet asegura: “Que yo sepa, ningún relato de este género se ha conservado en las ciudades donde la *chattel-slavery* se había seriamente implantado”.⁴⁶ En efecto, relatos como el de Teopompo, o las preocupaciones de los filósofos en torno a los esclavos y los libres, sólo aparecen cuando las sociedades de tipo espartano comenzaron a desintegrarse en el siglo IV a.C., es decir, con la crisis del hilotaje, de los *penestas* tesalios o del sistema evidenciado en el código de Gortina. El acontecer antecedió necesariamente a la teoría. En opinión de Vidal-Naquet, el pensamiento del siglo IV a.C. en torno a la esclavitud, sucede como efecto de la liberación de los hilotas mesenios en 369 a.C., pero también producto de la desestructuración de la *polis* en su forma clásica, antecedente claro del giro epocal que marcará Alejandro al fundar el mundo helenístico, en donde los griegos entrarán en contacto directo con un mundo sin ciudadanos, y los campesinos son lo más parecido a los esclavos que ellos han conocido.

Resulta más que claro, entonces, que los esclavos no se unieron con los más pobres, que podían ser sus compañeros de clase social, sino que reivindicaron la libertad de su comunidad política, o su libertad individual. Este comportamiento político y social será el modelo de la esclavitud en la Antigüedad clásica, y, como señala Vidal-Naquet, la ciudad, lo que he descrito como *polis*, es su límite de acción. Los esclavos no constituyeron una

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 25-26

⁴⁵ Heródoto, VI, 83

⁴⁶ Vidal-Naquet, *Op. cit.*, p. 29

clase social, y deben situarse, más bien, “como un grupo de *status* (...); y debemos intentar entender las decisiones económicas hechas por los individuos (e.g. consumir servicios antes que desarrollar nuevas tecnologías), en términos, no de la maximización de las utilidades que el racionalismo económico del capitalismo ha impuesto, sino a partir de las prioridades establecidas, igual y específicamente racionales, por la mentalidad o el sistema de valores del grupo social al cual el individuo pertenecía”.⁴⁷ El *status*, tal y como señaló Finley, contiene el elemento psicológico y ambiguo que permite pensar en el sistema de valores y la ideología de la sociedad, antes que en su estructura económica, la cual se encontraba engastada en la política, la religión y, finalmente, en la ideología de la sociedad antigua. Pese a lo anterior, el esclavo y su situación social debe entenderse *necesariamente* a partir del ciudadano, y de uno de los inventos griegos de mayor duración: la libertad.

V - Libres y ciudadanos

Puesto que el esencialismo no la había transformado aún en un concepto metafísico, en el contexto de la Antigüedad, la libertad es un conjunto de derechos y deberes, y de posibilidades de reivindicaciones en los ámbitos político y jurídico, con la finalidad de aumentar la cantidad de derechos. Esta es la mirada más precavida y ajustada al estudio histórico de la sociedad antigua, pues, la antinomia esclavo/libre conlleva el cáustico efecto de llevarnos a pensar en que, efectivamente, existió el “esclavo total” y el “libre total”, ambos tipos que son imposibles bajo el esquema de los derechos, deberes, reivindicaciones y responsabilidades:

(...) la gama de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones, y de sus correlativos deberes, falta de privilegios, responsabilidades e incapacidades, es demasiado vasta, en el conjunto de la actividad humana, y demasiado variada, no sólo de sociedad a sociedad, sino también entre los miembros de cualquier sociedad conocida. Los derechos reconocidos en una sociedad dada constituyen un haz de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones desigualmente distribuidos entre sus miembros, incluso entre los que se llaman «libres», por lo que una definición de libertad que los incluyera sería una tautología o una falsa representación de la realidad.⁴⁸

⁴⁷ Wiedemann, T.E.J., *Slavery*, New Surveys in the Classics, núm. 19, Oxford Clarendon Press, UK, 1987, pp. 7-8

⁴⁸ M.I. Finley, “La libertad del ciudadano...”, *Op. cit.*, p. 103

Por ello, cualquier tipo de declaración de derechos, o de reivindicación de los mismos, siempre resultó ser concreta, no abstracta ni esencial. De ahí que proponga tres puntos para sostener esta afirmación: 1) Los derechos cambian, están condicionados históricamente. “La dialéctica es que los «derechos naturales» específicos surgen como una petición positiva contra la autoridad, solo para transformarse luego en argumento contra cambios posteriores en la ordenación social y política”.⁴⁹ 2) Los cambios en este punto comienzan a partir de algo concreto, no abstracto o esencial. 3) “Cualquier intento de obtener más derechos y privilegios para un hombre o una clase o un sector de la población determina necesariamente una reducción correspondiente de los derechos y privilegios de otros”.⁵⁰

Las continuas crisis al interior de la *polis*, que por lo general conocemos como *stasis*, en cuanto a su frecuencia y alcance, se explican por el carácter excepcional de la existencia de una población con reivindicaciones políticas, y que conformaban a la comunidad política en base a la exclusión y a la exclusividad del *status* ciudadano. Finley lo explica de la siguiente manera:

Una razón para su capacidad de permitirse una actividad tan fratricida (la *stasis*) era la presencia de otros que carecían de derechos. Sobre este asunto, la opinión griega era casi unánime: no había contradicción, en sus mentes, entre libertad para algunos y falta de libertad (parcial o total) para otros, no pensaban que todos los hombres nacen iguales.⁵¹

La *polis* se funda a partir, y con la finalidad, de la exclusión. La figura del ciudadano es la antinomia del *chattel-slave*, puesto que posee mayor participación “en el conjunto de reivindicaciones, privilegios, poderes y exenciones, que cualquier otra persona”.⁵²

Sin embargo, no es acertado visualizar el *status* ciudadano como un indicador inequívoco e inmutable de la libertad antigua, ni menos a partir de la antítesis de la total falta de libertad, puesto que no todos los ciudadanos cuentan con los privilegios con los que

⁴⁹ Ibid., p. 107

⁵⁰ Ibid., p. 107

⁵¹ Ibid., p. 108

⁵² Ibid., p. 108

cuenta un ciudadano rico, o los derechos que toda una comunidad puede ejercer o reivindicar en relación a otra. Es por esto que la libertad “que no incluye la libertad de abogar por cambios es vacía. Así, la libertad de defensa que no incluye la libertad de asociarse con otros. Y el cambio (...), provoca la pérdida de algunos derechos de algunos miembros de la comunidad. Estos resisten, y se produce la *stasis*”.⁵³ Por ello, el espectro de los derechos, obligaciones, privilegios, exenciones y deberes, se tensa, y al tensarse, produce cambios en la evolución política de la sociedad antigua. Es difícil no pensar en los atenienses ricos que se vieron afectados por la reforma soloniana, y por el retiro de los *horoi*, o los aristócratas de época clásica, castigados por el *demos* mediante el ostracismo, o los generales que fueron condenados a muerte por la *ekklesia* tras su desempeño en la batalla, en plena Guerra del Peloponeso.

De ahí que Finley señale que, para los griegos, la incompatibilidad no se encontraba en el punto de las radicales diferencias entre un ciudadano y un esclavo, sino entre libertad y *desigualdad*, por lo que innovaron, mediante la invención de “igualdades artificiales”, como es el caso extremo de la Atenas democrática a partir de Clístenes, donde la inclusión del *demos* al estado tomó un matiz totalmente distinto al de las *poléis* arcaicas. Bajo esta igualdad artificial, los atenienses podían formar parte de la *boulé*, votar en la *ekklesia*, ser sorteados para deliberar en las *dikasterias*, y participar directamente del gobierno del estado. La relación con el estado, desde esta perspectiva, sería virtualmente directa. No obstante, las diferencias entre ricos y pobres eran notorias, y para el concepto de libertad, el contraste es significativo, pues “el ciudadano ateniense más pobre tenía la libertad de escoger entre servir y no servir, y ser mantenido por el estado si elegía el servicio, mientras que el ciudadano ateniense más rico carecía de libertad en este campo”.⁵⁴ Mientras los más pobres, los *thetes*, podían participar en el servicio de la flota, bogando en las trirremes, los ricos no tenían esta alternativa, y, más aún, se encontraban obligados, por la tradición, a financiar los festivales dramáticos, las fiestas religiosas, y las grandes obras públicas, mediante las *litourgoi*.

Los ciudadanos tenían la libertad de reivindicar derechos, reclamaciones y privilegios directamente al estado, y es posible que en ello resida uno de los puntos clave de

⁵³ *Ibíd.*, p. 109

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 118

su politicidad; si a ello se suma la “voluntad” de organizar a la **comunidad política**, a partir de reglas, procedimientos y experiencias conjuntas, puede que se obtenga la idea de la *polis* clásica. La perspectiva privada no constituyó un freno significativo a esta libertad básica del ciudadano, así como tampoco el rol del estado, cuyo campo de acción se encontraba, a su vez, limitado precisamente por las libertades de los ciudadanos. Los derechos naturales, los **derechos humanos, e incluso la libertad** como un concepto inherente a la humanidad, **no existían en la Antigüedad, y la perspectiva correcta es situar a la libertad como una sumatoria de derechos y privilegios concretos**, y no como un concepto que señale una cualidad común a todos los ciudadanos por igual. Aunque, genéricamente, se pueda entender que el ciudadano es el “libre *per excellence*”. De acuerdo a Kurt Raaflaub, ***eleutheria***, la palabra griega que comúnmente señala a la libertad, se encuentra relacionada inextricablemente con la evolución política, en especial, la evolución de la democracia tras las Guerras Médicas de comienzos del siglo V a.C.⁵⁵ Uno de los conceptos clave de la libertad política es *autonomia*, la libertad del autogobierno, distinta de la libertad personal, la cual no cuenta con el elemento de la pertenencia total al conjunto de derechos y deberes involucrados en el gobierno de la *polis*. Así, es posible que los ciudadanos que participaran de forma más activa en dicho ámbito, fuesen “más libres” que aquellos que no lo hacían, cuando, como se ha mencionado, esta consideración sea más relativa de lo que suele pensarse, producto de las obligaciones a las cuales se encontraban sujetos los “más libres”. En términos generales, se puede concluir con respecto a la *polis* y la libertad del ciudadano, en palabras de Finley:

(...) la polis griega clásica había desarrollado un sistema institucional que, por sí mismo, era capaz de formular, sancionar y, si era preciso, cambiar la intrincada red de derechos y deberes, recogidos bajo el rótulo de «libertad» (...). El mayor defecto, desde nuestro punto de vista, el apuntalamiento de la *polis* por una mayoría con derechos restringidos o sin derechos, no era una de las debilidades condenadas por los teóricos. Por el contrario, consideraban que la *polis* democrática era poco jerárquica, y que su mayor imperfección era la extensión de la *isonomía* (en sus dos sentidos) a campesinos, tenderos y artesanos.⁵⁶

⁵⁵ Raaflaub, Kurt, *The Discovery of freedom in ancient Greece*, University of Chicago Press, USA, 2004, p. 8

⁵⁶ Finley, “La libertad del ciudadano...”, *Op. cit.*, p. 123

Resulta conflictivo para el sistema de valores moderno aceptar que la democracia ateniense, el modelo político e ideológico más potente desde el siglo XIX, se basara en la exclusión, y en la posesión de un cúmulo de derechos efectivos con los cuales los individuos podían lidiar con el estado y la comunidad. Sin embargo, tal y como es posible notar en la actualidad, es la cantidad de derechos, privilegios y poderes lo que finalmente define la situación social, tanto en el caso del ciudadano como en el caso del esclavo. Atenas es el caso histórico más apropiado para la aplicación del modelo del *status*, ya que en la época clásica, cuando la sociedad alcanzó su más alto punto de politización, la escala de la esclavitud bajo el rótulo de *chattel-slavery*, también llegó a su cénit. De ahí que la localización precisa de un límite “entre libertad y esclavitud” constituya una ilusión, pues nunca existió un individuo completamente libre, ni completamente esclavo en la Antigüedad clásica, por lo que hablar de “grados de libertad”, en términos de la conceptualización de una cualidad, es más apropiado. La fórmula de Finley es clara:

Más claramente, las ciudades en las que la libertad del individuo alcanzó su más alta expresión – para mayor claridad, Atenas – eran ciudades en las que la propiedad de esclavos alcanzó su auge.

Como todos sabemos, los griegos descubrieron a la par la idea de la libertad individual y el marco institucional en el que se podría realizar. El mundo pre-griego – el mundo de los sumerios, babilonios, egipcios y asirios, y no puedo dejar de añadir a los micenos (micénicos) – era, en un profundo sentido, un mundo sin hombres libres, en el sentido que Occidente ha llegado a comprender. Y al mismo tiempo era un mundo en el que la propiedad esclava no desempeñaba ningún papel significativo. Eso también fue uno de los descubrimientos griegos. Un aspecto de la Historia de Grecia, en resumen, es el progreso conjunto de la libertad y de la esclavitud.⁵⁷

VI - Una sociedad esclavista: el límite y la ideología de los amos

Han existido cinco sociedades esclavistas, diferenciadas de las sociedades que “poseen esclavos” (entre las que puede contarse a la sociedad chilena colonial e independentista ss. XVI-XIX): La Atenas clásica (ss. V-IV a.C.); la Italia romana (ss. III a.C. – III d.C.); las Antillas coloniales (ss. XVII-XIX); el sur esclavista de EEUU hasta la Guerra de Secesión (ss. XVIII-XIX); y Brasil (ss. XVIII-XIX). El concepto de “esclavista” se justifica a partir de tres variables:

⁵⁷ Finley, “¿Se basó la civilización griega...?”, *Op. cit.*, p. 127

1) La población esclava debe desempeñar un rol insustituible en las labores productivas. En general, las sociedades esclavistas fueron pre-industriales, por lo que se sostenían inevitablemente mediante una base agraria, y, desde una mirada global, con una manufactura a nivel artesanal, en términos cuantitativos y cualitativos. Por lo tanto, si se trata de una sociedad esclavista, las fuentes arrojarán que éstos se encontraban presentes en la mayor parte de las labores ligadas a la producción material de la sociedad.

2) Desde una perspectiva demográfica, la población esclava debe representar un número significativo de la población total, al menos, un tercio de la misma. Si bien para el caso de la Antigüedad clásica los datos demográficos son, en la mejor realidad posible, poco confiables y escasos, la sociedad que aporta los puntos de comparación más recurrentes, la del *ante bellum south* americana, precisamente representa dicha aproximación cuantitativa, un tercio de la población total hacia mediados del siglo XIX.

3) La esclavitud tiene un rol ideológico, expresado en toda manifestación de la sociedad. La institución, y la figura del esclavo, el marginal, el extranjero, el excluido total, es un elemento estructural, sin el cual la sociedad no puede ser concebida. Fortalece a los grupos más ricos, y diferencia a los pobres y miserables de aquel que es considerado, a ojos de toda la sociedad, como una propiedad, y un “muerto social”⁵⁸.

Aunque el análisis de los dos primeros puntos es de vital importancia, me centraré en el estudio del rol ideológico de la esclavitud, enfatizando los conceptos y reflexiones evidenciados por los ciudadanos, es decir, quienes representan el punto de vista de los propietarios de esclavos, tomando como principal referencia a la formulación de la “teoría de la esclavitud natural” de Aristóteles, y el traslado del límite desde lo político a lo espiritual en la Época Helenística (323-30 a.C.), finalizando con el pensamiento de San Pablo y su empleo metafórico de los conceptos asociados a la esclavitud, ya en el contexto

⁵⁸ Las referencias para los dos primeros puntos puede verse en Keith Hopkins, *Conquistadores y esclavos*, Península, Madrid, 1981, pp. 127-129; Peter Garnsey, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, 1996, pp. 2-7; M.I Finley, *Esclavitud antigua...op cit.*, pp. 100-102; T.E. Rill, “Classical Athens”, Bradley y Cartledge, *The Cambridge World History of Slavery*. Cambridge University Press, 2011, pp. 48-51; Me he tomado la libertad de proponer el tercer punto, producto de la sugerencia de Orlando Patterson de diferenciar a las sociedades donde la esclavitud posee una importancia estructural, de aquellas donde posee una importancia solo cuantitativa o económica, Patterson, *Slavery and social death*, Harvard, 1982, pp. ix-x

del Alto Imperio (30 a.C. – 235 d.C.), verdadero símbolo de la transformación de la *polis* griega clásica.

a) Eurípides y Platón: la creación del conflicto entre *physis* y *nomos*

La **producción textual** de la Antigüedad clásica, tendré que insistir en este problema nuevamente, fue producida con la intencionalidad de ser consumida por la **élite**, los ricos y poderosos de la sociedad, quienes, por lo demás, poseían la también extraña cualidad de saber leer y escribir. El hecho de que encontremos teorías y planteamientos sobre la esclavitud considerando este contexto convierte a la evidencia en casos aún más inusuales.

Como diría un griego antiguo, todo comienza con Homero. Pese a que la épica no se encuentra dentro de los límites de este trabajo, sí marca una tendencia del pensamiento en torno a la esclavitud: se trata de una **desgracia individual**, producida por la debilidad en el combate y la pérdida del favor de los dioses. Eumeo, el leal esclavo porquerizo de Odiseo, diría: “Zeus de amplia frente se lleva la mitad de la virtud de un hombre en cuanto el día de la esclavitud se cierra sobre él”.⁵⁹ La tragedia ateniense, heredera de los *topoi* literarios épicos, nos muestra a Eurípides como un autor que se detuvo a pensar más detenidamente sobre la condición de la esclavitud, en especial, la esclavitud femenina. En las palabras de Hécuba se destaca el revés de la fortuna que involucra ser capturada y esclavizada: “Debo trabajar el pestillo que cierra sus puertas. Yo, cuyo hijo fue Héctor una vez; u hornear su pan; dejar caer estos miembros atrofiados para dormir en el suelo desnudo, cuya cama fue de la realeza alguna vez”⁶⁰. El patetismo del pasaje es evidente, y permite pensar en cómo Eurípides empleó su conocimiento de las experiencias de los esclavos para introducir elementos emocionales que dejan entrever la *posible* psicología del esclavo.

Como ha observado Peter Hunt, durante el siglo XIX, los relatos sobre la experiencia de la esclavitud, con *La cabaña del tío Tom* como el mejor ejemplo en el *ante bellum south* norteamericano, fueron importantes argumentos intelectuales para el avance del abolicionismo. En la Antigüedad, es inútil buscar algún elemento parecido al interior de la sociedad grecorromana, pese a que algunos autores han pensado en Eurípides como un

⁵⁹ *La Odisea*, 17.322-3

⁶⁰ *Las Troyanas*, 492-5

“proto, cripto-abolicionista”.⁶¹ Aún así, es posible determinar ciertos aspectos de interés en el “pensamiento” sobre la esclavitud del autor trágico. La condena a la condición esclava es expresada en *Hécuba*: “Ay, qué malvada ha sido siempre la esclavitud/ Hace durar lo que no es correcto, debilitando por la fuerza”.⁶² Por otro lado, en *Helena*, un mensajero, esclavo, hace referencia a su condición:

Aunque he nacido esclavo, con un nombre de esclavo,
Mi mente es de mi propiedad, y me gustaría ser catalogado
Entre los esclavos nobles. Mucho mejor de esa manera
Que para un hombre doblemente discapacitado –
Teniendo que obedecer a la gente a su alrededor
Y ser maldito con un espíritu servil también.⁶³

El giro de la fortuna provoca, entonces, una condición percibida como injusta por parte de los personajes de la tragedia de Eurípides. En ambos ejemplos, no obstante, es una condición inevitable, y quienes expresan sus sentimientos sobre la institución, no manifiestan la intención de escapar de ella.

Hay dos aspectos centrales, asimismo, que pueden ser extraídos de los pasajes citados. En primer lugar, la condición de los esclavos es asumida, pero no es calificada como innoble o inherente a quienes se encuentran dentro de ella; lo que se advierte son claras lamentaciones por la suerte que han padecido, tanto por haber sido esclavizados y cruzar el límite, perdiendo su libertad, como por haber nacido en la condición de la esclavitud. En segundo lugar, se observan algunas aristas de uno de los debates intelectuales de mayor relevancia en la Antigüedad, *physis y nomos*, la diferencia entre la naturaleza y la convención. Los griegos podían optar por pensar en que la esclavitud era una condición natural para algunos individuos, e incluso para comunidades étnicas completas, o que se trataba de un estado injusto, pues podían existir quienes nacen esclavos, pero cuya alma sea libre. En otro fragmento de Eurípides, esta idea es expresada

⁶¹ Peter Hunt, “Slavery and greek literary culture”, Bradley y Cartledge, *op. cit.*, pp. 32-33, nota 34. La gran excepción de la Antigüedad son los Esenios, una secta judía de los siglos II a.C. – I d.C., que prohibía la esclavitud, la cual constituía un pecado. Su caso, obviamente, merece un tratamiento aparte, que no será abordado en el presente estudio.

⁶² *Hécuba*, 332-3

⁶³ *Helena*, 728 – 33

con mayor claridad aún: “A menudo un esclavo es deshonrado por nada más que el nombre, mientras su alma podría ser más libre que la de un no-esclavo”⁶⁴. La diferencia entre una ex – reina como Hécuba, y un hombre nacido bajo la condición de la esclavitud es el énfasis en torno a la “nobleza” de cada cual; mientras el destino de Hécuba es horrible y lamentable, el del alienado por nacimiento debe ser soslayado por la “nobleza” de su espíritu. En cualquier caso, el resultado es el patetismo, que puede ser destacable considerando el absolutismo de los derechos y poderes sobre el esclavo por parte de los amos, pero que en ningún caso expresa la voz de los esclavos o de quienes han caído en dicha tragedia personal. Como Peter Hunt apunta, incluso la “preocupación” por aquellos nacidos como esclavos “sirve para destacar las preocupaciones de elevados sentimientos de los personajes nobles”.⁶⁵

De hecho, es posible identificar tres “actitudes” o concepciones “populares” sobre la esclavitud. La primera, es que la esclavitud se produce por inferioridad militar, en el caso de los vencidos, y superioridad bélica, en el caso de los vencedores. En segundo lugar, puede ser vista como un giro negativo de la fortuna, eventualmente, injusta; a partir de una perspectiva intelectual, impulsada por los sofistas, este punto conduce al debate entre *physis* y *nomos*, en torno a si la esclavización de otros seres humanos se produce por convención, perfectamente conectado con el primer punto, o producto de la naturaleza de las cosas. El tercer punto de vista consiste en que los no-griegos son esclavos por naturaleza, y nos detendremos en esta idea, pues da paso a la “teoría” de la esclavitud.

Las principales razones que probablemente condujeron a los griegos a la difundida noción de la esclavitud natural, serían:

1) El suministro de *chattel-slaves* en las *poléis* que emplearon esclavos de esta categoría, en especial Atenas, de la cual estamos mejor informados. Producto de que la mayor parte de los esclavos obtenidos mediante el mercado eran “bárbaros”, es decir, no-griegos, es posible que una idea popular entre los atenienses de época clásica fuese homologar la condición de la esclavitud con la figura del extranjero. De esta forma, el esclavo es “doblemente” extranjero, pues no está incluido en la comunidad política, y

⁶⁴ Fr. 83.1

⁶⁵ *Ibíd.*, p. 35

tampoco pertenece a la *koinonia* griega; es un *extranjero absoluto*. Los nombres de esclavos y la frecuencia con la cual éstos se encuentran asociados al comercio del Mar Negro y las riberas danubianas, confirman la presunción de que los *chattel-slaves* de época clásica eran “bárbaros” en su abrumadora mayoría.

2) El **avance de la libertad política**, la cual se vio fuertemente estimulada como consecuencia de las Guerras Médicas. Este coyuntura crítica fomentó la idea de que todo individuo que no formase parte de una comunidad política se trataba de un “esclavo de”: esclavo del rey, del estado, de los dioses, etc. Al entrar en contacto con los persas, una sociedad gobernada por un monarca que contaba con poderes inconcebibles para los ciudadanos atenienses (situándome en el mejor y más ilustrativo caso), los griegos vieron reforzada su noción de superioridad moral frente a pueblos compuestos de “esclavos”. “Era más fácil creer en la esclavitud intrínseca de gentes que ya carecían de libertad política”.⁶⁶ El evidente etnocentrismo de esta concepción se ve ilustrado por las hipótesis que autores como Herodoto o Hipócrates formularon sobre las condiciones geográficas o climáticas que determinaba si un pueblo podía ser libre o no. El historiador de Halicarnaso se refiere a cómo los persas quisieron convencer al Gran Rey Ciro de avanzar hacia los valles del oeste, con la finalidad de invadir y habitar esas tierras, luego de que los designios de Zeus y los dioses le fueran favorables, asegurando su liderazgo y mandato en Asia. Ciro respondió: “Adelante y háganlo (...) pero si lo hacen, prepárense a dejar de ser gobernantes y transformarse en gobernados. Tierras suaves crían a hombres suaves; los maravillosos frutos de la tierra y los guerreros valientes no crecen del mismo suelo”. Luego, Herodoto enfatiza el componente ambiental en la situación de los bárbaros: “Los persas se dieron cuenta que Ciro razonaba mejor que ellos, y se marcharon, eligiendo ser gobernantes de una árida región montañosa que habitar en valles cultivados para ser esclavos de otros”⁶⁷. Resulta evidente el contraste entre la idea de una geografía compleja, donde la agricultura es posible a duras penas, y las “ventajas” de una tierra yerma: en ellas, no existen otros pueblos más fuertes, como los griegos, que rivalicen en superioridad con los persas. De todas formas, la esclavitud sería forzosa e inevitable a causa de las enormes diferencias de carácter de las gentes respecto a su entorno geográfico.

⁶⁶ *Ibíd.*, p. 37

⁶⁷ Heródoto, IX, 122. 1-4

3) Considerando los anteriores puntos, es posible afirmar que en época clásica surgió una concepción ligada a que esclavizar a otros griegos no era correcto.

En torno al último punto, es posible iniciar el estudio de la teoría de la esclavitud natural. Platón debe ser señalado como el precursor de esta concepción en el campo intelectual, a raíz de la claridad con la cual emplea su lógica en el tratamiento del tema. En su Estado ideal, los guardianes son los encargados de la guerra. Al preguntarse qué harán con los enemigos, los dialogantes que constituyen la voz del filósofo ateniense afirman:

-En primer lugar, en lo que concierne a la esclavitud, ¿parece justo que los griegos esclavicen a Estados griegos, o no deberían permitirlo incluso a ningún otro Estado, y acostumbrarlos a respetar la raza griega, previniéndose de ser esclavizados por los bárbaros?

- En todo sentido importa que la respeten.

- Por consiguiente, no adquirirán ellos mismos esclavos griegos, y aconsejarán a los otros griegos proceder así

- Completamente de acuerdo – dijo Glaucón -. Más bien, deberían volverse contra los bárbaros, y abstenerse de combatir entre sí.⁶⁸

Reconociendo la convención de la esclavitud de los vencidos en la guerra (algo difícilmente desconocido para un ateniense de fines del siglo V a.C. como Platón, considerando las acciones atenienses de represión sobre sus “aliados”), el filósofo establece elocuentemente que no es correcto esclavizar a otros griegos, una idea reforzada, incluso, por el término “Estado”. Más aún, la propuesta adjunta a los guardianes es el cese de hostilidades entre las *poléis* griegas y la hostilidad permanente y sostenida en contra de los bárbaros. Más adelante, fortaleciendo su punto de vista, Platón propone una distinción conceptual en torno a estas hostilidades:

Me parece que, así como hay dos nombres para designar, por un lado, a la guerra, y, por otro, a la disputa intestina, hay allí también dos cosas, según aspectos diferentes. Las dos cosas a que me refiero son, por una parte, lo familiar y congénere, y, por otra, lo ajeno y lo extranjero. A la hostilidad con lo familiar se le llama disputa intestina, a la hostilidad con lo ajeno guerra (...) Afirmo, en efecto que la raza griega es familiar y congénere respecto de sí misma, ajena y extranjera

⁶⁸ *La República*, V, 469b-c

respecto de la raza bárbara (...). Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos guerra. En cambio, cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en este caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos disputa interna.⁶⁹

La recurrente idea de la *stasis*, la crisis política interna de una comunidad, ha sido ampliada por Platón hasta abarcar a todas las comunidades griegas. En ese caso, ello no puede ser una guerra, puesto que los griegos son evidentemente distintos, ajenos y extranjeros a todos los bárbaros. Todo lo que puede resistir el concepto de “guerra” se vuelve en el pensamiento platónico hacia el conflicto justificado en contra de los no-griegos.⁷⁰ Ahora, lo realmente interesante de este pasaje es la raíz de la justificación del concepto de “guerra” aplicado a las hostilidades entre griegos y bárbaros, la cual no es otra que la disposición natural de las cosas. Por ello, en ese sentido, griegos y bárbaros viven en una hostilidad permanente y latente, basada en su contradicción natural.

Más aún, Platón admite que el Estado que está “fundando” es netamente griego. Por ello, cuando se produzcan desavenencias internas, los vencidos no sufrirán la suerte habitual de los cautivos de guerra, sino que “los enmendarán amistosamente, sin llegar a castigarlos con la esclavitud o con el exterminio, ya que son enmendadores, no enemigos”.⁷¹

En un célebre pasaje de *Las Leyes*, Platón hace referencia a la difícil tarea de “administrar” hombres. La situación de los hilotas (véase *supra*) era controversial en la perspectiva de un griego como Platón, que había propuesto la semejanza natural entre los helenos. Griegos y liberados en 369 a.C., los hilotas mesenios representaban la naturaleza griega y, al mismo tiempo, la inconveniencia de la posesión de esclavos con lazos culturales semejantes. El hombre, diría Platón

⁶⁹ *Ibíd.*, V, 470 b-d

⁷⁰ Resulta complejo para la mentalidad moderna no emplear el concepto de “racismo”, aplicándolo en una situación como la descrita por Platón, aunque la noción de “racismo” prácticamente no existía en la Antigüedad. Los griegos, una cultura basada en la exclusión, desarrollaron pensamientos y valores que resaltaron su peculiaridad en el Mediterráneo antiguo. El “racismo” formaba parte del bagaje cultural de sociedades que buscaban diferenciarse entre sí en un mundo heterogéneo y escasamente interconectado, aunque este relativismo moral no puede llevarnos muy lejos cuando se trata del sometimiento y “capitalización” de seres humanos.

⁷¹ *La República*, V, 471 a

es una cosa difícil de manejar, como se ha demostrado a menudo por las revueltas frecuentes de los Mesenios, y los grandes problemas que surgen en los estados con muchos esclavos⁷² que hablan el mismo lenguaje (...). Sólo dos soluciones han quedado para nosotros: no tener esclavos del mismo origen étnico ni que tampoco, si es posible, hablen el mismo lenguaje.⁷³

Una consecuencia del consejo de Platón es, eventualmente, la esclavización de no – griegos. Es coherente con la formulación del **conflicto natural entre griegos y bárbaros** y, en consonancia con dicha noción, los esclavos adquiridos, ya fuese mediante la guerra o la compra – venta, describirían un cuadro heterogéneo de diversas etnias. Aún así, resulta más plausible que esta idea de Platón haya sido alimentada, simultáneamente, por el horror causado tras la liberación de los mesenios, y por la realidad conocida en Atenas y otros estados con un amplio comercio marítimo que constituían un mercado común para el tráfico de esclavos. La guerra, se puede pensar, probablemente significaría la esclavización de individuos de la misma etnia, por lo que la solución necesaria pasaría por el tráfico y la compra – venta.

Además de que la esclavización de los bárbaros sea eventualmente “natural”, en el pensamiento de Platón es posible hallar otra explicación en torno a la superioridad e inferioridad “natural” entre los humanos. Como es sabido, parte del dualismo antropológico de Platón es la división entre las partes del alma: racional, irascible y apetitiva. En el caso de los bárbaros, su alma es dominada principalmente por la región apetitiva e irascible. Al raciocinio le corresponde el gobierno, tras dominar y controlar a la pasión y los instintos, caso opuesto a la “naturaleza” bárbara, donde el raciocinio es sometido a las bajas pasiones, configurando un inmediato cuadro de inferioridad. Dentro de los guardianes de su terrible estado ideal se admite la explosión instintiva, siempre y cuando se ajusten al gobierno del raciocinio, aunque sus apetitos deben ser vigilados cuidadosamente, de lo contrario puede que “crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase (...)”.⁷⁴ El peligro de lo “bárbaro” se cierne, incluso, sobre *Kalípolis*.

⁷² Platón emplea la palabra *oiketai*, que, como hemos visto (*supra*) es un sinónimo de esclavo relativo al “sirviente”. Paul Cartledge afirma que es la “segunda palabra más común para no – libre, *op. cit.*, p. 75

⁷³ *Las Leyes*, 777 b-c

⁷⁴ *La República*, IV, 442, b

Si bien Platón formuló estas ideas en algunos pasajes de su *corpus*, lo cierto es que la esclavitud no fue un tema destacado, ni valía la pena, al menos lo suficientemente, como para dedicarle un estudio más detenido en su obra, puesto que el énfasis platónico ya había sido destinado hacia los problemas de la *polis*, el dualismo y la realidad. La “genuina” teoría de la esclavitud se encuentra en el pensamiento de Aristóteles

b) Aristóteles: la esclavitud natural y sus enemigos

Como se ha dicho, la esclavitud era una institución bien conocida en la Antigüedad, para griegos y romanos. El *status* legal de los individuos era definido de acuerdo a su relación con el estado, la *polis*, en un contexto social donde los valores de la sociedad política delimitaban el comportamiento general. Aristóteles, un griego del siglo IV a.C., estaba plenamente consciente de esta realidad, particularmente en torno a la relevancia de la *polis*: su *zoon politikon* naturalmente debía vivir en *koinonia*; es decir, el hombre, el “animal social”, formaba parte de una comunidad racional y política, la *polis*. Lo establece de esa forma al comenzar su *Política*:

Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todas tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.⁷⁵

Al interior de esta comunidad, encontramos relaciones características de poder, y en su tratamiento, Aristóteles no pierde tiempo en desestimar la homologación de todas ellas sin tomar en cuenta sus diferencias: reyes, gobernantes, administradores de su *oikos* y amo de sus esclavos, cada cual implica una relación de subordinación distinta en escala y naturaleza.

El origen de toda relación subordinada se encuentra en el orden natural. Existen macho y hembra, que no pueden vivir el uno sin el otro a raíz de su papel en la reproducción, y “el que por naturaleza manda y el súbdito para seguridad suya”. El primero, trabaja con su raciocinio, elaborando previsiones y órdenes que el segundo ejecuta

⁷⁵ *Política*, 1252 a

y cumple con su cuerpo, el cual es “súbdito y esclavo por naturaleza”.⁷⁶ La naturaleza, asimismo, diferencia a las mujeres de los esclavos *al interior* de la comunidad, mas no sucede lo mismo entre los bárbaros, que no viven como los griegos, por lo que “entre los bárbaros la hembra y el esclavo tienen el mismo puesto, y la razón de ello es que no tienen el elemento que mande por naturaleza, y su comunidad resulta de esclava y esclavo”. Bárbaros y esclavos, concluye Aristóteles, “son lo mismo por naturaleza”.⁷⁷

Para poder afirmar esto, su definición de “esclavo natural” debiese ser lo suficientemente sólida como para no dejar lugar a dudas. El filósofo la formula en los siguientes términos:

El que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ése es naturalmente esclavo; es hombre de otro el que, siendo hombre, es una posesión, y la posesión es un instrumento activo e independiente.⁷⁸

Esta definición antitética, en realidad, no dice mucho, y termina por definir al esclavo natural mediante lo que *no es*, o sea, un hombre libre que no pertenece a sí mismo. Lo realmente interesante es conocer cuáles son las razones y los rasgos que permiten distinguir a un esclavo natural. Una primera distinción que logra identificarse en los argumentos aristotélicos es la referida a la configuración anatómica de los libres y esclavos naturales:

La naturaleza quiere sin duda establecer una diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de éstos más fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política (que se divide en actividad guerrera y pacífica).⁷⁹

Resulta evidente que el hombre político, el ciudadano, es quien por naturaleza posee las cualidades de la administración y la deliberación en el terreno político, como también en las actividades relativas a la defensa de la comunidad. Estos no solo han sido dispuestos de esa manera, sino que también físicamente son “inútiles”, adjetivo matizado por la dignidad

⁷⁶ Ibid., 1252 a, 25-30

⁷⁷ Ibid., 1252 b, 5-10

⁷⁸ Ibid., 1254 a, 4-18

⁷⁹ Ibid., 1254 b, 28-34

implícita en la palabra “erguidos”. Los esclavos naturales, por lo tanto, poseen **cualidades físicas distintivas** que les permiten desarrollar toda actividad laboral, excluyéndose, claramente, la política. Aún así, también existe una condicionante mental destacada por Aristóteles:

Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esa clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal. Pues es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y **participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla**, mientras que los demás animales no se dan cuenta de la razón, sino que obedecen a sus instintos.⁸⁰

Por estar naturalmente dispuestos a realizar labores relativas al uso forzoso del cuerpo, los esclavos están más cerca del polo “animal” y “corporal” en las dualidades cuerpo/alma y animal/hombre, sin por ello dejar de ser humanos. Si aquellos “cuyo rendimiento es el uso del cuerpo” son naturalmente subordinados de otros poderes externos, al mismo tiempo pueden participar de la razón, sin poseerla totalmente. El límite entre el hombre y el animal se marca a partir de este punto, pese a que el límite entre esclavo natural y “hombre racional” se presenta más borroso, pues no sabemos cuál es la diferencia entre un hombre “naturalmente” apto para todas las labores, y un ente que se gobierna por sus instintos. De acuerdo a Aristóteles, los animales “no se dan cuenta de la razón”, mientras que el esclavo por naturaleza “la reconoce pero no la posee”. Se trata de una nebulosa ambigua que puede aclararse al pensar en la ausencia de “aplicación racional” en el intelecto de los esclavos, comparándolos con la incapacidad deliberativa de las mujeres y los niños. Tomando parte del sistema de su maestro Platón, Aristóteles recuerda que en el alma de todo ser existe un elemento dirigente y otro dirigido, de lo que se sigue que naturalmente existan algunos donde la razón y la virtud sea el elemento dirigente, por lo que son gobernantes, mientras que en otros sean los instintos y la irracionalidad, transformándolos en gobernados:

⁸⁰ Ibíd., 1254 b, 15-24

El libre rige al esclavo de otro modo que el varón a la hembra y el hombre al niño, y en todos ellos existen las partes del alma, pero existen de distinto modo: el esclavo carece en absoluto de facultad deliberativa: la hembra la tiene, pero desprovista de autoridad; el niño la tiene, pero imperfecta.⁸¹

La virtud (*areté*) del esclavo, asimismo, debe ser mínima, correspondiendo a su condición naturalmente inferior. Cualquiera sea la medida de virtud que posea, ésta “es relativa al dueño”, afirmación que conduce a pensar en la metáfora de la proyección de la sombra: la personalidad del esclavo es un espacio al interior del oscuro reflejo de su amo, plasmado en una superficie extraña. Ya que el esclavo “es útil para los menesteres necesarios”, su virtud debe ser la necesaria para llevarlos a cabo, y no debe ir más allá de eso.⁸² Si bien su condición puede aproximarse a la de los artesanos “perezosos”, éstos tienen una especie de “servidumbre limitada”, distinta a la esclavitud natural. El aspecto parcial es relativo a la consumación de sus habilidades en trabajos donde se emplea el cuerpo en lugar de la razón, símbolo de una *areté* menor desde el prejuicio aristocrático del estagirita. El esclavo natural, en cambio, *participa* de la virtud de su amo *sin poseerla*. Su pertenencia al *oikos* es una extensión de la existencia de su propietario.

En qué medida un esclavo es “humano” en el sentido griego del concepto, resulta complejo de determinar atendiendo a lo propuesto en la *Política*. Sin capacidad deliberativa, ni raciocinio, ni la posibilidad de expresarlo (*logos*), tampoco distinguen el bien del mal, es decir, no tienen algo parecido a un sistema moral y ético que no sea el otorgado por su amo.⁸³ Repasando las motivaciones que tendrían los ciudadanos para organizarse a partir de una ciudad, con sus diversas variantes respecto a formas de gobierno, Aristóteles afirma que éstos no solo se han agrupado para vivir, sino para “vivir bien”, algo impensable para los esclavos, pues “en caso contrario, habría también ciudades de esclavos y de los demás animales, pero no las hay porque no participan de la felicidad ni pueden elegir su vida”.⁸⁴ La “bestialidad” de los esclavos por naturaleza parece estar asestada en un pasaje de la *Ética Nicomaquea*:

⁸¹ *Ibíd.*, 1260 a, 7-12.

⁸² *Ibíd.*, 1260 a, 30-35

⁸³ *Ibíd.*, 1253 a, 9-18

⁸⁴ *Ibíd.*, 1280 a, 33-35

Son por naturaleza incapaces de razonar y viven una vida de puras sensaciones, como ciertas tribus en los límites del mundo civilizado, o como la gente que padece a través del ataque de enfermedades como la epilepsia o la locura.⁸⁵

De acuerdo a Peter Garnsey, la inclusión de la categoría de “gente bestial” en la *Ética* y su no-incorporación en *La Política* podría sugerir que la “esclavitud natural” no estaba conceptualizada aún. Aristóteles no habla de la condición “naturalmente servil” de las tribus que habitan los bordes del mundo civilizado, como tampoco asimila a los individuos “mentalmente enfermos” y la “bestialidad” con los esclavos naturales en *La Política*, por lo que la condición “sub-humana” de los *douloi* es una categoría que no alcanza la “bestialidad” de los entes caracterizados en la *Ética*.⁸⁶ Al diferenciar a la relación entre el jefe de familia con la mujer y sus hijos de la relación amo/esclavo, Aristóteles sitúa al esclavo natural en una situación aún más marginal, dificultando la categorización de su condición y relaciones sociales. Su naturaleza “menos humana”, pero al mismo tiempo “más humana que animal” sólo revela las constantes contradicciones en las que debe incurrir Aristóteles para establecer un sistema a partir de la situación de los esclavos.⁸⁷

Ahora, la relación entre amo y esclavo responde a un modelo “político”. Aristóteles identifica las constituciones “naturales” y aquellas que son “desviadas”. Entre las primeras encontramos a la monarquía, la aristocracia y la política, mientras que en la segunda categoría se hallan la tiranía, la oligarquía y la democracia, constituyendo cada una la forma “desnaturalizada” de las primeras, respectivamente. Resulta algo paradójico, a juicio de Peter Garnsey, que las constituciones “naturales” impliquen el gobierno sobre hombres libres.⁸⁸ Así, tanto la monarquía como la aristocracia corresponden a una relación de poder doméstica: paternal y conyugal, respectivamente. No obstante, Aristóteles no considera que éstas correspondan en algún nivel a la relación amo-esclavo. La tiranía, desde la mirada moderna, parecería ser la anti-constitución más adecuada para describir la relación de poder entre amos y esclavos, pero nuestro filósofo no piensa de la misma forma. En una tiranía, prevalecen los intereses personales del gobernante, *tyrannos*, por sobre el resto de la

⁸⁵ *Ética Nicomaquea*, 1149 a, 9-12

⁸⁶ Peter Garnsey, *op. cit.*, p 114

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 115

⁸⁸ *Ibíd.*, p. 116; *Pol.*, 1255, b 17

comunidad. Si aquellos son griegos, entonces el cuadro se complica, pues los tiranos gobiernan a hombres “naturalmente” libres.

En la *Política*, la imposibilidad de la analogía entre la tiranía y el poder sobre los esclavos radica en la supuesta “comunidad de intereses” entre el amo y sus propiedades humanas. Puesto que en los amos, naturalmente libres, el alma gobierna al cuerpo, y han sido dispuestos para dedicarse a las actividades relativas a la política y al gobierno, mientras que en los esclavos el cuerpo gobierna sus almas, y han sido naturalmente establecidos como “trabajadores”, es posible advertir la configuración de un “orden”:

(...) la parte y el todo, el cuerpo y el alma, tienen los mismos intereses, y el esclavo es una parte del amo, una especie de parte animada separada de su cuerpo. Por eso el amo y el esclavo que por naturaleza merecen serlo tienen intereses comunes y amistad recíproca, y cuando no es éste el caso, sino que son amo y esclavo por convención y violencia, sucede lo contrario.⁸⁹

Las palabras dirigidas a la “convención” serán abordadas más adelante. Por ahora, hay que detenerse en esta “comunidad de intereses” entre amos y esclavos. Alma y cuerpo, de acuerdo a Aristóteles, tienen los mismos intereses. Si la primera se identifica con el amo, y la segunda con el esclavo, entonces, teóricamente, no debiese existir una fuerza *contra natura* ejerciendo coerción al interior de esta relación de poder, menos aún violencia dirigida en contra de libres para esclavizarlos. La tiranía es una constitución forzada, y al interior del esquema de la esclavitud natural aristotélica en la *Política*, la analogía es contradictoria, ilógica e imposible.

En la *Ética Nicomaquea*, no obstante, el caso es distinto. Aristóteles trata las relaciones familiares como modelos políticos:

La relación de un padre hacia sus hijos se asemeja a la monarquía, desde que el padre tiene los intereses de sus hijos a partir del corazón. Es por ello que Homero llama a Zeus ‘Padre Zeus’, ya que el gobierno paterno es el ideal de la realeza. Pero en Persia el gobierno parental se asemeja a la tiranía, ya que los padres Persas tratan a sus hijos como esclavos. Nuevamente la relación entre amos y esclavos es una especie de tiranía, puesto que los intereses de los primeros son el objetivo de las

⁸⁹ *Política*, 1255 b, 8-13

actividades de los segundos. Esto parece estar correcto, pero el sistema Persa está mal: las formas de gobierno debiesen variar en cuanto al tipo de personas gobernadas.⁹⁰

Los persas se han equivocado al tratar como esclavos tanto a sus súbditos como a sus hijos y mujeres, puesto que la tiranía se asemeja a la posición del amo: ellos han “desnaturalizado” el gobierno doméstico pensado por Aristóteles. Es posible, en este sentido, recordar que en *La Política* el estagirita sostiene que los persas han degenerado todas las formas de gobierno, producto de su indistinción entre los subordinados. Los bárbaros, en definitiva, al carecer por naturaleza de la *areté* de los libres, transforman en tiranía las relaciones que entre los griegos forman parte de un orden natural.

La contradicción entre la *Ética* y *La Política* se aprecia más claramente aún cuando Aristóteles estudia las implicaciones de la justicia y la amistad al interior de las constituciones “torcidas”. En una tiranía, no existe nada en común entre el gobernante y los gobernados, puesto que sus intereses son distintos y anti-naturales, como tampoco puede existir justicia. Su relación es comparable con la de un artesano con sus herramientas. Resulta llamativo, por lo demás, que Aristóteles piense en la subordinación del cuerpo al alma, cuando en *La Política* ha quedado suficientemente establecido que los bárbaros simbolizan dicha relación de desigualdad; de ahí que afirme la inexistencia de justicia o amistad al interior de una relación donde los intereses difieren radicalmente:

Porque el esclavo no tiene en común con su amo; es una herramienta viviente, así como la herramienta es un esclavo inanimado. Por lo tanto, no puede existir una relación de amistad de un amo hacia un esclavo, como si se tratara de un hombre para él.⁹¹

El problema de la tiranía, por lo tanto, es el gobierno despótico sobre aquellos que no son necesariamente esclavos. Peter Garnsey ha propuesto que al momento de formular su *Ética Nicomachea* Aristóteles aún no había desarrollado la teoría de la esclavitud natural, y por ello en la primera es posible advertir que la analogía entre tiranía y esclavitud resultaba válida para el filósofo.⁹² Aún así, es posible que algunos pasajes muestren contradicciones producto de la transcripción y re-composición de un *corpus* mayormente

⁹⁰ *Ética Nicomachea*, 1160, b 24-32

⁹¹ *Política*, 1161, b 1-6

⁹² *Ibíd.*, p. 119

constituido por aportes de discípulos y escoliastas, a lo largo de más de un milenio. La responsabilidad de Aristóteles en la autoría de estas propuestas, de todas formas, no debe olvidarse, menos aún cuando es posible detectar una controversia intelectual.

Aristóteles es el único ejemplo de “reflexión sistemática” y de “esfuerzo intelectual” en torno a la definición de la situación de los esclavos en el contexto de la *polis*, y su aporte debe ser visto desde la perspectiva completa de la Antigüedad, pues, tras él, no hubo otro intento semejante, o al menos que se nos haya conservado. En efecto, la excepcionalidad del tratamiento del tema en el *corpus* aristotélico posiblemente es la huella de una controversia en la cual Aristóteles tomó partido por una posición que, tal vez, reflejaba las concepciones comunes entre los griegos clásicos en torno a la esclavitud, frente a la posición que situaba a la esclavitud como obra de la convención (*nomos*). Peter Hunt ha recalcado que la obra perdida del hijo de una esclava tracia, Antístenes, titulada *Sobre la esclavitud y la libertad*, pudo haber sido un punto de referencia para los ataques a la esclavitud natural, aunque ello es solo una conjetura.⁹³

El acontecer de mayor significado histórico que condujo a la instalación de la pugna entre “naturalistas” y “convencionalistas” (si se me permite la adjetivación lúdica) fue sin duda alguna la liberación de los hilotas mesenios en 370-369 a.C. Como he afirmado (véase *supra*), alimentó la “reflexión” en torno a los orígenes de la esclavitud griega, - con el famoso pasaje de Teopompo indicando a los quiotas como los primeros en introducir esclavos mediante la compra-venta como el mejor ejemplo - , estimulando al mismo tiempo la presunción de que los griegos no deberían ser esclavizados por otros griegos, y que los bárbaros son enemigos “naturales”, como lo presentó Platón.

El caso de los hilotas representa los puntos más criticables del pensamiento común en torno a la esclavitud natural: en primer lugar, se trataban de griegos esclavizados injustamente; en segundo lugar, no eran esclavos por deudas, sino que, a ojos de todos los griegos, verdaderamente se trataban de esclavos; en tercer lugar, al liberarse del yugo espartano, los hilotas no solo escaparon de su condición servil, sino que también procedieron a conformar una comunidad política. El último punto, precisamente, echa por tierra la afirmación de la existencia de una esclavitud inherente. Alcidas, en un pasaje de su *Discurso Mesenio*, afirma: “Dios hace libres a todos los hombres. La naturaleza no ha

⁹³ Hunt, Peter, *Op. cit.*, p. 35

hecho esclavo a nadie”.⁹⁴ Así, cuando Demóstenes defendió a su cliente, el liberto Formio, ante las acusaciones de Apolodoro a mediados del siglo IV a.C., destacó sus excepcionales cualidades humanas, entre las cuales se encuentran la inteligencia, la honradez, la excelencia en sus asuntos personales y su honestidad en los negocios.⁹⁵ Esta lista honorífica, comúnmente reservada a los ciudadanos libres, difícilmente podría describir las cualidades de un “esclavo por naturaleza”, un bárbaro como Formio, quien, helenizado, pasó a formar parte del cuerpo de ciudadanos atenienses al igual que su ex – amo, Pasión.

El caso de Formio, y de los escasos **libertos** de los que tenemos noticia en las fuentes griegas de época clásica, configuró sin duda un ejemplo para el punto de vista que negaba a la esclavitud natural. No obstante, como elocuentemente ha afirmado Peter Hunt, la depresiva y corta lista de quienes discutieron la posibilidad de la esclavitud natural solo puede resumirse como “los oponentes anónimos de Aristóteles”,⁹⁶ producto de que sus argumentos pueden conocerse por el silencio, y las propias referencias del estagirita en *La Política*. En efecto, tras enunciar que existe la opinión de que la dominación es una ciencia y la base de todo gobierno sobre los subordinados, Aristóteles reconoce:

Otros (piensan) que la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa, puesto que es violenta.⁹⁷

Se reconocen dos elementos básicos dentro de la perspectiva de los “oponentes de Aristóteles”: en primer lugar, la esclavitud es una convención, por lo que no existirían realmente diferencias en la naturaleza de las gentes, sino en su conformación político-intelectual, y en cuán desarrollada se encontrase su relación con las leyes o la costumbre (*nomos*); en segundo lugar, el empleo de la fuerza y la violencia en la esclavización de otros humanos que en su medio social eran “libres”, sin diferencias estructurales en cuanto a naturaleza con los griegos, demuestra que la esclavitud no es natural, pues el orden que funciona de acuerdo a ese principio no requiere de fuerza y violencia para el logro de la subordinación a un determinado poder.

⁹⁴ Escoliasta de Aristóteles, *Retórica*, 1.13.2

⁹⁵ *Pro- Formio*, 28-32. 43-52, 57

⁹⁶ Hunt, *op. cit.*, p. 40

⁹⁷ *Política*, 1253 b, 21-23

Aristóteles reconoce que hay esclavos con cuerpos y almas de libres, y libres en la situación contraria, aunque la distinción entre ellos no es clara. Lo justo, desde la visión de Aristóteles, es que se reconozca la libertad natural del alma; pero, “la belleza del alma no es tan fácil de ver como la del cuerpo”.⁹⁸ Dificultoso como se ve, la solución del filósofo es pensar en que algunos son libres y otros esclavos por naturaleza, y que para éstos últimos “la esclavitud es a la vez conveniente y justa”.⁹⁹ Luego, se refiere, nuevamente, a sus oponentes en el campo intelectual:

No es difícil ver que los que sostienen la tesis contraria también tienen razón, en cierto modo; porque las palabras esclavitud y esclavo tienen dos sentidos: hay también, en efecto, esclavitud y esclavos en virtud de una ley, y esta ley es una convención según la cual lo cogido en la guerra es de los vencedores (...). Algunos, ateniéndose en su opinión a la justicia (puesto que la ley es una cosa justa), consideran justa la esclavitud que resulta de la guerra, pero al mismo tiempo lo niegan: pues la causa de las guerras puede no ser justa, y no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud; de otro modo se dará el caso de que los que parecen mejor nacidos sean esclavos e hijos de esclavos si son hechos prisioneros y vendidos. (...) Es evidente, pues, que hay cierto motivo para la controversia y que hay esclavos y libres que no lo son por naturaleza, y también que en algunos hombres su condición de esclavos o libres está bien definida, y entonces es conveniente para el uno ser esclavo y para el otro dominar, y es justo, y uno debe ser regido y otro regir según su disposición natural y, por tanto, también dominar.¹⁰⁰

El mejor esfuerzo que realizó Aristóteles para considerar la posibilidad de que no todos son libres o esclavos por naturaleza, es aceptar que la guerra se ve precedida, en ocasiones, por acciones forzosas e injustas, transformando una posterior victoria y esclavización de aquellos que son derrotados, en una situación igualmente injusta. En ese caso, los aparentemente “bien nacidos”, quienes no son esclavos por naturaleza, son reducidos a la condición de esclavitud. Para el estagirita, finalmente, existen individuos “configurados” naturalmente para ser libres o esclavos, incluyendo aptitudes mentales y físicas, mientras que existen esclavos por “convención”, los cuales no merecen su condición, producto de las circunstancias injustas de su esclavización.

⁹⁸ *Ibíd.*, 1254 *b*, 38-39

⁹⁹ *Ibíd.*, 1255 *a*, 2-3

¹⁰⁰ *Ibíd.*, 1255 *a-b*, 4-11

La aceptación parcial de los argumentos en contra de la esclavitud natural, presumiblemente emitidos a partir del movimiento sofista, no reduce la fuerza e influencia de la teoría aristotélica al interior de la opinión común entre los griegos de época clásica. El hecho de que la mayor parte del suministro de esclavos del periodo tuviese como origen los “límites del mundo civilizado”, sólo alimentó la opinión de la “naturaleza degradada” de los bárbaros, mientras la seguridad en la naturaleza superior de los griegos como una cultura dominante, y cuyo imperio sobre los más débiles también se consideraba justo, se fortaleció de forma inversamente proporcional a la degradación de los extranjeros. La muerte social de los esclavos de época clásica debe ser vista prácticamente como una *función* de la ciudadanía, y la actitud común frente al tema corresponde al periodo en el cual la *polis*, especialmente en Atenas, alcanzó su apogeo en términos de libertad política e imperio. Aristóteles justificó la esclavitud, brindando un piso teórico a los propietarios de esclavos, y su tesis no debe ser tomada como una descripción de la realidad de los esclavos, o el funcionamiento de la institución. La opinión (supuestamente) sofista, que consideraba a la esclavitud una condición anti-natural, es un argumento intelectual que lentamente cobró mayor fuerza, aunque con matices distintos, y en un contexto distinto, cuando la *polis* cesó de ser una realidad política autónoma y la libertad política perdió su simbolismo ideológico en un sentido clásico.

c) El traslado del límite: los estoicos

En los albores de la época helenística (323 a.C. – 30 a.C.) la filosofía clásica, es decir, los sistemas de Platón y Aristóteles, se difuminó significativamente, dando paso a distintas escuelas de pensamiento cuya preocupación ya no radicaba en la *polis* y sus problemas, sino en la moral individual y en la relevancia de la naturaleza como reguladora del comportamiento humano. A la filosofía helenística se le suele identificar casi automáticamente con el estoicismo, aunque ello podría conducir a una falacia, puesto que existieron otros movimientos como el cinismo, el eclecticismo, el neopitagorismo o el peripatetismo, entre otros. Sin embargo, es posible afirmar con toda seguridad que el pensamiento estoico fue el encargado de difundir una opinión sobre la esclavitud que permaneció durante todo el periodo que he considerado “clásico” en este estudio: tanto la

libertad como la esclavitud son cualidades morales del alma. La esclavitud “legal” no constituyó un problema relevante para los estoicos, siendo más bien una consecuencia de los designios de la fortuna (*tyché*). Procederé a revisar los principales ejemplos del pensamiento estoico griego, en primera instancia, y su presencia en algunos autores romanos posteriormente.¹⁰¹

La influencia de los cínicos entre los primeros estoicos fue sin duda poderosa, aunque sus preceptos nunca fueron suficientemente practicados. La renuncia a las posesiones y a la vida como miembro de la comunidad política, para pasar a transformarse en un *kosmopolites*, resultaban una práctica limitada a individuos aislados, aunque las anécdotas del posterior héroe estoico y padre fundador del cinismo, Diógenes, “el perro”, son útiles para ilustrar algunos aspectos de la *stoa*. Diógenes Laercio, autor del siglo III d.C., a quien debemos el conocimiento de autores que se han perdido, narró brevemente episodios de la vida del *cuio* Diógenes, de los cuales he seleccionado dos. En una oportunidad, Diógenes se enteró que uno de sus esclavos, Manes, había huido. El cínico opta por no perseguirlo y afirmó: “sería ridículo que Manes viviera sin Diógenes, pero que Diógenes no pudiera vivir sin Manes”.¹⁰² En otro pasaje, el filósofo es capturado por piratas y puesto en venta como esclavo. Luego de que uno de los traficantes, reconociendo su sabiduría, le pregunta qué hacer con él, Diógenes respondió: “Véndeme a cualquiera que quiera comprarse un amo”. Tras esto, el esclavo cínico avistó a un corintio y le ordenó al traficante: “Véndeme a ese. Necesita un amo”.¹⁰³ Después, ya pasando a ser “legalmente” el esclavo de su nuevo amo, Diógenes le discutió su forma de vestir, el estilo de su cabello, el método de crianza de sus hijos y todo su comportamiento.

En ambos ejemplos, lo relevante, además del pintoresco y ejemplificador comportamiento de Diógenes, es el escaso interés presentado tanto por el personaje literario como por el autor en la condición social de un esclavo. Por lo general, la huida, la resistencia o la rebelión de los esclavos constituían un verdadero problema para todo propietario de humanos, mientras que la actitud de Diógenes sugiere que la dependencia de

¹⁰¹ Las fuentes estoicas tienen el problema de no constituir un *corpus* similar al platónico o aristotélico. Los ejemplos de un tema tan disperso como la esclavitud en los autores cuyas obras y fragmentos han sobrevivido, abarcan aproximadamente seis siglos (ss. III a.C. – III d.C.); desde Zenón hasta Filón de Alejandría, pasando por Cicerón y Séneca, los ejemplos intentarán conformar cierta unidad que, realmente, nunca existió en la Antigüedad. La tendencia ha sido construida por los autores modernos, especialmente a partir del siglo XX.

¹⁰² Diógenes Laercio, 6.55

¹⁰³ *Ibíd.*, 6.74-75

los esclavos es una especie de vicio moral del cual él no se siente parte. Una situación aún más compleja es caer en la esclavitud luego de ser capturado o reducido a dicha condición a través de la guerra; no obstante, Diógenes continuó comportándose como libre, invirtiendo la situación que *tyché* había invertido en primer lugar, demostrando la escasa relevancia de la condición legal de un individuo que es “moralmente” libre. Riqueza o pobreza; salud o enfermedad; alto o bajo *status*, todas son condiciones que escapan del control del individuo, por lo que la única condición moral real es la libertad del alma, no la situación del cuerpo.¹⁰⁴

El padre fundador del estoicismo, Zenón, activo durante la segunda mitad del siglo IV a.C., compuso su propia *República* con la finalidad de refutar y corregir a Platón. Lamentablemente, es una obra perdida, de la cual sabemos a través de Diógenes Laercio. El autor nos habla sobre las críticas formuladas en contra de Zenón, otorgando algunas luces de su pensamiento en torno a la esclavitud:

Algunos, incluyendo el círculo de Casio el Escéptico, critican extensamente a Zenón: primero, por declarar al inicio de su *República* que el currículum educacional es inútil; y segundo, por su afirmación de que todos aquellos que no son virtuosos son oponentes, enemigos, esclavos y extraños uno de otro, incluyendo a padres e hijos, hermanos y parientes. Lo critican por presentar solo a gente virtuosa como ciudadanos, amigos, parientes y libres en su *República* (...).¹⁰⁵

Desde la perspectiva presentada por Diógenes, para Zenón la libertad es una condición moral *exclusiva*, reservada solo para una minoría, una minoría aún más reducida que la reconocida por los griegos de época clásica en la extensión de sus derechos. La virtud y no la libertad política configura el límite entre libres y esclavos, extendiéndose a la gama de relaciones familiares, fraternas y civiles. Esto “desnaturaliza” el concepto clásico de la ciudadanía y la identidad política de la *polis*, situando a la realidad en un segundo plano. En otro pasaje, Diógenes Laercio establece las diferencias entre libres y esclavos desde la perspectiva estoica:

Los estoicos dicen: Sólo él [el hombre sabio] es libre, pero los malvados son esclavos. La libertad es el poder de la acción autónoma, pero la esclavitud es la carencia de acción autónoma. También hay

¹⁰⁴ Garnsey, Peter, *Op. cit.*, p 132

¹⁰⁵ Diógenes Laercio, 7.32-3

una esclavitud distinta que consiste en la subordinación, y una tercera consistente en la posesión como en la subordinación; ésta última se contrasta con el despotismo, el cual también es un estado malvado.¹⁰⁶

Todo lo relativo a la posesión, tanto desde la carencia de autonomía, como la propiedad y el gobierno total sobre otros individuos, son vistos como vicios relativos a la ausencia de virtud. Desde esta perspectiva, tanto amos como esclavos, si carecen de sabiduría y virtud, son malvados y, por lo tanto, esclavos. El interés de los estoicos, en definitiva, no reside en las condiciones reales de la sociedad.

Lo anterior, podría conducir a la conclusión de que los estoicos estarían de acuerdo con los “adversarios anónimos de Aristóteles”, nuestros presuntos sofistas, en cuanto a que la esclavitud no es una condición natural, inherente a ciertos individuos, preferentemente bárbaros. La humanidad estaría dividida entre superiores e inferiores, lo cual conduce al problema del “origen” de la virtud y la maldad, cualidades del alma y no de la realidad social. Solamente una minoría al interior de la humanidad son hombres sabios, suficientemente virtuosos como para alcanzar la verdadera libertad. Estobeo, el doxógrafo macedonio de mayor relevancia en la Antigüedad Tardía (ss. III), cita a un desconocido Cleantes en torno a este problema: “Todos los hombres tienen una tendencia natural a la virtud”.¹⁰⁷ Diógenes Laercio, a su vez, cita a Crisipo, esbozando levemente un argumento en torno a una especie de *paideia*: “La virtud es enseñable (...) como se hace evidente por el hecho de que los hombres inferiores se hacen buenos”.¹⁰⁸ Aparentemente, estos autores identifican una especie de “igualdad” de posibilidades entre los hombres que *potencialmente* podrían alcanzar la virtud y, por ende, la libertad. Sin embargo, de esto tampoco se extrae que *todos los hombres sean iguales* o que posean las *mismas* posibilidades de alcanzar la virtud. El hecho de que algunos “malvados” se hayan introducido en el aprendizaje de los elementos que constituirían a la libertad no significa que *todos* pudiesen hacerlo. El “optimismo” pedagógico estoico continua siendo, pese a todo, excluyente, más aún cuando se considera que la mayor parte de los “buenos” sean “coincidentemente” de la élite.

¹⁰⁶ Ibíd., 7.121-2

¹⁰⁷ *Florilegium*, 2.65.8

¹⁰⁸ Diógenes Laercio, 7.91

Inclusive, existen ejemplos que sugieren la “naturaleza” escasamente apta para la virtud de ciertos individuos. Cicerón en *Sobre el Destino* hace alusión a la “atmósfera enrarecida” de Atenas como una condición para su famoso “agudo intelecto”, como también a la atmósfera “pesada” de Tebas para explicar la anatomía “rechoncha” y “fuerte” de sus habitantes. Crisipo, de acuerdo a Cicerón, también, afirmaría que existen distintas personas de acuerdo a sus gustos (“algunos aman los dulces mientras otros lo salado”), y comportamientos (“irascibles, crueles o arrogantes”), considerando las grandes diferencias entre sus entornos geográficos: “(...) ¿por qué debiese ocasionar sorpresa que estas diferencias sean productos de distintas causas?”.¹⁰⁹ Aulo Gelio, en sus *Noches Áticas*, por su parte, reconoce, junto con Crisipo, que sin educación los designios del destino, que pueden incluir desventajas de toda índole, no lograrán ser superados por individuos arrogantes carentes de virtud, cuyo objetivo es, precisamente, alcanzarla.¹¹⁰ En ambos casos se advierte que existen condiciones de mayor amplitud que lo contingente, el contexto dentro del cual los individuos se diferencian como superiores o inferiores. Los atenienses están notablemente influidos por el ambiente para diferenciarse de los tebanos, quienes no escapan a esta situación. La combinación de factores geográficos, climáticos y psicológicos (gustos y conductas) pueden, asimismo, constituir las condiciones prefiguradas por el destino de cada individuo: la “cadena” entre el intelecto y la acción, “teoría” y “praxis”, está condicionada por la naturaleza, pero no por ello es imposible de vencer. La educación, bien espiritual reservado a las clases altas y a los grupos dominantes de la sociedad antigua, puede proveer los elementos que guían hacia el logro de la virtud; a partir de ello, se deduce que, de una u otra manera, la élite tendría mayores posibilidades de ser “libres” que el resto de la sociedad.

El pensamiento estoico es *despolitizado* y, al mismo tiempo, *despolitizador*. Sus puntos más altos de influencia se alcanzaron a partir de la crisis de la *polis*, el auge de las monarquías helenísticas, y el principado romano que reorganizó el estado tras la crisis de la República. Al situar los aspectos fundamentales de la realidad *fuera* de ella, los estoicos proporcionaron una justificación y un impulso para el paulatino transmundanalismo que se estaba gestando en las sociedades clásicas. Uno de los aspectos de mayor impacto de su

¹⁰⁹ Cicerón, *Sobre el Destino*, 7-8

¹¹⁰ *Noches Áticas*, 7.2.6 ff

pensamiento es la concepción de una especie de “comunidad universal”, dentro de la cual todos los hombres son hijos de “Dios” (no es la deidad judeocristiana, aún). Al ser una filosofía inserta en un contexto donde la cultura griega se transforma en cultura *universal*, los estoicos cesaron de pensar en la comunidad de ciudadanos autónoma y clásica, para pensar en la *cosmópolis*. Pocos pasajes son tan elocuentes en este sentido, como aquel donde Epicteto señala que las “nacionalidades” pueden olvidarse, puesto que “eres un ciudadano del mundo” (1.9.1). Dios produjo seres racionales, que viven en comunidad con él. Pero, ¿qué sucede con los esclavos al interior de este esquema? Epicteto se dirige a los amos: “¿No recuerdan quiénes son, y sobre todo a quién gobiernan, que ellos son parientes, hermanos por naturaleza, los vástagos de Zeus?”.¹¹¹

La relación “natural” entre los miembros de la especie humana se inicia al interior de la familia, para abarcar a la sociedad y luego a toda la humanidad. Hierocles, citado por Estobeo, propone un “modelo” donde distintos círculos concéntricos describen la “jerarquía” de la *oikeiosis* atendiendo el criterio del “respeto” del cual cada miembro de ellos dispone, comenzando con la mente individual, pasando a la familia inmediata, la parentela extendida, los compañeros de tribu, los otros ciudadanos, los habitantes de los campos fronterizos y la raza humana finalmente.¹¹² Toda jerarquía, sin embargo, debe ser reconocida, pese a la “igualdad natural” entre los hombres. Marco Aurelio, el emperador estoico (161-180 d.C.), asegura que el gobierno de superiores sobre inferiores es natural y que ha sido diseñado por la inteligencia del universo:

La inteligencia del universo es social. Por consiguiente ha creado las cosas inferiores por el bien de las superiores, y ha ajustado a los superiores entre ellos. Han visto cómo ha subordinado, coordinado y asignado a todo su porción adecuada, y ha establecido la concordia entre las mejores cosas.¹¹³

Pese a que la sustancia del argumento de Marco Aurelio radica en la naturaleza, no es la *misma* naturaleza que la de Aristóteles. Aquella se trataba de una raíz metafísica que justificaba la existencia de relaciones naturales de subordinación, entre las que se

¹¹¹ 1.13. Peter Garnsey recuerda que los estoicos medios y tardíos desarrollaron el concepto de *oikeiosis*, una especie de “afinidad natural” entre todos los hombres, la cual se extendía desde la familia inmediata hasta el resto de la humanidad. *Op. cit.*, p. 143

¹¹² *Eclogai*, 4.671-3.11

¹¹³ *Meditaciones*, 5.30

encontraba el binomio amo-esclavo. Para el estoico, en cambio, la subordinación es una facultad necesaria al interior de la sociedad, sin emplear en ningún momento el ejemplo entre amo y esclavo como relación ideal en este sentido: se trata de una subordinación “genérica”, fundamental y necesaria.

El pensamiento estoico en torno a la esclavitud, entonces, puede resumirse en los siguientes términos:

- 1) La esclavitud legal es externa, escapa al control individual y no requiere mayor atención.
- 2) La esclavitud, al ser una condición moral del alma, en dicha dimensión, sí se encuentra bajo el control individual.
- 3) El hombre sabio y bueno (virtuoso) es libre e independiente, mientras que todo aquel que se presente como inferior o malvado, es inferior y esclavo.
- 4) Los sabios son, realmente, una minoría, transformando, de acuerdo a los anteriores puntos, al resto de la humanidad en esclavos. La esclavitud es, por lo tanto, una condición moral.¹¹⁴

Adicionalmente, algunos aspectos del pensamiento estoico contribuyeron al fortalecimiento de las jerarquías sociales, aunque, posiblemente, ello no parezca sorprendente si se toma en cuenta la *despolitización* inherente a la filosofía estoica. Hipólito, un apologista cristiano del siglo III d.C., recogió las palabras de Zenón y Crisipo en torno a las implicancias del destino forzoso de los hombres:

Ellos también afirmaron que todo ha sido destinado, junto con el consiguiente modelo. Cuando un perro se encuentra atado a una carretilla, si quiere continuar entonces la empuja, haciendo que su acto espontáneo coincida con la necesidad, pero si no quiere continuar, entonces en cualquier caso se le obliga. Así también sucede con los hombres: incluso cuando no lo quieran, de todas formas se le obliga a continuar de acuerdo a lo que se les ha destinado.¹¹⁵

¹¹⁴ Garnsey, Peter, *Op. cit.*, p. 133

¹¹⁵ *Refutación a los herejes*, 1.21

La analogía de Hipólito constituye uno de los argumentos basados en las fuentes clásicas para el establecimiento de la doctrina cristiana, unos cuatro siglos tras la muerte de Zenón y Crisipo, que se harán cada vez más frecuentes al interior de la intelectualidad de la sociedad grecorromana del Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía. El empleo de los estoicos, no obstante, no debe bloquear una de las evidentes consecuencias de su pensamiento, esto es, el traslado sostenido del foco de atención desde las reivindicaciones de derechos político-jurídicos por parte de los ciudadanos hacia el estado, hasta la aceptación de un orden natural en donde la fortuna, el destino y la moral condicionan las relaciones entre los individuos y las sociedades.

d) San Pablo: la igualdad universal

El mensaje de San Pablo, el cual conocemos a través de sus epístolas, posee un carácter *universal*, es decir, no distingue diferencias sociales ni étnicas, todo visto en el contexto del mundo Mediterráneo grecorromano antiguo. Considerando la historia de Jacob y Esaú, San Pablo no solo admite sus diferencias respecto a su condición de libre y esclavo, sino que también la justifica aludiendo a la naturaleza creadora e inmortal de Dios, lo cual explica el total dominio de su voluntad sobre los hombres.¹¹⁶ Más aún, puede pensarse que Pablo presenta el caso de Jacob y Esaú como una alegoría: Dios, a través de Cristo, ha expresado su voluntad de que los cristianos desplacen a los judíos como su pueblo elegido, sin que por ello los últimos dejen de ser sus hijos.¹¹⁷

Tal y como los estoicos, el interés de Pablo no se halla en el mundo de las categorías sociales, sino en el mundo espiritual, en donde todos son hijos de Dios y han sido redimidos de sus pecados, cualidades de un alma “esclava”, a través del sacrificio de Cristo. Ahora bien, una de las diferencias fundamentales entre Pablo y los estoicos es su discurso interventor de la realidad, el cual tenía como finalidad la reafirmación de las jerarquías sociales y de la situación social de los individuos realzando el valor de la servidumbre:

¹¹⁶ *Romanos*, 9:1-24

¹¹⁷ Garnsey, Peter, *Op. cit.*, pp. 175-176

Que cada uno, pues, permanezca en la situación en que estaba cuando fue llamado. ¿La llamada de Dios te alcanzó siendo esclavo? No te preocupes. Pero si puedes conseguir la libertad, no dejes pasar esa oportunidad. El que recibió la llamada del Señor siendo esclavo es un cooperador libre del Señor. Y el que fue llamado siendo libre se hace esclavo de Cristo. Ustedes han sido comprados a un precio muy alto; no se hagan esclavos de otros hombres.¹¹⁸

Cristo, como realidad metafísica, revierte las jerarquías, relaciones de poder y subordinación del mundo terrenal en un plano transmundano: el que recibe la llamada de Cristo bajo la condición de la esclavitud es en realidad libre de espíritu, mientras que quien la recibe en la condición opuesta se transforma en un esclavo de Cristo. En ambos casos, la situación social es irrelevante. La metáfora de la compra de un esclavo, y el precio involucrado, hace referencia al sacrificio del Mesías en la cruz. Es posible observar, por consiguiente, que el apelativo a “permanecer en la situación en que estaban cuando fueron llamados”, estimula la adaptación y aceptación de las jerarquías y la situación social de los individuos. Esta idea es confirmada por las palabras de Pablo, quien en su carta a los Colosenses¹¹⁹ insta a los esclavos a ser “buenos esclavos”:

Siervos, obedezcan en todo a sus amos de la tierra; no sólo en presencia del patrón o para ganar en consideración, sino con sinceridad, porque tienen presente al Señor. Cualquier trabajo que hagan, háganlo de buena gana, pensando en que trabajan para el Señor y no para los hombres. Bien saben que el Señor los recompensará dándoles la herencia prometida. Su señor es Cristo y están a su servicio.¹²⁰

Idea que se puede encontrar nuevamente en la carta a los Efesios:

Siervos, obedezcan a sus patrones de este mundo con respeto y responsabilidad, con corazón sincero, como quien obedece a Cristo. No se fijen en si son vigilados o si ganarán consideración, pues ustedes son siervos de Cristo que hacen con gusto la voluntad de Dios. Hagan su trabajo con empeño, por el Señor y no por los hombres, sabiendo que el Señor retribuirá a cada uno según el bien que haya hecho, sea siervo o sea libre.¹²¹

¹¹⁸ 1-Corintios, 9:20-23

¹¹⁹ Cabe considerar que se ha demostrado que las epístolas a los Colosenses, Timoteo, Efesios, Segunda a los Tesalonicenses y Tito, serían “deteropaulinas”, es decir, cartas que no son de la autoría de Pablo, sino de sus seguidores o adeptos a su teología. Debo la precisión de este aspecto a Patricio Moya.

¹²⁰ Colosenses, 3: 20-24

¹²¹ Efesios, 6:5-8

El servicio a los amos terrenales, conlleva la recompensa de la vida eterna luego de la muerte. Además, no solo se trata de servir, sino de servir con agrado, dedicación y sinceridad, puesto que toda labor realizada a favor del amo es una labor dedicada a Cristo. Tal y como lo haría un amo con sus esclavos, la divinidad recompensaría a todos quienes cumplieren con las condiciones de su servicio terrenal, y castigará con la negación de la vida eterna a quienes no cumplan ni atiendan al llamado de Cristo. Se trata de una de las lógicas de la relación amo-esclavo, la recompensa y el castigo como parámetros del control comportamental del sirviente.

Por otra parte, Pablo afirma que el mensaje de Cristo es universal (*catholos*). Tangente a uno de los puntos más relevantes de la filosofía estoica, la afirmación de que todos los hombres son hijos de la naturaleza y nacen libres, el apóstol asegura que en Cristo no existen distinciones de etnia y condición social, puesto que todos son hijos del orden que Él ha creado. Aún así, a ello debe agregarse el elemento escatológico del pensamiento cristiano, el cual limita el campo de acción de la moral social a un plazo definido por el fin del tiempo. Los pasajes que mejor definen el universalismo del mensaje de Cristo nos hablan de las antinomias y condiciones sociales más características de la sociedad antigua, y de la contradicción religiosa más problemática al interior del cristianismo:

Ya no hay diferencia entre judío y griego, entre esclavo y hombre libre; no se hace diferencia entre hombre y mujer, pues todos ustedes son uno solo en Cristo Jesús.¹²²

Hemos sido bautizados en el único Espíritu para que formáramos un solo cuerpo, ya fuéramos judíos o griegos, esclavos o libres. Y todos hemos bebido del único Espíritu.¹²³

Aquí no se hace distinción entre judío y griego, pueblo circuncidado y pueblo pagano; ya no hay extranjero, bárbaro, esclavo y hombre libre, sino que Cristo es todo en todos.¹²⁴

Origen y realidad metafísica, Cristo constituye una entidad en la cual todas las estructuras de la sociedad dejan de funcionar. La analogía con la edad de oro es tentadora, aunque tampoco describe acertadamente el logro del cristianismo como invención

¹²² *Galatas*, 4:28

¹²³ *1-Corintios*, 12:13

¹²⁴ *Colosenses*, 3:11

filosófico-religiosa. Más bien, el aspecto central del pensamiento paulino es la liberación de la esclavitud al pecado de la humanidad, emancipación que no toma en cuenta las diferencias terrenales, efectuada a través de Cristo, en un plano transmundano que acontece *a partir* de la sociedad terrenal; las “buenas” obras de amos y esclavos se verán recompensadas en la vida eterna, si cumplen con las labores asignadas a su posición social específica. “Nuestra vocación – afirma Pablo – es la libertad. No hablo de esa libertad que encubre los deseos de la carne, sino del amor por el que nos hacemos esclavos unos de otros”.¹²⁵ Queda claro, entonces, que en el pensamiento paulino las principales categorías sociales experimentan los “reveses” que los estoicos le atribuían a la fortuna.

De forma similar al estoicismo, la filosofía de Pablo es *despolitizada*. Él mismo era un ciudadano romano de la ciudad de Antioquía, situación social que en la primera mitad del siglo I d.C. no era un privilegio detentado por la mayor parte de la población libre de las provincias orientales del imperio. En un célebre pasaje de los *Hechos de los apóstoles*, se relata el apresamiento de Pablo luego del alboroto causado por sus palabras, demostrando su intención de expandir el mensaje hacia los paganos. El oficial romano encargado, decidió azotarlo, con el objetivo de hacerle confesar el motivo por el cual se había originado el alboroto:

Pero cuando quisieron quitarle la ropa, Pablo preguntó al oficial que estaba allí presente: «¿Es conforme a la ley azotar a un ciudadano romano sin haberlo antes juzgado?». Al oír esto, el oficial fue donde el comandante y le dijo: «¡Qué ibas a hacer! Ese hombre es un ciudadano romano». El comandante vino y le preguntó: «Dime, ¿eres ciudadano romano?» «Sí», respondió Pablo. El comandante comentó: «A mi me costó mucho dinero hacerme ciudadano romano». Pablo le contestó: «Yo lo soy por nacimiento».¹²⁶

Ante la posibilidad de ser tratado como un esclavo legal, Pablo rápidamente se ciñó a la justicia terrenal, apelando a su privilegio jurídico por nacimiento, la ciudadanía romana. Evidentemente, Pablo se habría visto en la obligación de sacar a relucir la *tria nomina* de los ciudadanos, evitando de esa forma un trato injusto de acuerdo a su condición social. ¿Es este pasaje representativo del pensamiento paulino desplegado hasta el momento? La respuesta es afirmativa. Pese a que una actitud servil, la mansedumbre y la

¹²⁵ *Galatas*, 5:13

¹²⁶ *Hechos de los apóstoles*, 22:25-29

conformidad son elementos fundamentales en el comportamiento “libre” de un cristiano, Pablo no incurre en ninguna contradicción al aceptar y asumir su propia condición social y los privilegios asociados a la misma; de esta forma “aceptaba” la situación en la cual se encontraba cuando fue llamado por Cristo. No obstante, el privilegio de Pablo no es *político* en el sentido clásico del concepto, sino que se trata más bien de un privilegio jurídico, mediante el cual, antes de ser castigado o sometido al método de confesión bajo tortura normalmente aplicado a los esclavos legales, tenía el derecho de ser juzgado a través de un proceso regular.

La apelación de Pablo a sus derechos jurídicos de nacimiento y la eventual consecuencia y logicidad interna de teoría y praxis en su comportamiento social, son la mejor expresión de la *despolitización* de la sociedad que retrata el apóstol de Antioquía en sus cartas, y en el acontecer de su vida relatado por el autor de los *Hechos*. Pablo, como hicieron los estoicos, traslada el foco de su filosofía desde lo terrenal a lo transmudanal, justificando la estructura del orden social a partir de la voluntad de Dios, como condición para la liberación de la esclavitud del cuerpo llevada a cabo por Cristo. Más aún, refuerza las jerarquías sociales de una sociedad que se encontraba en un proceso de profundas transformaciones estructurales, marcadas por la imposición de una monarquía universal, cuyos valores religiosos y morales apuntaban en una dirección similar al mensaje paulino: evitar los conflictos, mantener el orden y someterse a Roma constituían los puntales de la nueva mentalidad imperial. Paulatinamente, la vieja libertad política de las *poléis* griegas se transformó en un recuerdo, y una fuente metafórica y conceptual para describir la condición moral del alma, la cual también se debatía entre libertad y esclavitud, aunque en un contexto totalmente distinto. El pensamiento paulino describía, probablemente, la *única* posibilidad de liberación en un mundo donde *todos*, potencial y metafóricamente, eran esclavos.

VII - Conclusión

En síntesis, es imposible disociar la realidad político-social del pensamiento filosófico revisado en el presente trabajo. Tanto Platón como Aristóteles se refirieron a la esclavitud como una de las realidades indiscutibles de la comunidad política, aunque el

estagirita es el único ejemplo de teorización exclusiva en torno al tema, puesto que extrajo el concepto e intentó definir sus componentes. Aún así, *su* esclavitud es un tipo ideal, que no describe el funcionamiento más probable de la institución al interior de la sociedad griega. Su aspecto más controversial, y perjudicial para las relaciones sociales e interculturales del mundo moderno producto de la autoridad moral e intelectual de los clásicos, es sin duda la concepción de un grupo completo de individuos como “esclavos por naturaleza”, creando automáticamente un orden auto-justificado y natural donde el *zoon politikon*, es decir, todo griego, pasaba a ocupar el lugar del amo mientras que el bárbaro, el extranjero, el puesto del esclavo. Esto fue refutado, no obstante, por los “oponentes de Aristóteles”, presumiblemente sofistas, quienes sostenían que la esclavitud es anti-natural y se trata, más bien, de una institución convencional. Conocemos dicha posición por los pasajes de las tragedias de Eurípides, algunos fragmentos de los discursos forenses del siglo IV a.C., y, paradójicamente, por las palabras del mismo Aristóteles, quien aceptó que una pequeña “fisura” de su tesis consistía en la posibilidad de que individuos nacidos “naturalmente libres” fuesen esclavizados mediante una “guerra injusta”. Puede aceptarse, sin embargo, que lo sistematizado con dificultad por Aristóteles constituía la opinión común de los griegos de época clásica, cuya experiencia habitual frente a la esclavitud se encontraba asociada al elemento extranjero.

Al interior de los estoicos, su (probablemente) deliberada ignorancia de Aristóteles resulta desconcertante para los especialistas modernos. La despolitización en curso a partir del siglo IV a.C. en el mundo griego, que desembocó en la imposición paulatina de monarquías hereditarias durante la época helenística, es el marco histórico para el dominio intelectual del estoicismo en lo referente a las actitudes frente a la realidad social. De ser la antítesis del ciudadano libre, el esclavo se transformó en un individuo inferior, carente de virtud, poseído por sus pasiones y apetitos, mientras que su opuesto, el libre, “evoluciona” hacia la figura del hombre sabio y virtuoso, tipo ideal de los cuales existían verdaderamente pocos. El mundo pequeño y autónomo de la *polis*, cuyos miembros eran individuos políticos, se transformó en un mundo enorme y multidimensional, abarcando a toda la humanidad, en donde el dualismo antropológico de Platón se apoderó de las actitudes de las sociedades helenizadas: ahora, existían almas, con diversas condiciones morales, que determinaban su *verdadera* situación de libres o esclavos; el mundo externo y terrenal, con

sus jerarquías y valores, conformaba una dimensión en donde dichas cualidades eran raramente visibles y distinguibles, puesto que un esclavo podía tener un alma libre, mientras que un libre podía tener un alma esclava.

En resumen, es posible apreciar cómo la realidad, y el lenguaje, de la esclavitud a partir de su *funcionamiento* conceptual e histórico configuró un punto de referencia irremplazable en la formación de la sociedad política, al punto que cuando ésta entró en crisis, las valoraciones y conceptos relativos a la institución también mutaron significativamente: la esclavitud, por lo tanto, es un *elemento estructural* de la sociedad clásica de la Antigüedad, especialmente en los territorios donde el *status* ciudadano adquirió un papel de primera relevancia: la Atenas de Época Clásica, y la Italia romana de los siglos III a.C. – III d.C. Si el sujeto clave, protagonista, de la Antigüedad clásica, especialmente en la Atenas clásica, es el ciudadano, entonces su antinomia, el esclavo, permitió su existencia y evolución a través del periodo. La igualdad paulina le habría parecido escandalosa a un ateniense del siglo V a.C.: el cambio de mentalidad en gestación de Época Imperial continuó evolucionando hasta la crisis final del mundo antiguo, y la desaparición del límite entre libertad y esclavitud es uno de sus principales factores.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes y Documentos

Fue empleado el *sourcebook* de T.E.J. Wiedemann *Greek and Roman slavery*, Routledge, USA, 1981. Las fuentes consultadas y estudiadas de tal recopilación fueron las siguientes:

- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*
- Aristóteles, Escoliasta de, *Fragmentos*
- Ateneo, *El banquete de los doctos*
- Cicerón, *De officiis; Sobre el destino; Noches Áticas*
- Demóstenes, *Pro Formio*
- Diógenes Laercio, *Vida de los filósofos ilustres*
- Estobeo, *Eclogai; Florilegium*
- Eurípides, *Las Troyanas; Hecuba; Helena*
- *Hechos de los apóstoles*
- Hipólito, *Refutación a los herejes*
- Juliano, *Código*
- Homero, *La Odisea*
- Marco Aurelio, *Meditaciones*
- Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*
- Heródoto, *Historias*
- Pablo (San), *Romanos; Corintios; Efesios; Gálatas; Colosenses*
- Platón, *Las Leyes*

De las ediciones Gredos, se emplearon:

- Aristóteles, *La Política*, Gredos, Madrid, 1988
- Platón, *La República*, Gredos, Madrid, 1996

Obras y fuentes secundarias

Boardman, John et al, *Historia Oxford del mundo clásico, vol. 1 Grecia*, Alianza, Madrid, 1986

Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011

Cartledge, Paul, "The Helots: a contemporary review". En Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011, pp. 74-91

Finley, Moses, *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Crítica, Barcelona, 1980;

Finley, Moses, *La Grecia Antigua. Economía y Sociedad*, Crítica Barcelona, 1984

Finley, Moses, *La economía de la antigüedad*, FCE, México, 2003

Finley, Moses, *El Mundo de Odiseo*, FCE, México, 1978

Finley, Moses, *Estudios sobre historia antigua*, Akal, Madrid, 1981

Finley, Moses, *El nacimiento de la política*, Crítica, Barcelona, 1986

Finley, Moses, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1979

Fox, Robin Lane, *El mundo clásico. La epopeya de Grecia y Roma*, Crítica, Barcelona, 2007

Garnsey, Peter, *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*, Cambridge University Press, London, 1996

Hopkins, Keith, *Conquistadores y esclavos*, Península, Barcelona, 1981

Hunt, Peter, "Slaves in Greek literary culture". En Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011, pp. 22-48

Patterson, Orlando, *Slavery and social death*, Harvard, USA, 1982

Rihll, T.E., "Classical Athens". En Bradley, Keith & Cartledge, Paul, eds., *The Cambridge World History of Slavery*, Cambridge University Press, London, 2011, pp. 48-74

Vidal-Naquet, Jean Pierre, et al, *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 1979;

Vidal-Naquet, Jean Pierre, *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego*, Península, Barcelona, 1983

Wiedemann, T.E.J., *Greek and Roman Slavery*, Routledge, New York, USA, 1981; *Slavery*, New Surveys in the Classics, núm. 19, Oxford Clarendon Press, UK, 1987