

LA VÍA ANTIGUA Y LA MODERNA PARA JUSTIFICAR LO PEOR. LOS ARGUMENTOS DE ARISTÓTELES Y DE HOBBS SOBRE LA ESCLAVITUD

JULIÁN ZÍCARI
UBA-UNDAV-Conicet

RESUMEN: El trabajo apunta a presentar los argumentos de Aristóteles y de Hobbes para justificar la esclavitud. Así, por un lado, se mostrará que Aristóteles intenta defender tal institución bajo argumentos de premisas naturalistas, aunque incongruentes con sus propios fundamentos filosóficos. Por el otro, se señalará que los argumentos de Hobbes apelan a la libertad y el consentimiento, llegando a establecer dos tipos de esclavitud, una de tipo voluntario y otra que no lo es. En consecuencia, con el contraste argumental de ambos autores se podrá ver la vía moderna y la antigua para justificar el esclavismo.

PALABRAS CLAVES: Hobbes; Aristóteles; esclavitud; política.

The ancient way and the modern way to justify the worst. The arguments of Aristotle and Hobbes on slavery

ABSTRACT: The work aims to present the arguments of Aristotle and Hobbes to justify slavery. So, on the one hand, I have seen that Aristotle tries to defend it on natural principles, although incongruent with his own philosophical foundations. On the other hand, we will refer to the arguments of Hobbes, with bass in freedom and consent, getting to establish two types of slavery: a type of volunteer and other that is not. Consequently, with the argumentation contrast of both authors we can see the modern and ancient way to justify slavery

KEY WORDS: Hobbes; Aristotle; Slavery; Politics.

1. INTRODUCCIÓN. ESCLAVITUD E IGUALDAD: EL PARADIGMA MODERNO VERSUS EL ANTIGUO

En la Inglaterra de 1651, como sabemos, fue publicado el *Leviatán* de Thomas Hobbes. Sin embargo, cien años antes de eso, en la Europa continental, más precisamente en la ciudad de Valladolid (España), se produjo el histórico debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas, el cual versó sobre si el sojuzgamiento de los pueblos originarios de América por parte de España era legítimo o no. Si bien De las Casas hizo un denodado esfuerzo por defender las garantías y libertades de los «naturales» del nuevo continente —y de hecho, es considerado hoy en día por eso como un pionero en la defensa de los derechos humanos—, la posición de Sepúlveda igualmente tuvo mucho peso, al punto que fue difícil dictaminar por los contemporáneos quién «ganó» aquella disputa. La solidez de la argumentación de Sepúlveda tuvo momentos fuertes porque basó una buena parte de su razonamiento en Aristóteles para decir que los pobladores americanos eran inferiores por naturaleza, por lo tanto debían ser dominados y guiados —aún bajo métodos violentos— para obedecer a los europeos, que eran naturalmente superiores.

Este histórico debate, sus argumentos y sus consecuencias son importantes de considerar por dos motivos. Por un lado, porque es un caso que ilustra muy bien el importante lugar que ha tenido el pensamiento de Aristóteles en la tradición occidental, al ser considerado una referencia central aún en aquellos puntos que hoy en día son considerados como lamentables. Dado que en su genio anidan muchos aspectos reprobables para nuestra mirada actual, entre los que figura —siendo quizás uno de los más cuestionables— la justificación de la esclavitud. Por otro lado, porque se suele considerar que la verdadera ruptura moderna de la política con el paradigma antiguo de base aristotélica comienza con Hobbes. Así, según la mirada académica predominante, este sería un gran icono del paradigma de la modernidad, en el que la libertad y la igualdad serían los presupuestos centrales. Por ello el quiebre entre Aristóteles y Hobbes, así como los disimiles paradigmas políticos que encararían, sería muy grande. Por ejemplo, se ha dicho: «El contraste con Aristóteles tiene su razón última en la concepción de Hobbes respecto del lugar del hombre en el universo, la cual es diametralmente opuesta a la de Aristóteles» (Strauss, 2007: 62-63); «Hobbes ha adoptado la matriz del paradigma aristotélico pero le cambió radicalmente su contenido [...] la adopción de Hobbes [de ello fue] [...] un nuevo y radical cambio del paradigma político» (Spragens, 1973: 210); «Hobbes eligió a sus propios antagonistas. El más ilustre de todos fue, sin duda, Aristóteles» (Hernández, 2002: 12); «los conceptos fundamentales de Hobbes [...] se han desarrollado [...] a través de una continua controversia con los conceptos fundamentales de la filosofía práctica de Aristóteles» (Wolf, 1970: 39); «La crítica que Hobbes plantea a Aristóteles acaba siendo en el fondo la contraposición de dos sistemas políticos totalmente distintos que chocan entre sí debido a múltiples incompatibilidades» (Jiménez Castaño, 2013: 78). Como vemos, parece haber un alto consenso con respecto a los quiebres entre los modelos políticos de la antigüedad y la modernidad, encarnadas uno por Aristóteles y otro por Hobbes.

Sin embargo, este trabajo buscará señalar un punto que muchas veces parece dejarse de lado. El cual tiene que ver con que si Aristóteles suele ser identificado como el más importante exponente teórico a la hora de justificar la esclavitud, la ruptura de Hobbes en este caso no es total sino de alguna manera ambigua. Puesto que, por un lado, el de Malmesbury no va a condenar la esclavitud sino que también la va a justificar, algo que queda casi siempre olvidado. Pero por otro, porque su fundamentación no va a seguir el esquema clásico aristotélico sino uno bastante diferente, basado en la libertad y el consentimiento, lo cual podría ser asimilado a las premisas políticas típicas de la modernidad. Por lo cual, al señalar los diferentes esquemas conceptuales de nuestros autores, se podrá ilustrar mejor las formas de justificar una condenable institución como la esclavitud bajo dos miradas distintas, permitiéndonos reconsiderar entonces la clásica oposición que suele trazarse entre Hobbes y Aristóteles.

En función de estos objetivos, este escrito se estructura de la siguiente forma. Primero, buscará desarrollar los distintos argumentos presentados por

Aristóteles con vistas a la esclavitud, para luego evaluarlos. En una segunda sección se presentará la justificación hobbesiana sobre el tema. Finalmente, se cerrará el trabajo con algunas conclusiones al respecto.

2. ARISTÓTELES Y LA JUSTIFICACIÓN DE LA ESCLAVITUD: EL PARADIGMA NATURAL ANTIGUO

Como se señaló, Aristóteles es mundialmente conocido por ser el gran filósofo que avaló la esclavitud y las desigualdades por naturaleza. La palabra griega para persona libre es *eleutheros* y en la época de Aristóteles significaba primordialmente lo opuesto a la palabra esclavo (*doulos*). Sin tener ello un sentido universal, indefinible, ético o metafísico del concepto de libertad como el actual, que se utiliza para todo, como puede ser el arte, la poesía y la filosofía (Jaeger, 1992: 443), sino que era un concepto esencialmente jurídico-legal. Porque libre era quien no era propiedad de otra persona. Esta es la definición exacta de lo planteado en algún momento por Aristóteles: «el hombre que por naturaleza no pertenece a sí mismo sino a otro, ése es por naturaleza esclavo [...] aun siendo hombre es una posesión» (*Pol* 1254a 16). También justificaría esto diciendo «pues lo propio del hombre libre es no vivir para otro» (*Ret* 1367a 32), llegando a la conclusión que el esclavo es «una propiedad con alma» (*Pol* 1253b 32).

La importancia de la esclavitud para la existencia de la polis clásica era vital, por lo que Aristóteles no podía dedicar un tratado a la vida de la ciudad eludiendo el tema. Según los cálculos de Dekonski y Berguer (1966: 132) la población del Ática era de unos 21.000 ciudadanos atenienses, 10.000 metecos y 400.000 esclavos¹. En su propio testamento el estagirita habla varias veces sobre el tema: dice que su hija Herpilis escoja tres sirvientes cuando se casara, además de los dos que ya la acompañan; le otorga la libertad a Ambracis, dinero y la posibilidad de continuar con la mujer con la que estaba; a Tale le deja estar también con la mujer con la que estaba (y «que se compró él»), junto a dinero y a otra muchacha; a Simón además de dinero, manda a que se le dé específicamente para que se compre un sirviente, mientras que Ticón, Filón y Olímpio obtendrán la libertad cuando se case su hija, aclarando «Ninguno de los sirvientes que me cuidaron será vendido, sino que seguirán siendo empleados; y cuando lleguen a la edad adecuada, obtendrán su libertad, si la merecen» (dicho testamento es reproducido en *Diógenes Laercio* V.1.7). Es decir, hasta en su lecho de muerte Aristóteles debía pensar en el tema, junto a cómo resolver las cuestiones domésticas y patrimoniales, de las cuales la esclavitud era inseparable de todas ellas.

¹ Finley cuestiona estos números y ofrece un cálculo mucho más conservador señalando que, a fines del siglo V a.c. en Atenas, como 60.000 la cantidad aproximada de esclavos (1982: 101). A su vez, en otra obra, dirá que la proporción entre esclavos y libres era de uno a cuatro (FINLEY, 1984: 135).

En la polis además existía un debate filosófico, ético y político importante con respecto a este asunto. Como lo reconoce el mismo estagirita sobre la esclavitud «algunos son de un parecer, otros de otro, aún entre los sabios existe esta discusión» (*Pol* 1255a 11-12). El punto central de la cuestión parece ser si la esclavitud es por convención o fruto de la naturaleza. Aristóteles conoce perfectamente las posiciones críticas del orador Alcidas de Elea, del filósofo Metrodoro y del poeta Filemón, e incluso las anuncia aunque sin nombrarlos: «Otros creen que la potestad del amo es antinatural (porque es por convención que uno es esclavo y otro libre, pero por naturaleza en nada difieren), en razón de ello [dicha potestad] tampoco es justa [según ellos]: en efecto, se ejerce sólo por la fuerza» (*Pol* 1253b 23). La posición de Aristóteles con respecto a este debate por momentos parece ser intermedia, dado que si bien el grueso de su posición es defender el naturalismo (diciendo «es necesario que admitan que algunos son esclavos en todas partes, y otros en ninguna») (*Pol* 1255a 33), a veces admite ciertos matices: señala que algunos «estiman que, así como de un hombre sólo nace un hombre y de los animales sólo un animal, así también de los buenos nace un bueno. Y eso quiere hacer a menudo la naturaleza, pero sin embargo no siempre lo logra» (*Pol* 1255b 1-4), concluyendo: «Es evidente, entonces, que esta discusión tiene su razón de ser y que no siempre algunos son esclavos por naturaleza» por lo que solo a veces «se da esta distinción: a uno le conviene ser esclavo y a otro ser amo» (*Pol* 1255b 4-6). Con todo, la posición básica por parte de Aristóteles será proveer argumentos para defender el naturalismo esclavista. Las motivaciones detrás de esto, según los distintos autores, podrían ser de tres tipos.

La primera de ellas, quizás la más conocida, tiene que ver con que Aristóteles era un aristócrata encumbrado en los sectores más altos y acomodados de la sociedad griega, y era un educador de la elite. De hecho, fue el tutor nada menos que de Alejandro Magno, príncipe heredero del Imperio Macedónico. Por ende sus planteos y enseñanzas no serían otra cosa más que el estratagema de los sectores dominantes para justificar la explotación económica de los esclavos, embellecida con argumentos ligados a la naturaleza y la virtud². Por ello el estagirita buscaría dar una justificación moral de la esclavitud, de su explotación y recurre permanentemente a la idea de esclavizar extranjeros (llamados la mayoría de las veces «éthne» o directamente bárbaros) para someterlos a tareas de trabajo forzado: «en cuanto a los agricultores, la mejor solución, si se debe hacer respondiendo a nuestros deseos, es que sean los esclavos, pero que ni sean todos de la misma tribu [extranjera] ni de espíritu fogoso (pues así serán útiles en el trabajo y seguros en cuanto a que no intentarán sublevarse), y la segunda solución es que sean periecos de raza bárbara y de una naturaleza semejante a los esclavos citados» (*Pol* 1330a 25-30); «es forzoso que en las ciudades haya un gran número de esclavos, metecos y extranjeros» (*Pol* 1326a

² Un escueto debate al interior de la tradición marxista sobre esta posición está reconstruido en REQUEMA (2015).

19). Otra posición se liga a introducir el naturalismo teleológico, por momentos omniabarcante del pensamiento del estagirita, también en este tema. Por ejemplo, Smith (1991: 151) señala que Aristóteles no espera que alguien pudiera pensar que los animales no están para ser utilizados por los hombres en su beneficio: existe una jerarquía y un orden en el mundo sublunar dado por la naturaleza, en la cual la humanidad está en la cima, y así, ciertos humanos en el pináculo absoluto de ese orden (*EN* 1141a 36-1141b 2). El propio Aristóteles justifica dicho dominio político del hombre con respecto a los demás seres y a la naturaleza en general: «parece claro que tenemos que suponer que, cuando los animales han alcanzado su desarrollo, las plantas existen para los animales y los animales para los hombres, los domésticos para su servicio y alimentación, y los silvestres, si no todos, al menos la mayor partes de ellos, para su alimentación y otras ayudas, para que les provean vestido y otros instrumentos [...] si la naturaleza jamás hace nada incompleto ni en vano, es forzoso que haya producido todas estas mismas cosas en vista del género humano» (*Pol* 1256b 16-23). En tercer lugar, y por último, During (1990) menciona el caso de la ciudad de Tebas, la cual luego de ser destruida por Alejandro, todos sus sobrevivientes fueron vendidos como esclavos. Esto debe ser un punto a tener en cuenta en la visión naturalista de la esclavitud: Aristóteles debía asegurarse de que los griegos nunca pudieran ser sometidos como esclavos y debía entonces justificar por qué naturalmente no podían serlo. Para lo cual presentará cuatro tipos de argumentos.

El primer tipo será justificar la esclavitud natural en pos de atributos corporales. Así dirá: «quienes difieren entre sí tanto cuanto el alma difiere del cuerpo y el hombre del animal (y tal es la condición de aquellos cuya función es el uso del cuerpo y esto es lo mejor que pueden dar de sí), ellos son esclavos por naturaleza y lo mejor para ellos es someterse» (*Pol* 1254b 16-20). La diferencia parece ser muy clara en términos corporales, lo que es acorde a las funciones que la naturaleza otorga como metas a los hombres según el tipo de corporalidad que posean. Como lo explica Aristóteles «El propósito de la naturaleza es entonces hacer que sean diferentes los cuerpos de los libres y de los esclavos; los de éstos, fuertes para las tareas necesarias; los de aquéllos, erguidos e inservibles para esas ocupaciones, pero útiles para la vida política» (*Pol* 1254b 28-32). Ya desde el momento en que se nace se marcan las diferencias: «la naturaleza dota a los hombres de cualidades diferentes, y difieren en seguida ya desde su nacimiento» (*EE* 1247a 11). Con este tipo de lógica, el estagirita varias veces intentará trazar una analogía entre la corporalidad y función de los esclavos con respecto al uso que se da a los animales, dado que «ambos, tanto esclavos como animales domésticos, con su cuerpo prestan ayuda para la satisfacción de las necesidades de la vida» (*Pol* 1254b 25-26); «los demás animales prestan servicio guiados no por la razón sino por sus afecciones. Y el uso que de ellos se hace poco difiere del que se hace de los esclavos» (*Pol* 1254b21-24). Siendo, por su parte, un beneficio para ellos el ser guiados por los hombres virtuosos. Nos dice al respecto: «Otro tanto sucede en el caso del hombre respecto de los demás animales: [...] es mejor para todos ellos ser gobernados por el hombre,

pues ello les asegura su preservación» (*Pol* 1254b 11-13), ocurriendo igual con vistas a los esclavos: «La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden» (*Pol* 1252a30-35). Sabemos que para los griegos no era posible hacer esclavos a otros griegos, por ello el sojuzgamiento recaía sobre los extranjeros, por lo cual, si tomamos al pie de la letra la idea aristotélica de que quienes estuvieran fuera de la polis eran o bien una bestia o bien un dios (*Pol* 1253a 28-29), queda claro cómo eran vistos los extranjeros: eran humanos bestializados, tendientes a asemejarlos a la simple animalidad corporal.

Sin embargo, a pesar de su recurrencia, Aristóteles sabe que el argumento de la corporalidad o de la analogía con los animales no es suficiente, pues como él mismo admite «a menudo ocurre también lo contrario: que mientras algunos [esclavos] poseen cuerpos de libres, [los] otros [aún con cuerpos de esclavos] sólo poseen las almas [de libres]» (*Pol* 1254b32-34). Por ello, dada la falibilidad empírica de su postulado, pasará a establecer, finalmente, que lo que permite justificar la naturaleza esclava no se halla en el cuerpo sino en el alma: «si los hombres se destacaran sólo por su cuerpo, como las imágenes de los dioses, todos dirían que quienes son inferiores merecen ser esclavos. Pero si esto es cierto respecto del cuerpo, mucho más justo será hacer esta distinción respecto del alma» (*Pol* 1254b 34-38).

En este sentido, el segundo tipo de argumento para justificar la esclavitud es señalar la débil conformación del alma (*psiqué*) de aquellos señalados como esclavos por naturaleza. Así Aristóteles repetirá una misma idea varias veces, en la cual es esclavo «el que participa de la razón tanto como para percibirla pero no para poseerla» (*Pol* 1254b 24); señalando que «el esclavo está enteramente privado de la parte deliberativa [del alma]» (*Pol* 1260a 10). De estas sentencias se desprenden tres nociones importantes. La primera es casi literal: los esclavos por naturaleza, como todo ser humano, nacen con una razón potencial (ellos la poseen), pero no han llegado a desarrollarla; por lo que son una *phýsis* que no ha logrado madurar pues no han contado con la educación griega (la *paideía*). Por ello su razón estaría sin desarrollarse plenamente. En segundo lugar, si tal como Aristóteles dice varias veces, sobre que es conveniente que al esclavo se le den órdenes acompañadas de explicaciones, no es descabellado suponer que el esclavo al menos es capaz de una deliberación «técnica» o restringida, que es la conveniente para su función (Mauri, 2016). Con lo cual, con la guía adecuada son perfectamente capaces de resolver las distintas situaciones, aunque no podrían hacerlo siempre de manera autónoma, sin la ayuda de un hombre libre: solo podrían aprender un razonamiento pero no generarlo, teniendo capacidad «técnica» pero no «ética» (y por ende, tampoco política). El nivel de madurez de su razón sería entonces bajo, «como la de un niño que escucha a su padre» (*EN* 1098a 4). Aquí parece resonar también otra vez la analogía con los animales, pues ya sean estos salvajes o domesticables, lo «mejor para todos

ellos es ser gobernados por el hombre, pues ello les asegura su preservación» (*Pol* 1254b 13). Es decir, en ello se justificaría que el dominio sea conveniente tanto para el amo como para el esclavo (*Pol* 1252a 31)³. En tercer lugar, cuando Aristóteles se refiere a la parte deliberativa utiliza la palabra *bouleutikós*, referido a lo que es capaz de deliberar. Dicha palabra proviene del verbo griego *bouleúo* y se relaciona con un deliberar en un sentido fuertemente político, ligado a celebrar consejo, la actividad curial (*bouleion*) o propia de la dignidad legislativa o senatorial (*bouleía*). Es decir, deliberar no es otra cosa sino la actividad del gobierno de la *polis*, una actividad desarrollada en el ágora o foro, propia y exclusiva del ciudadano que manda (Muñoz García, 2007), algo que de ningún modo un esclavo puede realizar políticamente. De allí otro de sus límites «naturales».

Esto último es algo que parece atravesar varios de los puntos sobre los que se sostienen las argumentaciones de Aristóteles. Pues para ratificar el dominio sobre el esclavo dirá: «quien tiene la capacidad de prever con su mente es por naturaleza quien gobierna y amo por naturaleza» (*Pol* 1252a 32). El estagirita sostiene que los esclavos, a diferencia de sus señores, carecen de la capacidad de estructurar su vida, no tienen metas de largo plazo ni un *telos* ético para su existencia. «De ahí que los que no tienen un fin determinado, no tengan inclinación a deliberar» (*EE* 1226b 30-31), «pues el no ordenar la vida a un fin es señal de gran necesidad» (*EE* 1214b 10-11). O sea, la limitación en su capacidad de deliberar, y por ende la justificación de su servidumbre, está dada por carecer de previsión o ver más allá de lo inmediato. En la cual los esclavos según Aristóteles «no eligen su modo de vida» (*Pol* 1280a 34). Este sería entonces otro tipo de argumentación, el tercero, y que separaría las aguas: los esclavos no son libres porque verdaderamente no pueden elegir ni planificar su vida; en cambio sus amos sí poseen dicha elección, junto a su capacidad de natural mando. Por lo tanto, «uno debe ser regido y el otro regir, ejerciendo el mando y por tanto la potestad, para los que tienen una disposición natural» (*Pol* 1255b 9). Este tipo de justificación, vemos, se liga a la cuestión política, de mando o gobierno. Es de decir, una apología de las jerarquías sociales existentes en la *polis*.

Pero además, el amo no sólo actúa en beneficio del esclavo cuando lo dirige, sino que también depende de eso. Como lo plantea varias veces Aristóteles: «sin las cosas indispensables es imposible vivir, y más aún, vivir bien [...] Algunos de los instrumentos son inanimados, mientras otros son animados [...] y el esclavo es una posesión animada» (*Pol* 1253b 25-29). Para el servicio, la producción y el funcionamiento de la hacienda familiar (*oikos*), son indispensables los sirvientes, «una casa en su forma más acabada está compuesta por esclavos y libres» (*Pol* 1253b 5). Junto a ello, el poseer esclavos cumple una

³ El argumento del beneficio del esclavo en analogía del beneficio del animal parece chocar con un límite: la mayoría de los animales, ya sean domésticos o salvajes, pueden sobrevivir sin el hombre. Es verdad que algunos casos, como los gatos y perros no podrían (o al menos, les será más difícil), pero el grueso de ellos sí y —de hecho— tienen una vida más plena fuera del control humano.

función además simbólica, de prestigio social y distinción, ya que la pertenencia a una elite no se da sólo porque las tareas las hagan los animales, sino que debe regirse sobre otros humanos, para expresar así las jerarquías, pues «es mejor gobernar sobre un hombre que sobre una bestia» (*Pol* 1254a 25). Es decir, la identidad del que manda está dada en relación directa del poder ejercer su mando sobre ellos, dado que «el amo no lo es por adquirir esclavos sino por servirse de ellos» (*Pol* 1255b 33). Así, sin esclavos no habría producción, tareas domésticas, distinción social ni la identidad de ser un amo-dirigente que pertenece a una elite, porque «aunque el esclavo por naturaleza y el amo por naturaleza tengan interés común, la potestad del amo, sin embargo, se ejerce atendiendo más al interés del amo, y sólo accidentalmente al del esclavo (pues, desaparecido el esclavo, la potestad del amo no subsiste)» (*Pol* 1278b 33-36). Por todo ello la esclavitud era una figura central de la sociedad griega y que debía ser justificada en su existencia a como diera lugar, porque era además de una referencia del ordenamiento político y económico, también lo era en el sociocultural.

De ahí que el cuarto y último tipo de razonamiento sobre la esclavitud por «naturaleza» sea —paradójicamente— una cuestión cultural, aunque disfrazado a veces de naturaleza geográfica. Como lo plantea Aristóteles: «Los que habitan en lugares fríos y en Europa, están llenos de coraje, pero faltos de inteligencia y técnica, por lo que viven más bien libres, pero sin organización política e incapacitados para gobernar a sus vecinos. Los de Asia, en cambio, son inteligentes y de espíritu técnico, pero sin coraje, por lo que llevan una vida de sometimiento y esclavitud. La raza helénica, igual que ocupa un lugar intermedio, participa de las características de ambos grupos, y es a la vez valiente e inteligente» (*Pol* 1327b 23-31). En todo caso, dirá que «como si por naturaleza bárbaro [*bárbaron*] y esclavo son lo mismo» (*Pol* 1252b 9). Así, más que una cuestión de naturaleza, el elemento verdaderamente importante para justificar el sometimiento serán las cuestiones culturales o etnográficas (la distribución geográfica de los pueblos), ya que la adquisición de esclavos no se da de modo pacífico y razonado, sino por medio de la guerra y la violencia. «Pues existe también un tipo de esclavo y esclavitud por ley, porque la ley es un acuerdo según el cual lo que se conquista en la guerra pertenece a los conquistadores» (*Pol* 1255a 5-7). Es entonces el derecho de guerra el factor que está en la génesis de la esclavitud, del mismo modo en cómo se conquista a los animales salvajes: «el arte de la guerra [*polemiké*] en cierto modo será por naturaleza un arte adquisitiva (pues el arte de la caza es una parte de ella), que debe utilizarse no sólo contra las fieras sino también contra aquellos hombres que, aunque por condición natural han de ser gobernados, se niegan a ello, en la convicción de que la guerra es algo justo por naturaleza» (*Pol* 1256b 23-27); «la ciencia de adquirir esclavos —se entiende, la que es justa— es diferente de las otras dos; es un tipo de ciencia de la guerra o de la caza» (*Pol* 1255b 38-39).

Presentados los cuatro argumentos que utiliza Aristóteles, vale la pena considerar algunas pinceladas sobre el extenso debate sobre si Aristóteles presenta

efectivamente algún argumento válido para justificar la esclavitud. Así, se pueden reconstruir algunas posiciones básicas al respecto. Por ejemplo, García Mercado (2008: 158) nos dice sobre el tema: «Los argumentos aristotélicos resultan decepcionantes al investigador, no porque no le convenzan, sino por la sencilla razón de que no existen. Aristóteles propone una tesis y, sin intentar demostrarla, deja por sentado el asunto y lo utiliza como base para otras conclusiones posteriores». Según Smith (1991: 149) sólo hay un argumento para la esclavitud natural, que es la deficiencia psicológica del esclavo; una posición cercana a la de Icochea Rodríguez (2008: 14), que plantea que el «argumento más fuerte en torno a la esclavitud es el que incide en el carácter conveniente de ésta. El esclavo posee una naturaleza insuficiente y por tanto debe ser guiado». Schlaifer en un clásico trabajo (1936: 198) dice que más bien la única aserción es que los barbaros son esclavos por naturaleza. Algo parecido a Taylor (1995: 257), «la única forma de justificar la esclavitud es la esclavitud natural, pero Aristóteles no da ninguna razón para creer que hubiera alguna esclavitud natural». Por su parte, Heath (2008: 253) retoma los argumentos culturalistas y geográficos para afirmar que el esclavo natural llega a ser tal solo «por estar viviendo en el lugar equivocado». Es decir, de los cuatro tipos de argumentos presentados por Aristóteles, todos ellos caen rápidamente: el primero de los que hemos presentado, ligado a la corporalidad y animalización, es prácticamente auto refutado y descartado por el propio estagirita; mientras que dos de ellos parecen no resistir el menor análisis por fuera de las cuestiones culturales: el tercero apela a la posición de mando elitista de las instituciones de la polis, siendo el cuarto relacionado con cuestiones étnico-geográficas, que es el más claramente cultural. Sólo el segundo, referido a la deficiente constitución del alma y la falta de previsión podrían sostenerse, lo cual se apoya en una cuestión psicológica, y que era, al fin de cuentas, la misma que separaba a las personas virtuosas de las no virtuosas (ligadas a las restricciones internas del alma, que acotaban la libertad). Siendo esto lo que terminaba de justificar el desigual poder político entre unos y otros. Sin embargo, aún el argumento psicológico responde también a premisas culturalistas.

Por un lado, porque Aristóteles cree que dichos defectos del alma no son en sí mismos «naturales», sino que se produjeron como consecuencia de un desarrollo inacabado del carácter y que su proceso quedó trunco, por lo que toda su potencialidad no alcanzó la correcta madurez por no tener los hábitos o la educación adecuada (no tuvieron la *paideía* o ésta fue defectuosa). Pero aun concediendo este punto, Aristóteles también parece auto refutarse, dado que él concibe que cualquier persona siempre está en condiciones de cambiar sus hábitos y conductas, y por ende de mejorar. Por lo cual, someter a alguien a la esclavitud justificado en la naturaleza es desconocer la dinámica misma del devenir humano que él predica. Como lo dice en *Categorías*: «es posible llegar a ser malo en lugar de bueno o bueno en lugar de malo. Pues el hombre malo, si es conducido a mejores maneras de vivir y actuar, progresará aunque sea un poco hacia ser mejor. Y si alguna vez hizo incluso un pequeño progreso es claro que podría o cambiar completamente o hacer un gran progreso. Pues sin

importar cuán pequeño fuera el progreso que él hizo al iniciar, llega a ser más fácil cambiarlo hacia la virtud, así que es probable que haga aún más progreso. Y cuando eso sigue sucediendo esto lo conduce al estado contrario, cuando el tiempo lo permite» (*Cat* 13a 22-31). Como vemos, alguien puede cambiar y volverse virtuoso. Es así, tal vez por esta misma convicción, que Aristóteles en su testamento, tal cual se lo citó arriba, dice que se podrán liberar a todos sus sirvientes cuando lleguen a la edad adecuada, agregando la aclaración «si lo merecen»⁴. Así, esta apelación al *merecimiento* será la misma que utilizará también a la hora de justificar a quién se puede conquistar o no en la guerra para someterlos a la esclavitud: «El ejercicio de la guerra no debe hacerse con el fin de esclavizar a quienes no lo merecen [*anaxíous*], sino [...] para gobernar despóticamente [*despózein*] a los que merecen ser [*axíon*] esclavos» (*Pol* 1333b 40-1334a 3). De este modo, ser esclavo, tener o no tener la virtud, parecen recaer finalmente en un largo trabajo personal de autocultivo y aprendizaje cultural, del cual la *paideía* sirve como guía y en el que las personas deberían buscar vivir bien según las instituciones de la polis y no de no otra formas, pues como lo define el estagirita «es propio de esclavo afanarse por vivir, pero no por vivir bien» (*Prot* B53). Aunque incluso admitiendo también esta solución de compromiso, vemos entonces que la esclavitud y la desigualdad serían más bien producto de un proceso sociocultural y que finalmente nada tendrían de «natural».

3. UNA JUSTIFICACIÓN MODERNA DE LA ESCLAVITUD: EL CASO DE HOBBS

Prefiero una libertad peligrosa antes que una servidumbre tranquila.

Mariano Moreno

Como se planteó en la introducción de este trabajo, la tradición filosófica parece tener una certeza. La cual se basa en la idea de que la ruptura conceptual con respecto a la tradición antigua, y especialmente con la figura de Aristóteles, tiene uno de sus puntos más altos en Hobbes, cuando éste pasó a adoptar como principio fundamental de la política la igualdad natural entre los hombres. Así, Leo Strauss (2006: 144-145) señala al comentar la obra del de Malmesbury: «cuando la igualdad de todos los hombres es elevada a principio, se torna posible una nueva filosofía [...] [Con ello] la diferencia entre la minoría sabia y la mayoría no sabia pierde la importancia fundamental que tenía para la filosofía política tradicional»; Norberto Bobbio dice que a partir de Hobbes la política «se configura [para] siempre como un estado en el que reinan la libertad y la

⁴ En las cuatro biografías árabes que nos han llegado y que presentan con pequeñas variaciones el testamento aristotélico, todas ellas acuerdan en que la liberación de los esclavos ocurrirá «según lo merezcan». Ver GUERRERO (2016).

igualdad» (1991: 18); Martin Bertman indica que «Para justificar su principio de igualdad política, Hobbes debe proveer una teoría psicológica opuesta a la de Aristóteles [...] [Así] revierte el concepto de apoyo del pensamiento político clásico» (1976: 534 y 544); mientras que Bernard Baumrin enfatiza que «la moral moderna y la teoría política comienzan con Hobbes, y ese comienzo se lanza desde su teoría de la igualdad» (1976: 119); para Lemetti (2008) «Hobbes llega a esta tesis [de defensa de la igualdad] cuestionando precisamente las premisas de Aristóteles según las cuales algunos hombres están por naturaleza destinados a ser esclavos»; mientras que Schuhmann concluirá lo mismo que todos los demás autores: «En resumen, mientras que Aristóteles tiene una concepción densa, objetiva y uniforme de naturaleza humana y es partidario de la desigualdad natural, Hobbes es un antiesencialista psicológico que defiende la igualdad natural de todos los seres humanos independientemente de su rango, riqueza u otros criterios artificiales» (2004: 211). Como vemos, el acuerdo parece prácticamente total con respecto a que en las ideas de la igualdad y la desigualdad comienza el quiebre de paradigmas.

En este sentido, es verdad que el cambio de paradigma con respecto a la igualdad entre los hombres tiene en Hobbes uno de los epicentros más significativos. No obstante, muchas veces no se ahonda en los motivos de ello o incluso si eso sucede de manera tan lineal como a veces se supone (Zícari, 2017), ya que este avala también la esclavitud, siendo la teoría de la esclavitud en Hobbes algo totalmente coherente con su propia visión general de la política.

En efecto, a pesar de ser Hobbes el filósofo en el cual más se suele enfatizar el igualitarismo, éste acepta que la esclavitud pueda existir, siendo ello un aspecto muy poco tenido en cuenta por la mayoría de sus comentaristas⁵ y al que no se le suele prestar tanta atención como a Aristóteles.

El de Malmesbury traza una primera separación al respecto entre ciudadanos libres y quienes no lo son: «En esto reside la diferencia entre el ciudadano libre y el siervo [*servum*]: en que el libre es en verdad el que solo sirve al Estado, pero el siervo es el que también sirve a los conciudadanos» (*DCiv IX.9*). Para él, dentro de una sociedad civil todos servimos al Estado, aunque algunos además deben servir a ciudadanos privados, una definición muy cercana (increíblemente) a la que da el propio Aristóteles (*Pol* 1278a 11). La pregunta clave en el caso del de Malmesbury, igualmente, es cómo y por qué algunos accederían a ser siervos privados de otros ciudadanos o si existe una justificación diferente a la del estagirita. Y la respuesta es clara, ya que lo hace

⁵ En este sentido, los intérpretes que ubican a Hobbes como un promotor de la sociedad burguesa lisa y llana (GARMENDIA y SCHNAITH, 1973) o como un teórico de una sociedad mercantil ligada al individualismo posesivo (MACPHERSON, 2005) en ningún momento consideran el planteo hobbesiano a favor de la esclavitud. Incluso, un autor como SKINNER (2010), que tanto ha estudiado de la libertad en Hobbes ligada a una concepción republicana de esta, ha olvidado completamente el tema del esclavismo. Lo cual representa un problema muy grande de todos estos autores a la hora de defender sus explicaciones.

en línea con toda la teoría hobbesiana: lo hacen a través de un pacto. Porque Hobbes, a diferencia de Aristóteles, no apela a teorías naturalistas de ningún tipo para justificar la esclavitud, sino que apela al corazón mismo de su planteo: el contrato, la libertad y el consentimiento como claves explicativas. Como lo señala Hobbes con respecto a su visión de la esclavitud voluntaria bajo pacto:

El dominio adquirido por conquista o victoria en una guerra, es el que algunos escritores llaman DESPÓTICO, de despotes, que significa señor o dueño, y es el dominio del dueño sobre su criado. Este dominio es adquirido por el vencedor cuando el vencido, para evitar el peligro inminente de muerte, pacta, bien sea por palabras expresas o por otros signos suficientes de la voluntad, que en cuanto su vida y la libertad de su cuerpo lo permitan, el vencedor tendrá uso de ellas, a su antojo. Y una vez hecho este pacto, el vencido es su siervo [servant], pero antes no, porque con la palabra siervo (ya se derive de *servire*, servir, o de *servare*, proteger, cosa cuya disputa entrego a los gramáticos) no se significa un cautivo que se mantiene en prisión o encierro, hasta que el propietario [owner of him] de quien lo tomó [took him] o compró [bought him], de alguien que lo tenía, determine lo que ha de hacer con él (ya que tales hombres, comúnmente llamados esclavos [slaves], no tienen obligación ninguna, sino que pueden romper sus cadenas o quebrantar la prisión; y matar o llevarse cautivo a su dueño, justamente), sino uno a quien, habiendo sido apresado, se le reconoce todavía la libertad corporal, y que prometiendo no escapar ni hacer violencia a su dueño, merece la confianza de éste (Lev XX).

Aquí es preciso hacer dos importantes aclaraciones. La primera, es que vemos que existe una vinculación considerable entre el origen del Estado y la esclavitud. Es decir, como sabemos, según Hobbes existen dos formas de darle origen al Estado, una es la llamada «República por institución», en la cual desde la nada un pacto crearía al Leviatán, y la otra es la «República por adquisición», que se realiza por medio de la conquista. Ambas vías dan origen al mismo tipo de Estado, en el cual no existe diferencia del poder político o de sus cualidades, sino únicamente por el tipo de génesis interviniente. Sin embargo, como han intentado señalar el grueso de los especialistas (e.g. Rossi, 2013), la «república por institución» más bien corresponde a la reconstrucción racional del proceso que daría origen al Estado, mientras que la otra vía es la descripción real del proceso concreto. El objetivo detrás de la distinción no sería otro más que entender una concepción normativa (esencialmente teórica) y otra concepción realista (esencialmente empírica). El mismo Hobbes parece acordar con esta visión: en el «Repaso y Conclusiones» del *Leviatán* da a entender que prácticamente todos los estados fueron creados mediante conquista y guerra, pues «apenas si existe un estado en el mundo cuyos comienzos puedan ser justificados en conciencia», admitiendo que la mayoría de las formas de la estatalidad no surgieron de un pacto racional como el mencionado en la «república por institución», sino que la intimidación, las amenazas o el uso de la violencia son parte esencial de la instauración de los

Estados. Destacándonos: «lo cual ha de ser advertido por quienes consideran nulos aquellos pactos que tienen su origen en el temor a la muerte o la violencia: si esto fuera cierto nadie, en ningún género de Estado, podría ser reducido a la obediencia» (*Lev XX*)⁶.

La segunda aclaración es una disquisición histórica que nunca se toma en cuenta, pero que es muy importante. En la Inglaterra del siglo XVII existían dos palabras para designar la esclavitud, *servant* y *slave*, ambas utilizadas recurrentemente por Hobbes en sus textos de manera desigual porque implicaban dos tipos de instituciones diferentes. La primera era usada para designar al «esclavo temporal», el cual formaba parte de ese régimen que, como se indica en el nombre, era por un determinado plazo (que podía ser de uno a diez años) y podía tener una paga o no. Estos en general eran blancos, cristianos y, lo más llamativo de todo, es que lo hacían bajo su consentimiento. Es decir, pactaban y daban signos claros de consentir dicho contrato temporal. Por lo tanto, la idea hobbessiana de una esclavitud voluntaria no era una originalidad suya sino algo ya presente en la Inglaterra de su tiempo. Por su parte, los *slaves* eran esclavos a perpetuidad y eran considerados muchas veces como una cosa u objeto. Y de estos últimos, existían de dos tipos: unos, mayoritarios, y quizás ante nuestros ojos asociados a la visión dominante de la idea de esclavitud moderna, eran los esclavos extraídos de África (que eran en general negros y paganos). Pero el otro tipo de *slave* era el cristiano derrotado en guerra, siendo esto muy común en el *commonwealth* inglés. El caso recurrente de esto era la reducción a esclavos de los irlandeses frente a sus constantes alzamientos militares. Así unos mil irlandeses fueron vendidos como esclavos a Suecia en 1610. Sir William Petty calculó que un sexto de los varones adultos, unos treinta y cuatro mil hombres, fueron embarcados desde Irlanda y vendidos en el extranjero como consecuencia de la conquista de 1649 en el final de la guerra civil inglesa (Linebaugh y Rediker, 2005: 147). En 1660 había ya al menos doce mil trabajadores irlandeses en las Indias Occidentales y, nueve años más tarde, solo en Barbados había ocho mil (Ib.). Ambas formas de esclavitud, además de dos tipos de regímenes jurídicos distintos, implicaban, la mayoría de las veces, también tareas diferenciales en los campos de trabajo: los *servants* tenían, en general, tareas más leves de esfuerzo físico o eran de supervisión; mientras que los *slaves*, sobre todo los provenientes de África, cargaban con los trabajos más duros. Con todo, eso no implica de ningún modo, como nos indican Linebaugh y Rediker (2005: 149), que no hayan proliferado alianzas y rebeliones entre ambos grupos de esclavos

⁶ De hecho, Hobbes da una definición en *Leviatán* que acerca bastante ambas fórmulas —e incluso parece entremezclarlas— en las cuales nace la estatalidad: «Un Estado por adquisición es aquel en que el poder soberano se adquiere por la fuerza. Y por la fuerza se adquiere cuando los hombres, singularmente o unidos por la pluralidad de votos, por temor a la muerte o a la servidumbre, autorizan todas las acciones de aquel hombre o asamblea que tiene en su poder sus vidas y su libertad» (*Lev XX*).

contra las jerarquías dominantes⁷. Sin embargo, más allá de la diferencia históricamente existente en Inglaterra entre ambas formas de esclavitud, debemos decir que Hobbes derivará siempre a la esclavitud teniendo como origen la conquista militar basada en el sometimiento por la fuerza, generando a los *slaves* (esclavo sin pacto), pero que luego podía dar lugar al segundo tipo de esclavitud, el *servant*, que se diferenciaba de la primera, no solo por haber pactado, sino también por el nivel de confianza del señor con respecto a su sometido en función de lo pactado:

la obligación del siervo frente al señor no nace de la simple condonación de la vida, sino del hecho de que no se lo mantiene encadenado o encarcelado; pues la obligación se origina en el pacto, pero el pacto es nulo a menos que haya confianza [...] Por lo tanto, junto con el beneficio de la vida condonada existe la confianza [...] Así, los siervos que están cohibidos en cárceles, ergástulos o encadenados no están comprendidos en la definición de siervo que hemos dado más arriba, porque no sirven por un pacto sino para no ser azotados. Y por eso si se fugan o matan al señor, en nada actúan en contra de las leyes naturales. Pues atar con vínculos es signo de que quien ata supone que el atado no está suficientemente ligado a ninguna otra obligación (*DCiv VIII.3-4*).

Es decir, si al siervo que fue derrotado luego se le tiene confianza, será posible pactar y darle mayor libertad. Con ello dejan de estar encadenados o apresados, y la libertad corporal de la que gozan es un signo manifiesto de que su señor les ha tenido confianza y que ellos han estado de acuerdo en someterse a él. Por lo tanto no pueden dañarlo ni fugarse, ya que eso implicaría romper lo pactado. En cambio, si no hay confianza tampoco hay pacto y por ello continúan encadenados. Así, si quienes no pactaron lograran por algún motivo su libertad física (sin que ello ocurra por voluntad de su amo), estos tendrían la legitimidad para huir, matar o hacer todo el daño que desearan, puesto que no estaban sujetos a acuerdo alguno. No obstante, quienes accedieran a pactar su propia esclavitud, con ello le darían carta blanca a tener una entrega total y de todas sus posesiones a su amo:

⁷ De hecho, en los famosos debates de Inglaterra ocurridos en la ciudad Putney en 1647 unos de los puntos más álgidos de lo discutido allí, especialmente por los sectores del bajo pueblo, fue propugnar por el abolicionismo esclavista. No obstante, de manera inversa, los debates parlamentarios de 1659 sobre la esclavitud y «los ciudadanos ingleses nacidos libres», apuntarían en la dirección exactamente contraria. Recién a comienzos del siglo XVIII quedaría consagrada de manera definitiva la racialización, emblanquecinamiento y la protección para los ciudadanos ingleses con respecto a la esclavitud, la cual se terminó de definir en 1705, con la «Ley para servants y slaves», que garantizaba a los primeros un estricto contrato de trabajo mientras que los otros quedarían convertidos simplemente en mercancías y propiedad privada (LINEBAUGH y REDIKER, 2005: 156 y 163). Por su parte, debe decirse que en tiempos de Aristóteles existían diferentes tipos de esclavitud, por ejemplo, existía también una forma de esclavitud voluntaria y otra, tal vez más conocida, como era la esclavitud por deudas. Sin embargo, aunque Aristóteles las conocía, él no teoriza sobre dichas instituciones, sino que solo teoriza sobre la esclavitud natural lograda vía guerra y conquista.

El señor del siervo [*servant*] es dueño, también, de cuanto éste tiene, y puede reclamarle el uso de ello, es decir, de sus bienes, de su trabajo, de sus siervos [*servants*] y de sus hijos, tantas veces como lo juzgue conveniente. En efecto, debe la vida a su señor, en virtud del pacto de obediencia [*covenant of obedience*], esto es, de considerar como propia y autorizar cualquiera cosa que el dueño pueda hacer. Y si el señor, al rehusar el siervo, le da muerte o lo encadena, o le castiga de otra suerte por su desobediencia, es el mismo siervo autor de todo ello, y no puede acusar al dueño de injuria (*Lev XX*).

Hobbes aclara que «no existe nada que el siervo pueda retener como suyo ante el señor. Sin embargo, por una concesión del señor, el siervo puede retener y defender la propiedad y el dominio sobre sus cosas contras otros siervos» (*DCiv VIII.5*). Es, igualmente, en este sentido que se debe aclarar una diferencia con el planteo de Aristóteles, que parece ser más contextual entre ambos autores que teórica, referida al tipo de «uso» de los esclavos que se hacía en la antigüedad y en la modernidad europea, que separa dos formas distintas de inserción en la vida social. Pues, como se vio, el estagirita concibe a la esclavitud en gran medida como forma de producción económica vital del mundo griego, ya que rechaza que los hombres libres o que los ciudadanos trabajen, pretendiendo que estos se caractericen esencialmente por gozar del ocio (Zícarí, 2022). Por ende, la principal alternativa para producir en la sociedad de su tiempo sería el esclavismo. En cambio, Hobbes no luce como un promotor del modo de producción esclavista (es decir, de la existencia de trabajo masivo forzado a gran escala), sino que parece asignarles a los esclavos únicamente un rol como sirvientes privados en las tareas del hogar (tal cual ocurría en Europa por aquel momento, pues el esclavismo inglés a gran escala quedaba reducido a las colonias americanas y del Caribe).

El tipo de esclavitud voluntaria que describe Hobbes tiene un origen muy preciso, en parte similar al de Aristóteles: «Si un súbdito cae prisionero en la guerra, o su persona o sus medios de vida quedan en poder del enemigo, al cual confía su vida y su libertad corporal, con la condición de quedar sometido al vencedor, tiene libertad para aceptar la condición, y, habiéndola aceptado, es súbdito de quien se la impuso, porque no tenía ningún otro medio de conservarse a sí mismo» (*Lev XXI*). Con ello, vemos que el pacto que deriva en la esclavitud voluntaria funciona bajo una lógica similar a la de aquella persona que arroja sus bienes en un barco que atraviesa una tormenta y teme que el navío su hunda, lo hace porque considera que la alternativa a ello parece ser la muerte. Siendo esto algo análogo al miedo a perder la vida tras una derrota militar lo que motivaría el aceptar dicha esclavitud.

Sin embargo, ante esto, igualmente, Hobbes agregará dos aclaraciones aparentemente sutiles pero fundamentales. La primera, es que se acercaría al planteo aristotélico con respecto al lugar de dónde provendrían los esclavos. Ya que si bien Hobbes no lo aclara, sí está implícito en su planteo: al igual que con Aristóteles, los esclavos sólo podrían ser extranjeros (son extranjeros en la medida en que no están subordinados al mismo soberano) y ser sometidos vía guerra, pero fundamentado en otros motivos. Es decir, la guerra sería la

principal forma de conseguirlos, pero sin basar la captura o la subordinación de los extranjeros bajo premisas «naturales», «psicológicas» ni culturales como Aristóteles, sino bajo formas exclusivamente políticas: al no estar estos con la protección del mismo Leviatán, quiere decir que no han firmado la paz, y por ende están en guerra contra él (estarían en estado de naturaleza). No pueden ser sometidos los ciudadanos de un mismo pueblo porque ya están protegidos por el mismo señor. Donde ser extranjero en Hobbes es una declaración esencialmente política, expresada en función del soberano con el cual se ha decidido pactar. Mientras que en Aristóteles la situación es ambigua: la esclavitud no podía recaer sobre extranjeros de otras polis —pues, todos ellos eran finalmente griegos—, por eso los esclavos debían ser necesariamente extranjeros pero de otras culturas: algo sólo para los bárbaros.

La segunda aclaración a realizar es la verdadera ruptura con Aristóteles en este tema. Ya que para el de Malmesbury ser vencido en un enfrentamiento bélico no es una condición suficiente para caer en esclavitud. Pues como lo repetirá Hobbes muchas veces, la *victoria* militar no es equivalente a una *conquista*, separando claramente ambas instancias. Según sus propias palabras: «La conquista no es la victoria misma, sino la adquisición mediante la victoria de un derecho sobre las personas de los hombres. Quien es muerto resulta vencido, pero no conquistado. Quien es apresado y puesto en prisión o en cadenas no es conquistado, aunque sí vencido, pues sigue siendo un enemigo y puede salvarse si lo consigue» (*Lev RyC*). Por lo tanto, «No es, pues, la victoria la que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. Ni queda obligado porque ha sido conquistado, es decir, batido, apresado o puesto en fuga, sino porque comparece y se somete al vencedor. Ni está obligado el vencedor, por la rendición de sus enemigos (sin promesa de vida), a respetarles por haberse rendido a discreción; esto no obliga al vencedor por más tiempo sino en cuanto su discreción se lo aconseje» (*Lev XX*). Es decir, la superioridad bélica implica una *victoria* con las armas, pero sólo la aceptación voluntaria y declarada de la derrota es el signo de la *conquista*, y por ende del pacto de subordinación definitivo, ya que sin dicha aceptación expresa se podría continuar luchando⁸. El de Malmesbury realmente cree que la única lucha que se pierde es la que se abandona. Pues para Hobbes no alcanza con tener un poder descomunal para que el poder político efectivamente funcione, sino que incluso llega a señalar que ni aún el máximo poder posible habilita la subordinación política, dado que ni «Dios no acepta obediencia sino la voluntaria» (*Lev XLII*)⁹.

⁸ Con todo, Hobbes llegará a decir que «la servidumbre, por necesidad o temor, es deshonrosa» (*Lev X*). Por lo cual, parecería asegurar que en algunos casos es preferible la muerte antes que convertirse en esclavo.

⁹ Hobbes en el Repaso y Conclusiones de *Leviatán* se lamenta de que su principio básico todavía no fuera tenido en cuenta. Señalando «descubro por diversos libros ingleses impresos en estos últimos tiempos que las guerras civiles no han enseñado aun suficientemente en qué momento comienza a estar obligado un súbdito para con el conquistador [...] un hombre se hace súbdito de un conquistador cuando, teniendo libertad para someterse a él,

Es que Hobbes hará del principio del consentimiento personal la piedra de toque central de su construcción filosófica. Porque a fin de cuentas, lo que diferencia a un esclavo de una simple cosa en Hobbes es que su subordinación nunca puede ser total, puesto que hay un resabio subjetivo que no se puede erradicar en tanto humano. No hay forma de transformar totalmente a una persona en un objeto (Zarka, 1997: 203). Y él lo sabe, por lo cual, optará como solución a este problema por apelar al consentimiento del sometido para con ello por lo menos poder aspirar a poner fin a la guerra, ya que de otro modo esta podría seguir por siempre. Hobbes entonces como dicen el grueso de los autores, efectivamente, es el padre del pensamiento político moderno, pero tal vez por motivos distintos a lo que se le atribuyen. Es un verdadero moderno y un teórico de la libertad mucho más radical que Aristóteles porque le otorga a la libertad humana un poder desestabilizador enorme, donde —al combinarse con la vanidad y el orgullo— resulta potencial y terriblemente disruptiva. La libertad subjetiva es tan peligrosa porque es lo que realmente puede derrumbar a los Estados y matar al dios mortal. De ahí que Hobbes, paradójicamente, al entender el peso realmente indomeñable de la fogosa libertad de los individuos, se haya obsesionado con la idea de controlarla para asegurar el orden político, volviéndose el máximo exponente teórico a la hora de evitar las rebeliones. Quizás su miedo a despertar la capacidad que se incuba en cada persona virtualmente al asociarse con otras, lo hayan vuelto tan conservador; amante del poder absoluto y un gran abogado para controlar dicha libertad. Es así que Hobbes a lo largo de su obra irá modificando su lenguaje en función de los cambios centrales de su propia teoría: en su etapa inicial la forma de poder entre personas y cosas se remitía a una misma palabra: dominio (*dominium* en latín, *dominion* en inglés). Sin embargo, a partir de *Leviatán* y su teoría de la representación, el punto central será que el poder político se ejercerá esencialmente por tener autoridad a través de la autorización y el consentimiento de las personas. Una autorización que las cosas no pueden dar. Por ello, Hobbes dará al poder sobre las cosas inertes el nombre de dominio y al que se tiene sobre las personas lo llamará «autoridad» (*auctoritas/authoritas*)¹⁰. Lo que será

consiente mediante palabras expresas o mediante otro signo suficiente en ser su súbdito». Es decir, el consentimiento sería la clave. Sin embargo, estas palabras parecen estar escrita contra Hobbes mismo. Pues implica una reformulación primordial con respecto a lo que había planteado en *De Cive*, en donde a veces Hobbes habilitaba que con solo tener un gran poder era suficiente para fundamentar la obediencia. Diciendo: «para aquellos cuya potencia no puede ser resistida (en consecuencia para Dios omnipotente) el derecho a dominar se deriva de la potencia misma» (*DCiv XV.5*). Por su parte, frente a la conquista de un pueblo por sobre otro, CARL SCHMITT (2002) hace una distinción sutil pero que puede resultar fundamental con respecto a los funcionarios del Estado que ha sido derrotado, diciendo que estos están habilitados frente al nuevo soberano a jurar obediencia pero no lealtad.

¹⁰ En palabras de Hobbes «el derecho de realizar una acción se llama AUTORIDAD. En consecuencia, se comprende siempre por autorización un derecho a hacer algún acto; y hecho por autorización, es lo realizado por comisión o licencia de aquel a quien pertenece el derecho» (*Lev XVI*).

la forma en la cual logre reconciliar la libertad individual con los límites que indefectiblemente debe poner un Estado a esa misma libertad.

El objetivo de Hobbes con este último planteo parece además apuntar a una dirección no menos importante. Ya que la tercera ley de naturaleza, llamada Justicia, dice «Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado» (*Lev XV*). Lo que significa que para Hobbes la constitución del Estado opera a partir de un pacto en el cual, en todo momento, los contrayentes deben recordar que ellos mismos han dado su consentimiento y que lo han realizado en forma libre. Y que sin respetar esto, se caería la justicia, el pacto y, finalmente, la estatalidad toda. Por lo cual, las ideas de libertad, justicia, autorización y estatalidad funcionan de una manera solidaria y perfectamente articulada en el planteo de Hobbes, y aún se aplican para un caso como el de la esclavitud. Porque se podría pensar que la justificación hobbesiana de la esclavitud parece tener un punto débil, referido a la utilización de la intimidación y las amenazas para aceptar el sometimiento. Algo que podría pensarse que viciaría el pacto, ya que el miedo anularía la libertad del contrayente. Por lo que, si se hiciera esta objeción, la fundamentación de la esclavitud parecería quedar invalidada.

Sin embargo, y curiosamente, Hobbes va a dar el mismo ejemplo de Aristóteles (*EN 1110a 6-20*) en *De Cive* con respecto a sufrir una situación adversa mientras se navega para decir: «El que está en un barco no está por ello impedido en verdad de precipitarse al mar, si puede quererlo» (*DCiv IX.9*). A su vez, volverá a usar el ejemplo del barco en *Leviatán*, pero ahora con una finalidad más clara. Allí dirá: «Temor y libertad son cosas coherentes; por ejemplo, cuando un hombre arroja sus mercancías al mar por temor de que el barco se hunda, lo hace, sin embargo, voluntariamente, y puede abstenerse de hacerlo si quiere. Es, por consiguiente, la acción de alguien que era libre: así también, un hombre paga a veces su deuda sólo por temor a la cárcel» (*Lev XXI*)¹¹. A partir del uso de este ejemplo hay tres ideas importantes que Hobbes podrá discutir. La primera se debe a asegurar que frente a situaciones de fuerte coerción, igualmente se actúa de manera libre. Por ende las consecuencias de ello son válidas contractualmente. Como lo expresa él mismo:

Se suele preguntar si los pactos arrancados por miedo son obligatorios o no: Por ejemplo, si para redimir mi vida de un ladrón pacto que habré de entregarle mil monedas de oro el día siguiente y no habré de hacer nada que lo exponga a ser capturado o arrestado, ¿estoy obligado o no? Aunque a veces un pacto de este tipo debe ser considerado invalido, no será invalido por haber procedido del miedo; porque de ahí resultaría que son inválidos aquellos

¹¹ El ejemplo del barco que se hunde y que se deben tirar las cosas para salvarse es usado por Hobbes como vimos tanto en *De Cive* (IX.9) como en *Leviatán* (XXI), pero también *Elements of the law* (XII.3). Dicho ejemplo parece tocar en lo más personal a Hobbes de lo que se cree, dado que el de Malmesbury y su empleador —el Conde de Devonshire— tuvieron que perder parte de su patrimonio para huir al exilio cuando *Inglaterra se estaba por hundir en la guerra civil*. Aunque luego recobraron una parte de su patrimonio —pago de multa de por medio al Parlamento— y tras ofrecer asistencia y reconocimiento al régimen republicano.

pactos por los cuales los hombres se han congregado en la vida civil y sancionan leyes (pues el hecho de que uno se someta al otro procede del miedo a matarse mutuamente) [...] es lícito prometer para redimir mi vida [...] Por tanto, estamos obligados por los pactos originados del miedo (*DCiv* II.16).

Esta es una importante consecuencia en la teoría hobbesiana. Ya que como lo dirá varias veces, «no será inválido [un pacto] por razón de haber procedido del miedo» (*DCiv* II.16). Por su parte, Hobbes también de esta manera podrá redefinir el concepto de voluntad que tan profundamente había calado en la escolástica de su tiempo. Pues ya no dirá que la voluntad es una facultad permanente del alma humana, sino simplemente el último apetito (o pasión) actuante en el acto de deliberación. Con ello, ya no es que se quiere libremente, sino que se actúa libremente¹². Pero lo más importante de todo es que con este nuevo concepto de voluntad, podrá también redefinir la idea de libertad tal cual era vigente por entonces. Dado que la escolástica, buscando seguir la tradición aristotélica, entendía —tal como el Obispo de Bramhall (2013) tantas veces le señalará a Hobbes en su disputa— que las elecciones auténticamente libres son aquellas que responden únicamente a la parte racional del alma. Pues si las pasiones intervinieran, ya no sería eso libertad sino esclavitud o una licencia del espíritu. Hobbes, al contrario de estas posiciones, dirá que en «En la *deliberación*, el último apetito o aversión inmediatamente próximo a la acción o a la omisión correspondiente, es lo que llamamos voluntad, acto (y no facultad) de *querer*. Las bestias que tienen capacidad de deliberación deben tener, también, necesariamente, voluntad. La definición de la voluntad dada comúnmente por las Escuelas [*Schools*], en el sentido de que es un *apetito racional*, es defectuosa, porque si fuera correcta no podría haber acción voluntaria contra la razón» (*Lev* VI). Para Hobbes entonces un hombre es libre cuando en su proceso de deliberación intervienen tanto razones como pasiones. Considera la libertad sólo desde los obstáculos que enfrenta el agente en un plano puramente exterior; acotado en un conflicto entre los medios racionales que le indican donde hallar placer y donde hay dolor. La esperanza y el miedo de encontrarlos serán las pasiones que lo guiarán. Siempre se actúa en situación y frente a fuerzas externas, por lo que no hay ninguna «libertad interior» o algo parecido al libre albedrío. Como lo expresa Hobbes: «el uso del término libre albedrío no puede inferirse libertad de la voluntad, deseo o inclinación, sino libertad del hombre, la cual consiste en que no encuentra obstáculo para hacer lo que tiene voluntad, deseo o inclinación de llevar a cabo» (*Lev* XXI). Para el de Malmesbury la ruptura con la tradición aristotélica de la virtud o de una libertad que solo es propia del alma racional está acabada. Dado que para él es correcto dejarse guiar por la pasión de autoconservación y ya no considera que se actúa como esclavo o como un ser degradado si se escoge protegerse frente al temor, sino que se lo hace como un agente libre y racional como cualquier otro hombre, aún si las pasiones intervienen en el proceso de deliberación. Esto es entonces otro quiebre importante a considerar:

¹² Ver parte de este debate en SKINNER (2010: 38-44).

4. CONCLUSIONES: DOS FORMAS DE JUSTIFICAR LO PEOR

A lo largo de este escrito se buscó revisar dos formas distintas de justificar la esclavitud. Una, la aristotélica, que es la más conocida desde la antigüedad, la otra, la hobbesiana, a la que se le presta muy poca o nula atención y que tiene fundamentos modernos. Como se intentó señalar, los puntos en contraste son interesantes de notar porque nos permiten acceder a nuevas formas de pensar los paradigmas de la filosofía política desde la antigüedad a la modernidad y entender así mejor algunas de sus rupturas y quiebres.

En este sentido, vimos que Aristóteles presenta cuatro tipos de argumentos para justificar la esclavitud, los cuales buscan tener como fundamento bases «naturales» para la misma. Ellos son los argumentos ligados a la corporalidad, la débil conformación psíquica, su incapacidad de previsión y las cuestiones étnico-geográficas que recaerían sobre los extranjeros. Según se repasaron, aún en los propios términos aristotélicos, todos estos argumentos resultan insostenibles, auto-refutándose. En cambio, en el caso de Hobbes los argumentos tuvieron otro cariz. El más importante quizás es el vinculado a pensar la esclavitud de una manera «voluntaria», porque se la acepta de manera «libre». En este caso, según se buscó mostrar, Hobbes supone dos tipos de esclavitud. Una en la cual se pacta —y por ello se puede circular libremente, aunque siendo siervo (*servant*)— y otra en la que no se pacta —y en la cual se está apesado o encadenado (*slave*)—; la fuente de los esclavos es la misma que supone Aristóteles: los extranjeros y la guerra. Ellos, como no han pactado con el mismo señor, entonces están en guerra, pues para Hobbes toda situación en la cual no se ha firmado la paz es de guerra. Por ende, la captura y violencia es legítima. A su vez, como también se intentó señalar, la intimidación o amenazas para aceptar la esclavitud voluntaria no podría ser un argumento para impugnar dicho contrato, ya que según Hobbes en todo contrato puede intervenir el miedo. En consecuencia, no hay contradicción entre temor y libertad, siendo entonces la voluntad de los sometidos tan suelta como en cualquier otro pacto.

Los dos tipos de fundamentaciones, tanto la de Aristóteles como la de Hobbes, son importantes en función de la paradoja de la esclavitud que señala Buck-Morss (2013) con respecto al análisis de la dialéctica entre el amo y el esclavo en Hegel. Allí Buck-Morss dice que, por un lado, la esclavitud es una institución transhistórica que abarca tanto la antigüedad, el medioevo como la modernidad, por lo que la idea hegeliana del sometimiento y la deshumanización termina siendo entonces —al final de cuenta— una verdadera forma de la conciencia bajo un modelo universal. Pero por otro, y contrariamente a lo anterior, también Buck-Morss ubica a la lucha por la libertad y contra la esclavitud como la lucha moderna por excelencia. Ya que implica la lucha por el reconocimiento y la igualdad política, en una clave que nos interpela directamente. Por ello entonces resulta importante siempre revisitarla y entenderla, encontrando así mejores argumentos para cuestionarla.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1943 [2007]). *Metafísica*. Trad. Patricio de Azcárate. Madrid: Australd.
- Aristóteles (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2005). *Política*. Introducción, traducción y nota de María Isabel Santa Cruz y María Inés Crespo. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Aristóteles (2007). *Ética Nicomáquea*. Introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihue.
- Aristóteles (2015). *Política*. Introducción, traducción y notas de Gabriel Livov. Buenos Aires: UNQ y Prometeo.
- Aristóteles (2016). *Categorías*. Introducción, traducción y notas de Eduardo Sinnott. Buenos Aires: Colihues.
- Aristóteles. *Obras Generales*. Madrid: Gredos.
- Baumrin, Bernard (1976). «Hobbes's egalitarianism». *Review of sciences*.
- Bertman, Martin (1976). «Equality in Hobbes, with reference to Aristotle». *The review of politics*, Vol. 38, N° 4, pp. 534-544.
- Bobbio, Norberto (1991). *Thomas Hobbes*. Barcelona: Paradigma.
- Buck-Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Dekonski, A & Berguer A. (1966). *Historia de Grecia*. México D. F.: Grijalbo.
- During, Ingemar (1990). *Aristóteles, exposición e interpretación de su pensamiento*. México D. F.: UNAM.
- Finley, Moses (1982). *Esclavitud antigua e ideología moderna*. Barcelona: Critica.
- Finley, Moses (1984). *La Grecia antigua. Economía y sociedad*. Barcelona: Critica.
- Finley, Moses (1986a). *La economía en la antigüedad*. México D.F.: FCE.
- Finley, Moses (1986b). *El nacimiento de la política*. Barcelona: Critica.
- García Mercado, Miguel (2008). «El problema de la esclavitud en Aristóteles». *Pensamiento*, N° 239, pp. 151-165.
- Garmendia, Guillermina y Schnaith, Nelly (1973). *Thomas Hobbes y los orígenes del estado burgués*. Buenos Aires: Siglos Veintiuno.
- Guerrero, Rafael (2016). «Cuatro vidas árabes de Aristóteles». *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 33, Núm. 2, pp. 689-711.
- Heath, M. (2008). «Aristotle on Natural Slavery». *Phronesis* Vol. 53 N° 3, pp. 243-270.
- Hernández, J. M. (2002). *El retrato de un dios mortal*. Barcelona: Antropos.
- Hobbes, Thomas (1994). *Leviathan (with selected variants from the Latin edition of 1668)*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Hobbes, Thomas y John Bramhall (2013). *Sobre la soberanía*. Buenos Aires: Hydra.
- Hobbes, Thomas (1889). *The English Works*. 11 Vols. Londres: Stanford University Libraries.
- Hobbes, Thomas (2000). *De Cive*. Introducción, traducción y notas de Carlos Mellizo. Madrid: Alianza.
- Hobbes, Thomas (2010). *Elementos filosóficos. Del Ciudadano*. Introducción, traducción y nota de Andrés Rosler. Buenos Aires: Hydra.
- Hobbes, Thomas (2011). *Leviatán. O sobre la materia, la forma y el poder en una república eclesiástica y civil*. Traducción Antonio Escohotado. Buenos Aires: Losada.
- Icochea Rodríguez, Gabriel (2008). «Origen de la comunidad y teoría de la esclavitud en la Política de Aristóteles». *A parte Rei. Revista de filosofía*, N° 60.
- Jaeger, Werner (1971). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México D. F.: FCE.

- Jaeger, Werner (1993). *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Jiménez Castaño, David (2013). «La crítica de Hobbes al zóon politikón de Aristóteles». *Factótum. Revista de filosofía* N° 10, pp. 68-79.
- Lemetti, Juhana (2008). «Hobbes, Aristotle and human happiness». *Language and the Scientific Imagination*. The 11th International Conference of ISSEI, University of Helsinki.
- Macpherson, C. B (2005). *La teoría política del individualismo posesivo*. Madrid: Editorial Trotta.
- Mauri, Margarita (2016): «La esclavitud natural. Una revisión de las tesis de Aristóteles». *Ideas y Valores*, Vol. 65, N° 162.
- Muñoz García, Ángel (2007). «Esclavitud: presencia de Aristóteles en la polis colonial». *Revista de Filosofía*, N° 55.
- Schlaifer, R. (1936). «Greek theories of slavery from Homer to Aristotle». *Harvard Studies in Classical Philology*, N° 47, pp. 165-204.
- Schmitt, Carl (2002). *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*. Buenos Aires: Editorial Struhart & Cía.
- Schuhmann, Karl (2004). *Selected papers on Renaissance philosophy and on Thomas Hobbes*. Nueva York: Springer.
- Skinner, Quentin (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Smith, Nicholas (1991). «Aristotle's theory of natural slavery» En Keyt, David y Miller, Fred (Eds.) *A companion to Aristotle's Politics*. Cambridge: Basil Blackwell.
- Spragens, Thomas (1973). *The politics of motion. The world of Thomas Hobbes*. Kentucky: The University Press of Kentucky.
- Strauss, Leo (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Buenos Aires: FCE.
- Taylor, C. C. (1995). «Politics» in Barnes, Jonathan (Ed.) *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press.
- Wolf, Frederick (1970). «Hobbes contra Aristóteles. "Naturaleza" y "Arte" en el sistema terminológico de la filosofía política de Hobbes». *Diálogos*, Vol. 7, N° 21, pp. 39-61.
- Zarka, Yves (1997). *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Barcelona: Herder.
- Zícari, Julián (2017). «¿Igualdad natural, desigualdad artificial? Hobbes, el problema del igualitarismo y las ficciones del "como si"». *Revista Pilquen*, Vol. 20 N° 2, pp. 68-78.
- Zícari, Julián (2019). «Al final lo primero es la familia. El rol de las familias en los modelos políticos de Hobbes y Aristóteles». *Avatares Filosóficos*, N° 6, pp. 3-21.
- Zícari, Julián (2022). «Comercio, labor y cambio social. La dinámica del conflicto según los contextos históricos de Aristóteles y Hobbes». *Anacronismo e interrupción. Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*, Vol. 12, N° 22, pp. 97-140.

UBA-UNDAV-Conicet
Argentina
sanlofas@hotmail.com

JULIÁN ZÍCARI

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]