



ARTÍCULOS  
DE INVESTIGACIÓN

# Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón\*

Alfonso Flórez

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia  
E-mail: [alflorez@javeriana.edu.co](mailto:alflorez@javeriana.edu.co)

Recibido: 10 de abril de 2020 | Aceptado: 15 de agosto de 2020  
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

**Resumen:** La aceptación de la esclavitud es una de las cuestiones donde la Antigüedad muestra un mayor rezago en relación con el mundo contemporáneo; esto suele aducirse para criticar la filosofía griega. En este artículo se examina hasta qué punto el pensamiento de Platón en las *Leyes* puede caer bajo esta imputación o sustraerse a ella. Se plantea que en el autor se encuentra una dialéctica del esclavo, que consiste en mantener, por un lado, la función de la esclavitud dentro de la estructura social y política propuesta, mientras que, por el otro lado, se cuestiona la existencia del esclavo como tal. Así, se hace primero una presentación general de la esclavitud en las *Leyes* y de la función que dicha institución cumple en la comprensión filosófica del propio diálogo y, después, se adelanta un examen detenido del pasaje central de 6.777d5-7. Se concluye que si bien, en clave histórica, Platón no logra eludir la tensión de esta dialéctica, en clave filosófica ofrece su resolución en el obrar del hombre verdaderamente justo.

**Palabras clave:** Platón, *Leyes*, esclavitud, relaciones de poder, Grecia Antigua

\* Este texto surge como producto del Seminario de Maestría: Platón, *Leyes*, que se dictó en el primer semestre de 2020 en la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. Responde así al compromiso investigativo de los programas de posgrado y se inscribe dentro de la línea de investigación en Historia de la Filosofía Antigua y Medieval del Grupo de Investigación: Problemas de Filosofía.

## Cómo citar este artículo:

Flórez, A. (2021). Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón. *Estudios de Filosofía*, 63, 5-23. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>

OPEN  ACCESS





# Dialectic of the slave in the *Laws* of Plato

**Abstract:** The acceptance of slavery is one of the issues where Antiquity shows a greater lag in relation to the contemporary world; this is often adduced to criticize Greek philosophy. This paper examines the extent to which Plato's thought in *Laws* can fall under or escape this imputation. It is suggested that we can find in the author a dialectic of the slave, which consists in maintaining, on the one hand, the function of slavery within the proposed social and political structure, while, on the other hand, the existence of the slave as such is questioned. Thus, it is first made a general presentation of slavery in the *Laws* and of the role that this institution plays in the philosophical understanding of the dialogue itself, and then a careful examination of the central passage of 6.777d5-7 is carried out. It is concluded that although, in a historical key, Plato fails to avoid the tension of this dialectic, in a philosophical key he offers its resolution in the doings of the truly just person.

**Key words:** Plato, *Laws*, slavery, power relations, Ancient Greece

## Alfonso Flórez

Trabaja en el pensamiento de Platón, dentro de un abordaje dramatólogico de los diálogos y con particular atención a sus fuentes literarias. Como producto de ello ha publicado diversos artículos y el libro *Platón y Homero: Diálogo entre filosofía y poesía* (2019).

ORCID: 0000-0001-5452-9557



Para William H. F. Altman

Amigo

## Introducción

En las *Leyes*, la obra más larga de Platón, tres ancianos dialogan sobre la legislación que regirá en Magnesia, una ciudad que va a fundarse dentro de un plazo de tiempo no especificado. La conversación se da en el día más largo del año, mientras los tres hombres se dirigen de Cnosos a la gruta de Zeus, en el monte Ida. Los tres interlocutores son un extranjero ateniense, que es quien guía el diálogo, y dos dorios, uno cretense, Clinias, y uno lacedemonio, Megilo. El intercambio avanza en conformidad con el largo camino y, poco a poco, va tomando forma el conjunto normativo que regirá a los magnesios. Se trata, en efecto, del establecimiento de leyes que rijan todos los aspectos de la vida de sus habitantes, de la concepción a la muerte, con capítulos que cubren los asuntos esenciales de cualquier comunidad humana, como la localización geográfica y la disposición arquitectónica; el tipo de Estado que se propone y su forma de gobierno; las instituciones que lo constituyen, incluidas las magistraturas y la familia; la educación, el culto y la economía; los códigos penales, civiles y comerciales; los principios rectores de la administración del Estado. Se trata de una obra comprehensiva, ambiciosa, de exigente lectura e interpretación.

Dentro de este amplio marco institucional, es natural que los esclavos hagan su aparición en las diferentes funciones que se les asignan, en un tratamiento áspero e incluso cruel, pero también considerado y justo, como se verá. Esta dialéctica en la consideración del esclavo en el diálogo las *Leyes* da pie a la presente reflexión. Suele señalarse, en efecto, que los grandes filósofos de la antigüedad griega manifestaron una inadmisibles actitud de aceptación y respaldo hacia la execrable institución de la esclavitud, lo cual, a pesar de todos sus demás méritos, no deja de ser una mácula de su obra y llega incluso a comprometer el sentido general de su pensamiento. Frente a dicha posición, compartida por la mayoría de los intérpretes, se propone aquí, a partir de la dialéctica indicada, que, si bien Platón se halla preso de los compromisos históricos, sociales y políticos de su época, alcanza a entrever en la figura del esclavo una prueba crucial de su propia comprensión de la virtud, en particular de la justicia, como meta del ejercicio de la filosofía. Así, se examina en un primer momento el conjunto de disposiciones que en este amplio diálogo se establecen en relación con los esclavos; los resultados de este examen no difieren mayormente de la posición interpretativa común, salvo en un punto esencial, a saber, que la diferencia entre libertad y esclavitud se utiliza como modelo para la comprensión filosófica del propio diálogo. Se apunta con ello a que la tarea filosófica debe poder cumplirse en el espacio de la libertad, por lo cual cabe esperar una reflexión donde se ponga en cuestión la existencia de la esclavitud. Esta tarea se adelanta en la segunda parte, donde se examina uno de los pasajes

decisivos de todo el corpus platónico, *Leyes* 6.776b5-778a4, tomando distancia en ello de la mayoría de las lecturas que se han hecho de este texto, con el fin de identificar ahí la clave de resolución de la dialéctica planteada.<sup>1</sup> En la conclusión se reconoce la vigencia que mantiene este admirable pasaje platónico en el mundo contemporáneo.

## 1. La esclavitud en las *Leyes*

A diferencia de lo que ocurre en el conjunto de los demás diálogos, en las *Leyes* la esclavitud es tema constante de discusión.<sup>2</sup> En efecto, en la ciudad que se construye en este diálogo, Magnesia, es claro el sitio que ocupan los esclavos dentro de la organización social, cuáles son sus tareas, sus deberes, los castigos que reciben por el incumplimiento de los mismos, y los poquísimos derechos que tienen.<sup>3</sup> En un repaso del conjunto de las normas al respecto, cabe hacer las siguientes anotaciones. En un primer momento, dado el importante lugar que cumplen los coros en el proceso educativo y en la vida de la ciudad, a los esclavos y a los extranjeros se les encomienda la representación de piezas cómicas, ridículas y vergonzosas (7.816e), norma que se inscribe dentro de la disposición general que distingue los temas propios para el aprendizaje de los libres y los pocos y serviles correspondientes a los esclavos (7.817e). También son esclavos públicos los encargados de administrar los castigos a esclavos y extranjeros (7.794b), en una cierta tendencia a equiparar ambos grupos (6.764b). Hay, como era usual en las ciudades griegas, leyes para la manumisión de esclavos (11.914e-915c), liberación que si bien nunca será total, sí puede ser lo suficientemente amplia como para que un liberto alcance a formar una pequeña fortuna. En otros casos, el esclavo tiene el mismo tratamiento que un niño, como cuando rinde testimonio en un juicio (11.937b), aunque, al igual que los ciudadanos libres, está obligado a colaborar en las investigaciones judiciales, recibiendo castigo en caso de no hacerlo (9.881b-c). Valga decir que los castigos para los esclavos se diferencian por categorías, según la índole de la falta cometida, si se trata de un robo (8.845a) o de otro daño civil (11.936c-d); de un modo característico, el esclavo o extranjero que hurte algo público debe pagar una multa, “en la convicción de que se trata de alguien que, con probabilidad, puede reformarse”, mientras que un ciudadano deberá recibir la pena suprema (12.941d-942a). También

- 1 En general, en la presente reflexión no va a diferenciarse entre ‘esclavo’ y ‘esclavitud’; en el diálogo se habla más propiamente de esclavo, que teóricamente aquí se asume como esclavitud. Las *Leyes* se citan según Platón (1999). En la segunda parte, en el análisis del pasaje central, se indicarán las líneas, según England (1921), dado que aquí se procede paso a paso, con el mayor cuidado, lo que también hará conveniente la transliteración de algunos términos del griego, siempre con traducción.
- 2 Morrow (1993, p. 148): “A Greek city without slaves was almost unknown in Plato’s day, hence we should not be surprised that they are taken for granted in the *Laws* and figure constantly in the details of Plato’s scheme”.
- 3 Prauscello (2014, p. 22): “To modern sensitivities there is an obvious elephant in the room in this utopian model of citizenship: slaves”. En su estudio, la autora busca responder en alguna medida a esta anomalía, mediante la indagación del servicio que los esclavos prestan en los coros (pp. 59-68).

se diferencian los castigos cuando se trata de faltas de carácter penal, como agresión simple (9.882a), homicidio en defensa propia (8.869d), homicidio alevé (8.868a-b). Los castigos que en general reciben los esclavos son durísimos y excesivos, quizás un poco con la idea espartana de mantener a raya a todo un pueblo de esclavos incrustado dentro de la ciudad.<sup>4</sup> Es fundamental, sin embargo, tener la disposición para entender estos diferentes artículos de los códigos civil y penal dentro del marco conformado por la dialéctica del esclavo, que constituye el centro irradiador de esta reflexión. Podrían enumerarse otros casos de normas sobre los esclavos en el diálogo, pero las mencionadas son las principales y dan una buena idea del lugar que se les asigna dentro del orden político y social. En una primera conclusión puede decirse que el esclavo no se considera como un ser inferior ni física ni intelectualmente, sino como alguien sometido políticamente, privado de derechos, pero no de responsabilidades en aquello que le compete.

Para tener una noción más cercana de lo que significa ser esclavo en las *Leyes*, conviene revisar un pasaje que no es normativo, sino descriptivo y comparativo. En este texto (4.719e7-720e9), el ateniense traza una comparación entre los preámbulos de las leyes y los hombres libres, por un lado, y entre las leyes en sentido estricto y los esclavos, por el otro lado. La cuestión es que en la antigua Atenas había, aparte de los médicos libres, médicos esclavos, con una división muy clara del trabajo, pues aquellos trataban a individuos libres, mientras que estos lo hacían con esclavos, siendo muy diferente el modo de proceder de unos y otros. Ninguno de los médicos esclavos, dice el ateniense,

da ni admite ninguna explicación sobre ninguna de las enfermedades de ninguno de los esclavos, sino que ordena lo que le parece por experiencia, como si supiera exactamente, con obstinación, como un tirano, y se marcha, saltando a otro esclavo enfermo (4.720c4-7).

Este pasaje deja traslucir algunas características del actuar del esclavo, que, aunque en este caso sea médico, obra como corresponde a un esclavo, es decir, según el parecer que su experiencia le indica, de modo directo y franco, sin consideraciones de ningún tipo, ni respecto de sí mismo, ni en relación con aquel a quien atiende, que, siendo también esclavo, recibe las indicaciones en el mismo tono, ateniéndose a lo que se le dice, sin preguntar, sin cuestionar nada. Este proceder contrasta con el del médico libre, que

trata y vigila por lo general las enfermedades de los libres, estudiándolas desde su surgimiento y de acuerdo con su naturaleza. Mientras comparte el tratamiento con el enfermo y sus seres queridos, aprende algo de los pacientes y también, en

4 Puesto que los esclavos serían los trabajadores del campo (7.806d-e); Morrow (1939), Saunders (1991).

la medida de lo posible, lo instruye. No prescribe nada sin haberlo convencido antes por algún medio y, solo entonces, cuando lo ha tranquilizado por medio de la persuasión lleva a cabo el restablecimiento de la salud (4.720d1-e2).

Así, la forma como el libre obra con quien es libre va guiada por el conocimiento preciso de aquello que los vincula —en este caso, la enfermedad—, lo que le permite establecer con el paciente y sus seres queridos un tratamiento que se da en el medio del conocimiento mutuo, gracias a lo cual ofrece sus indicaciones en el seno de la persuasión, lo que tranquiliza al paciente y lo pone en la vía de la recuperación de la salud.

Las diferencias principales entre los modos de actuar del libre y del esclavo consisten, primero, en el conocimiento de la condición, que es científica en el caso del libre, pero solo empírica en el del esclavo; segundo, en la relación entre el médico y el paciente, que es dialogal, amistosa y amplia en el caso del libre, pero no dialogal, autoritaria y limitada en el del esclavo; tercero, en la solución, que es persuasiva y tranquilizadora en el caso del libre, pero impuesta e indiferente en el del esclavo. Los interlocutores del diálogo concuerdan sin dificultad en que el proceder doble es mejor, “con mucha diferencia” (4.720e6), y que precisamente por ello ha de aplicarse también en el caso de la legislación, donde la ley se distingue del preámbulo de la ley:

La orden tiránica, que en la exposición asemejamos a las órdenes de los médicos que denominamos serviles, es la ley pura, mientras que lo dicho antes de ella, lo llamado por el que habla elemento persuasivo, si bien realmente es para convencer, tiene la función de la introducción en el caso de los discursos. Pues para que aquel al que el legislador dicta la ley reciba con buena disposición —y por la buena disposición sea más capaz de aprender— lo que de veras es la ley, la orden, me parece que se ha dicho todo ese discurso que el que habla dijo con la finalidad de convencer (4.722e7-723a7).

Por supuesto que las leyes se dictan para todos, libres y esclavos, pero precisamente los libres deben recibir, antes de la expedición de la ley, un discurso convincente sobre la necesidad, el sentido y el alcance de la ley, de modo tal que sea por la convicción así ganada que el ciudadano se resuelve al cumplimiento de la ley y no por la coacción formal que impone la ley promulgada. La ley, en sentido amplio, comprende el preámbulo y la ley en sentido estricto, lo que en el texto se denomina la ley pura; el ciudadano libre, justamente por ser libre, se acogerá libremente a la ley, esto es, se orientará hacia ella por la convicción ganada en el preámbulo, mientras que si la obedece meramente por la fuerza de la ley, aunque sea libre, estará obrando de un modo servil. Las leyes de obligatorio cumplimiento se expiden, pues, si bien no para esclavos, sí para aquella parte servil de la naturaleza humana. Pero, en el diálogo *Leyes*, en su conjunto, la ley no se entiende principalmente en este sentido coactivo y tiránico, sino en sentido persuasivo y libre. La esclavitud tiene, pues, un alcance más amplio que el simple sentido político y social, pues todo ser humano ha de esforzarse por ser libre de esa

parte servil que habita en él. A partir de esta constatación, puede entenderse incluso que la existencia política y social de la esclavitud procede de la exacerbación de esta dimensión que ocupa también el alma humana.

Como llamado inequívoco y claro a obrar con libertad, las *Leyes* es, pues, un diálogo plenamente filosófico. Así lo confirmará el propio ateniense cuando retome esta comparación de los dos modelos de médico con el fin de ofrecer una caracterización de la filosofía:

Pues hay que saber bien que, si algún médico de los que practican la medicina empíricamente sin conocimiento teórico alguna vez se topara con un médico que dialoga con un hombre libre enfermo, que hace discursos que están cerca de la filosofía y que trata la enfermedad a partir de su origen, disertando sobre toda la naturaleza de los cuerpos, al punto se desternillaría de risa y no diría otras palabras que las que siempre tienen a mano en tal tema la mayoría de los llamados médicos. En efecto, diría: 'Pero tonto, no curas al enfermo, sino que prácticamente lo educas como si necesitara hacerse médico y no sanarse' (9.857c6-e1).

Allí, pues, donde en libertad se ejercite el diálogo, se indague la naturaleza del asunto que lo convoca, se ofrezcan vías para salir de la aporía desde su principio, se estará próximo a la filosofía,<sup>5</sup> pero no hay que esperar entendimiento o comprensión hacia este proceder de parte de quien suele obrar de modo tiránico, sin conocimiento teórico y buscando una mera eficacia técnica.

## 2. Dialéctica del esclavo en las *Leyes*

Se ha visto, pues, que en las *Leyes* la esclavitud puede entenderse en dos sentidos. Se da, en primer lugar, el propiamente institucional, en lo que la obra se adecúa a las circunstancias históricas y políticas de la época, con la diferencia que se establece entre hombres libres y esclavos, estricta, pero no absoluta. Pero, en segundo lugar, en la diferencia entre libertad y esclavitud puede identificarse también una decisión filosófica, que abarca el conjunto del diálogo en cuanto tal, ya que si bien este se dirige a hombres libres, que obran en consonancia con dicha libertad, no puede prescindir por completo de un recurso coactivo, dado cierto aspecto servil de la naturaleza humana. Así, en esta mirada general de la esclavitud en las *Leyes* puede distinguirse un aspecto político de la misma, que viene entonces determinada por normas administrativas, y una comprensión amplia, propiamente filosófica, donde la esclavitud se contrapone a la libertad, que es el ámbito propio de la educación y la actuación del ser humano,

5 La relevancia de este pasaje se muestra en que es uno de los dos donde aparece en las *Leyes* la palabra 'filosofía' o 'filosofar'; el otro se encuentra en 12.967c.

cuya formación constituye la meta última del diálogo. Es del mayor interés que esta dialéctica de la esclavitud pueda rastrearse en un pasaje determinado cerca de la mitad del diálogo.

Antes de ofrecer la lectura que se propone de este complejo texto, puede hacerse una primera mención de algunas influyentes propuestas interpretativas del mismo, de modo que después pueda apreciarse la distancia que aquí se toma de ellas. Knoll (2013) representa bien el punto de vista que ha devenido “canónico” respecto del esclavo en las *Leyes*. Este autor indica, en primer lugar, que Platón nunca puso en tela de juicio la distinción corriente en la Antigüedad entre el señor y el esclavo; al contrario, sostiene, la describe como “necesaria” (sus comillas). Platón, señala Knoll, ve al esclavo fundamentalmente como una forma de posesión y exige que en lo posible se disponga de esclavos en número suficiente y aptos para el trabajo. Según él, los dos modos que Platón presenta de tratar a los esclavos corresponden a opiniones y experiencias ampliamente difundidas en su época. Así, se encuentran, por un lado, los que le hacen bien a su señor, son virtuosos y fáciles de tratar, mientras que, por el otro lado, hay esclavos cuyas almas torcidas hacen que sea imposible confiar en ellos, por lo que deben ser tratados como animales y domados, de modo que se hundan aun más en su condición de esclavitud. Tal como Aristóteles, estima Knoll, Platón está convencido de que los esclavos, a diferencia de los libres, tienen una deficiencia racional (4.720a-e; cf. Aristóteles, *Pol.* 1252a32; 1254b22s; 1260a12). De aquí se sigue la respuesta de Platón sobre el modo correcto de tratar a los esclavos: no se los puede consentir, ni tratar como a hombres libres, con exhortaciones y reprensiones, sino con castigos, según los merezcan; hay que dirigirse a ellos con órdenes, sin bromas y sin injusticia. Así, subraya este intérprete, por medio de un comportamiento moralmente intachable hacia ellos, puede con la mayor probabilidad sembrarse en ellos la semilla de la virtud (6.777d-e). En su conclusión, este comentarista sostiene que para Platón el esclavo es una posesión como cualquier otra, que bien tratada produce beneficios para el señor. Para Schöpsdau (2003), el ateniense no está interesado en ofrecer una definición fundamental y una fundamentación del estatus del esclavo, sino que tan solo se interesa por la pregunta práctica de cómo deben tratarse los esclavos, pregunta que se formula en cuatro ocasiones (776b7-8, 776d3, 777b1-3, 777c6-7). La respuesta que ofrece el ateniense es difícil, estima Schöpsdau, puesto que respecto de los esclavos se tienen experiencias diferentes y opiniones correspondientemente contrarias sobre cómo proceder con ellos. Empero, subraya el comentarista, el correcto manejo de los esclavos no tiene solamente un mero aspecto de utilidad (777d5-7), sino que alberga también una dimensión ética, pero la “virtud” (sus comillas) que se suscita en el trato entre el señor y el siervo es benéfica solamente para el primero. En su lectura, este intérprete combina pasajes que, como se verá, pertenecen a líneas argumentativas diferentes. Un enfoque parecido sigue Prauscello (2014), para quien el señor educa al siervo en la virtud dentro del espacio doméstico, *oïkos*, y en su relación personal, lo que tiene lugar sobre todo en beneficio del señor. Annas (2010) es más dura aún, pues



estima que Platón no se preocupa en mayor medida por consideraciones humanitarias acerca del esclavo; a él solo le interesa que el señor no vaya a echar a perder su propio carácter por abusar de su autoridad o evadirla de algún modo. En su apreciación, la comentarista se encuentra cerca de Stalley (1983), que se muestra impactado por la falta de un sentimiento humanitario en el tratamiento que Platón hace de la esclavitud, sin que la comunidad de naturaleza humana entre el señor y el siervo sirva para crear ningún tipo de respeto o simpatía hacia este último. Puede decirse, en suma, que estas posiciones representan bien el enfoque que Platón le da a la esclavitud en las *Leyes* y la valoración que hace de ella. Frente a este consenso en un punto tan delicado, aquí se asume una línea interpretativa diferente.

En el conjunto de las regulaciones sobre la vida doméstica, justo tras haberse hablado de la generación de los hijos (6.776b2-4),<sup>6</sup> el extranjero ateniense introduce con tono adusto el asunto de que va a ocuparse ahora: “Lo que viene a continuación es la cuestión siguiente” (6.776b5), señala inequívoca de la gravedad de lo que viene. “¿Con qué posesiones tendría uno la fortuna (*ousía*) más adecuada?” (6.776b5-6), se pregunta, aun tanteando el terreno. Nótese, por cierto, que aquí va a tratarse de algo más que de la administración de un bien o conjunto de bienes —‘fortuna’: *ousía*—, pues el desarrollo del argumento va a mostrar con toda claridad que lo que está en juego es nada menos que la esencia (*ousía*) del alma misma que posee esos bienes (Flórez, 2012). En otras palabras, aquí va a hablarse de un bien de fortuna (*ousía*) frente al cual su poseedor va a mostrar su verdadera esencia (*ousía*).

En efecto, comienza a responder el ateniense, “no es difícil hacerse una idea de la mayoría de las cosas ni tampoco poseerlas” (6.776b6-7), con lo que fija el terreno común de los bienes muebles e inmuebles, sobre los que pueden trazarse lineamientos claros de posesión, usufructo y pérdida, con independencia de lo entregada que esté un alma a dichos bienes, lo que es un asunto diferente. Sin embargo, agrega, entrando de lleno en la dificultad, “en el caso de los esclavos es difícil desde todo punto de vista (*khalepà pántei*)” (6.776b7-8). Entonces, ya desde su misma presentación, el ateniense reconoce en la esclavitud una cuestión intrínsecamente problemática;<sup>7</sup> como él dice, “difícil desde todo punto de vista”. No cabe esperar, pues, una resolución de la cuestión de la esclavitud desde la perspectiva de la posesión de los bienes, pues no la tiene, por

6 La expresión “mientras transmiten la vida unos a otros, como una antorcha” (6.776b3-4) está cercana a la de la famosa carrera de la *República*: “Y Adimanto añadió: —¿No sabéis acaso que al atardecer habrá una carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa? —¿A caballo? —dije yo—. Eso es cosa nueva. ¿Es que se pasarán unos a otros las antorchas corriendo montados? ¿O cómo se entiende?” (*República* 1.327c-328a). Si el diálogo nocturno de la *República* es la verdadera carrera de antorchas de que aquí se habla, la transmisión de la luz filosófica se asemeja al nacimiento de una nueva generación, según las *Leyes*. Este diálogo podría, entonces, entenderse como una especie de cuna de la filosofía.

7 Aquí se sigue a England, que en las notas a su edición del diálogo señala que la dificultad del pasaje se relaciona con la dificultad de su tema, la posesión de esclavos: “Our very language about slaves is inconsistent, and our experience shows a similar diversity and contradiction” (England, 1921, p. 617). Por su parte, en las notas a su traducción, Brisson y Pradeau consideran que se trata de una simple cuestión de tasación: “Parce qu’il est difficile d’estimer la valeur de serviteurs en argent” (Platón, 2006, T. 1, p. 420, n. 151).

lo que el abordaje va a cambiar de enfoque y va a dirigirse al alma de quien “posee” este “bien”.

Sin amilanarse, el ateniense identifica como causa de esta gran dificultad el hecho de que “en cierto sentido, decimos cosas incorrectas de ellos y, sin embargo, en otro [sentido] tenemos razón” (6.776c1-2). Antes de entrar en las razones que aduce el ateniense, hay que darle toda la fuerza a esta polaridad dialéctica. En primer lugar, nuestra expresión en relación con los esclavos es incorrecta, pero, también, es correcta. ¿Por qué nuestra expresión es incorrecta y correcta a la vez cuando hablamos de los esclavos? El hecho de haber reconocido y formulado esta dialéctica respecto del esclavo conforma uno de los signos indelebles de la grandeza del pensador ateniense. El ateniense —que en este punto puede identificarse como la voz del propio Platón<sup>8</sup>— comienza a esclarecer lo que ha querido decir: “En efecto, en parte hacemos nuestros discursos sobre los esclavos de manera contraria a como los utilizamos, y también en parte en conformidad con el uso que hacemos de ellos” (6.776c2-3, ligeramente modificada). La contradicción reside, pues, en que el discurso sobre el esclavo, por una parte, no se compagina con el uso que se hace del esclavo, pero también, por otra parte, sí se adecúa a dicho uso. El discurso sobre el esclavo es, pues, necesariamente contradictorio, ya que a veces va en contra de la utilidad que se saca del esclavo y a veces está en conformidad con ella. No se trata, entonces, de una mera contradicción empírica en el uso del esclavo, que sería útil a veces, y a veces, no. La contradicción a la que aquí se apunta es fundamental e inerradicable, pues se aloja en la formulación misma del problema de la esclavitud. Se habla aquí de una meta-contradicción, es decir, de una contradicción necesaria entre enunciados contradictorios entre sí, lo que viene a significar que del esclavo no puede hablarse sin caer en una contradicción intrínseca, a saber, que, por un lado, se habla de ellos de manera contraria a como se utilizan, mientras que, por el otro lado, se habla de ellos en conformidad con la utilización que se les da. Se dice, así, que es buen esclavo, si se usa mal, pero también se dice que es mal esclavo, si se usa bien.

No es sorprendente que, ante esta declaración tajante sobre la contradicción ínsita a la condición del esclavo, el espartano Megilo ofrezca una réplica inmediata, toda vez que en Esparta las relaciones de los espartanos libres con los ilotas esclavos eran mucho más radicales que en cualquier otro lugar de Grecia. Sin dar crédito a lo que oye, exclama: “¿A qué te refieres? Porque aún no comprendemos, extranjero, lo que ahora quieres indicar” (6.776c4-5). En el plural que utiliza Megilo incluye al cretense Clinias, dorio como Megilo, que todavía tendrá que presentar su opinión en este contencioso, pero el plural quizás también indique que los espartanos en general no se hallan tan

8 “The single most important question facing every reader of *Laws* is as simple to ask as it is difficult to answer: Who is the Athenian Stranger?” (Altman, 2016, p. 231). Tomar posición frente a esta pregunta es expresar ya un compromiso interpretativo fundamental, que en este caso difiere del de Altman.

dispuestos a aceptar las observaciones del ateniense. Este, con cierta ironía, reconoce que él, Megilo, por supuesto no puede entender de qué se trata aquí: “Y con mucha razón, Megilo” (6.776c6), le responde, y pasa a explicarle que el sistema lacedemonio de servidumbre “produciría la mayor estupefacción (*aporían*) en prácticamente toda Grecia y sería el origen de disputa (*érin*), pues para unos sería bueno, mientras que para otros, no” (6.776c6-9). La organización esclavista espartana, extrema incluso para los usos de la Antigüedad, opera aquí como índice de confirmación de la contradicción dialéctica inherente a la esclavitud. Esta misma inaceptabilidad del esclavismo espartano, con su carácter aporético y erístico, amenaza ahora, en otro plano del discurso, el propio intercambio dialogal que se está dando entre ellos mismos.

Esta coyuntura señala el momento para plantear con toda claridad la cuestión fundamental respecto de la esclavitud. Así lo hace sin más dilaciones el ateniense: “Considerando todas estas cosas, ¿qué debemos hacer (*tí khrè poieîn*) con la posesión de esclavos?” (6.776d2-3). La pregunta que formula el ateniense se sigue de la constatación dialéctica que se ha hecho respecto de la esclavitud, por lo que es de índole fundamentalmente ética, no empírica, es decir, no se está indagando por una ocupación o proyecto donde pudieran emplearse los esclavos, sino que se apunta a la cuestión misma de la posesión de esclavos en cuanto tal: ¿qué debemos hacer? (*tí khrè poieîn*). En los dos pasajes subsiguientes, el ateniense ofrece elementos adicionales como para que no quede duda de que aquí se trata de una argumentación dialéctica. En efecto, indica, por un lado, se encuentra el testimonio acerca de muchos esclavos que para algunos llegaron a ser “más virtuosos que los hermanos e hijos y han salvado a sus amos, sus posesiones y sus viviendas enteras” (6.776d7-e1), mientras que, por el otro lado, se halla la observación según la cual “el alma esclava no tiene nada sano” (6.776e4), sentencia que respalda “el más sabio de nuestros poetas” (6.776e6), para lo cual aduce el pasaje de Homero, donde Eumeo, pensando que quizás Odiseo no regresa por haber sido esclavizado, indica que Zeus despoja de la mitad de la inteligencia (*nóou*) a aquellos hombres a los que alcanza la esclavitud: “el tonante arrebató al varón la mitad de su fuerza (*aretês*) / desde el día que en él hace presa la vil servidumbre” (*Odisea* 17.322-323). Nótese que en cada una de estas dos opciones alternativas la posesión de esclavos se basa en un principio diferente: en la primera, se funda en la virtud; en la segunda, en la inteligencia (en este caso, en la carencia de inteligencia). La primera opción se defiende con testimonios históricos que todos conocen, mientras que la segunda se respalda en aquello que se dice, que deriva en últimas de un pasaje de Homero, quizás glosado aquí de propósito.<sup>9</sup> De este modo, puntualiza el ateniense,

9 El texto de la vulgata habla de ‘virtud’ (*aretês*), no de ‘inteligencia’ (*nóou*), que es la lectura platónica. England (1921, p. 618) estima que esta variante platónica es más homérica que la de la vulgata, para lo cual remite a *Odisea* 1.3; Labarbe (1949, pp. 249-254) concluye que con mucha probabilidad ambas variantes derivan de la tradición homérica corriente en tiempo de Platón, es decir, que la lectura platónica no se debería a una glosa de mano propia; Lohse (1965, pp. 289-292) considera que Platón ha introducido de propósito la variante para que se conforme al contexto del argumento que se viene desarrollando en las *Leyes*, en el sentido

“con sus razonamientos, cada uno saca diferentes conclusiones y los unos no confían para nada en la raza de los esclavos [...] pero otros hacen todo lo contrario de eso” (6.777a3-4...777a6-7). Se cierra así el intercambio entre el ateniense y Megilo, pues este concede la razón al ateniense; “en efecto” (6.777a8), concluye, reconociendo así la condición inherentemente dialéctica de la posesión de esclavos. En todo caso, hay que hacer notar en este punto que los interlocutores que se proponen la fundación de la ciudad se encuentran ya ante una situación aporética respecto de la condición de los esclavos, pues se da tanto el partido de quienes están a su favor, aduciendo conductas virtuosas, como el de quienes están en su contra, remitiéndose a argumentos poéticos, de dudoso valor quizás.

Ante la determinación aporética y erística de la esclavitud, el cretense Clinias, a quien se le ha encomendado la fundación de la nueva ciudad de Magnesia, pide el auxilio de su interlocutor ático: “Entonces, extranjero, en el caso de nuestro país, ¿qué debemos hacer, si hay tantas diferencias, con la posesión y el castigo de los esclavos?” (6.777b1-3). Clinias, por supuesto, piensa como político, no ha captado en absoluto la intrínseca dificultad del problema y solo quiere que se le ofrezcan salidas viables para la posesión de los esclavos y su castigo. El ateniense orienta, entonces, su discurso en sentido antropológico, ámbito en el cual la dialéctica del esclavo se presentará de nuevo, pero que quizás le ofrezca al cretense aspectos más concretos por los cuales guiarse. El ateniense parte de una formulación sorprendente:

Y bien, Clinias, es evidente que, puesto que el hombre es un animal arisco (*dúskolon*), no parece querer ser ni llegar a ser en absoluto útil para esta diferenciación inevitable (*anagkaían*), la distinción en la realidad (*te érgoi*) entre esclavo, hombre libre y amo, una pertenencia (*ktêma*) difícil (*khalepôn*), sin duda (6.777b4-c1).

La calificación de ‘arisco’ (*dúskolos*) para el ser humano (1.649e2) significa que no es fácil de complacer ni de dirigir, que es descontentadizo, malhumorado, irritable, por lo que de ningún modo va a querer ajustarse ni ahora ni en el futuro a la inevitable diferencia que se da de hecho entre un esclavo y un libre, todo lo cual hace que se trate de una posesión de difícil manejo. No hay, según esta declaración, una distinción entre tipos de seres humanos que harían que uno fuera por naturaleza esclavo, y otro, libre; tampoco hay en el ser humano una propensión a la esclavitud, todo lo contrario: por naturaleza, esto es, como un animal, el ser humano tiende a la autonomía, a la autodeterminación, lleva mal cualquier clase de imposición que se le haga, lo cual se afirma así de todos los

---

de una deficiencia intelectual del esclavo; Schöpsdau (2003, pp. 468-469) parece compartir la opinión de Lohse, pero añade, extemporáneamente, que la versión de la vulgata, con su referencia a la virtud, habría encajado también con el texto platónico de 776d8, donde se habla de “esclavos más virtuosos que hermanos e hijos”, argumento imposible, puesto que este pasaje corresponde a la primera rama de la alternativa, mientras que el texto homérico se cita en apoyo de la segunda. En su edición crítica de la *Odisea*, West (2017) mantiene la lectura de la vulgata.

seres humanos, ahora y siempre, sin ningún tipo de distinción o salvedad. *El ser humano es libre por naturaleza*. Ahora bien, con este universalismo antropológico chocan otras determinaciones que, de hecho (*te érgoi*), se dan en actividades e instituciones humanas, determinaciones necesarias que establecen la distinción entre el esclavo y el libre. Si bien esta distinción es inevitable, no se da ni puede darse por principio; con toda su inevitabilidad, se trata de una mera cuestión de hecho. La distinción entre espartanos e ilotas muestra bien a qué hace referencia el ateniense, en atención a sus interlocutores dorios, pues los ilotas eran un pueblo libre antes de ser vencidos y sometidos por los espartanos, quedando así reducidos a la condición de pueblo esclavo.<sup>10</sup> Ahora la contradicción dialéctica queda patente, pues la esclavitud no es una condición propia de la naturaleza humana, sino el resultado inevitable de un suceso político y militar. Por eso, así se trate de una posesión (*ktêma*), como derecho de conquista, un ser humano es y será siempre una posesión difícil (*khalepós*), donde hay que reconocer en este adjetivo un uso calculadamente platónico, que apunta a una dificultad remontable en principio por medio de la dialéctica.<sup>11</sup> El ateniense procede a dar un par de ejemplos históricos de la dificultad que significa la posesión de esclavos, alguno de ellos discretamente alusivo a los propios espartanos, y concluye, contra las expectativas de Clinias, sin poderle dar una receta al administrador político: “Si uno considera todo esto, no sabría qué hacer en todos los casos de esa índole” (6.777c6-7). Esta oración quizás podría, si no traducirse, al menos verse como: “Si uno viera todo esto (*pròs ha tis an panta blépsas*), le sería una aporía (*diaporéseie*) qué debe hacer (*tí khè drân*) en relación con todos los casos así (*peri hapánton tôn toioúton*)”, para mostrar de manera más explícita la aporía en que cae la pregunta ética fundamental: ‘¿qué debe hacerse?’, cuando se la sitúa dentro del marco de las prácticas históricas respecto de la esclavitud. El Ateniense —y Platón, con él— cae inevitablemente en esta aporía.

Pero, reuniendo bríos, el ateniense no se da por vencido y estima que aun puede ofrecer una respuesta, ya que no histórico-política, sí ciertamente filosófica, a la cuestión de la esclavitud. “Nos quedan solo dos medios (*dúo de leípesthon móno mekhaná*)”, anuncia, para afrontar esta dificultad —y resolver la dialéctica del esclavo—: “que los que van a servir sin crear dificultades no sean compatriotas ni hablen en lo posible la misma lengua y que los tengan bien, no solo por los esclavos, sino más bien por sí mismos” (6.777c7-d3). El primer medio para que los esclavos sobrelleven su condición sin apremios es una solución que el administrador político Clinias acogería de grado: que entre sí los esclavos sean de pueblos diferentes y hablen lenguas distintas. De este modo, no podrán constituir entidades mayores y ordenadas que representen un peligro para la ciudad. Reflexionando a la inversa, pueden reconocerse en esta

10 Morrow explica con claridad que en las *Leyes* no se propone de ningún modo la constitución de una clase de esclavos: “Plato does not intend his agricultural slaves to constitute a class of serfs analogous to the Helots” (1993, p. 151).

11 Mintz (2010) estudia el sentido de esta expresión en los diálogos de Platón. La expresión “lo bello es difícil” (*khalepà tà kalá*) aparece en *República* 4.435c, *Crátilo* 384b, *Hipias Mayor* 304e.

formulación dos condiciones esenciales para el ejercicio político pleno, libre: pertenecer a la ciudad, es decir, la ciudadanía, y poder expresarse en ella, es decir, la libertad de expresión. Si estas condiciones se coartan, ya que no pueden suprimirse de la naturaleza humana, un grupo de esclavos nunca podrán conformar un pueblo, ni representarán un problema político para la ciudad. Es interesante que el ateniense entienda que las dos condiciones mencionadas, ciudadanía y libertad de expresión, son suficientes de suyo para la realización del ejercicio político, por lo que impedir que un grupo de individuos se constituya como unidad política se propone como la primera vía para dar respuesta a la pregunta sobre qué debe hacerse con los esclavos. Aquí habría podido detenerse la reflexión del ateniense, Clinias habría quedado complacido, y la dialéctica del esclavo se habría entendido como irresoluble históricamente, si bien no anclada en la naturaleza humana, sino dependiente de estructuras políticas. Pero, contra lo que muchos quisieran que fuera verdad, Platón no es amigo de soluciones administrativas para problemas filosóficos, y por eso el ateniense anuncia desde el comienzo que quedan *solo* dos medios para resolver la dialéctica del esclavo. En cierto sentido, en toda situación humana fundamental solo hay dos medios de proceder: el gerencial y técnico, por un lado, y el reflexivo y filosófico, por el otro.

El segundo medio para resolver la dialéctica del esclavo consiste en tenerlos bien, “no solo por los esclavos”, aclara el ateniense, “sino más bien por sí mismos” (6.777d2-3). En toda su majestad, Platón entra en escena en boca del ateniense. No se obra correctamente, no se es virtuoso, ante todo por los otros, sino por uno mismo, en lo que el ateniense manifiesta un acuerdo básico con la posición socrática acerca de la virtud. En efecto, cuando, en fórmula sin parangón, Sócrates sostiene que “la virtud no procede del dinero, sino que es por la virtud como la riqueza y todo lo demás llega a ser bueno para el hombre, tanto en lo que hace a lo privado como en lo público” (*Apología 30b*), determina con ello que la virtud es un fin para la propia alma y solo a partir de allí una posesión cualquiera podrá ser un bien para el hombre. Ocurre, empero, que la posesión de un esclavo no es una posesión como cualquier otra, por lo que, primero que todo, habrá que garantizar la virtud del “poseedor” y de allí procederá cualquier bien que pueda darse en dicha “posesión”, como se muestra a continuación. La existencia de esclavos, con toda su necesidad histórica, ofrece, precisamente por ello, la piedra de toque para el hombre virtuoso. Donde todos los pensadores vieron únicamente la degradación de lo humano —que la hay, ¿quién podría negarlo?—, Platón ve una luz y se propone seguirla hasta su fuente. En primer lugar, “no se debe actuar con violencia (*húbrin hubrízein*) hacia los esclavos” (6.777d3-4); que podría transliterarse quizás, interpretando un poco, como “no deben deshonorarse con injuria”. ¿Esto qué significa? Que en las relaciones sociales, *nunca* debe actuarse con violencia, con mayor fuerza y precisión, nunca debe maltratarse con ultrajes a otro —donde la duplicación del comportamiento afrentoso en el verbo —*hubrízein*— y en el sustantivo (*húbrin*) indica un modo estable de ser, no un mero incidente—, puesto que si con los esclavos no debe obrarse así, *a fortiori* con nadie más. El esclavo, ese ser humano arisco, descontentadizo e irritable, como todos

los seres humanos cuando se les constriñe en su libertad, desde su condición servil establece un baremo que sirve de prueba y de punto de referencia para el hombre virtuoso. Por eso, en segundo lugar, “si es posible, hay que cometer menos injusticias con ellos que con los iguales” (6.777d4-5). Esta declaración preparatoria, donde el trato injusto se identifica con la insolente malquerencia, se encuentra ya cargada de los frutos de la virtud. Al ciudadano que todavía no ha entendido que el caso del esclavo viene traspasado por una dialéctica irresoluble, se lo orienta hacia lo esencial: que cometa con el esclavo menos injusticias que con su par. Pero ya es hora de recoger el fruto. Hay que hablar en positivo. Hay que decir lo que es.

Viene, entonces, el discurso áureo que se erige como una de las mayores manifestaciones del espíritu humano: “Se puede reconocer claramente (*diádelos*) al que verdaderamente (*ho phúsei*) y no de forma ficticia (*mè plastôs*) respeta (*sébon*) la justicia (*díken*), porque odia (*misôn*) realmente (*óntos*) la injusticia (*ádikon*) hecha a aquellos hombres con los que es fácil (*rháidion*) ser injusto (*adikeîn*)” (6.777d5-7). Aquí ya no hay esclavos. El esclavo ha dejado su lugar a todos aquellos con los que es fácil ser injusto. Podría alguien todavía reprocharle a Platón el no haber expuesto con toda la claridad deseable la inaceptabilidad política y ética de la esclavitud, a pesar de que en el examen conducido hasta ahora no queda mucho margen para tal acusación. Pero un reproche tal podría darse. ¿Y qué diría Platón, si viera el mundo de hoy, el más rico, el que cuenta con más medios y más posibilidades? ¿Qué diría de nosotros, que hemos llenado este mundo de opulencia con innumerables seres humanos que ciertamente no son esclavos, pero con los cuales es fácil, muy fácil ser injusto? No se trata, por supuesto, de tomar una falsa decisión entre una situación y otra, sino de no levantar irreflexivamente el dedo acusador, sin haber comprendido a cabalidad la profundidad del problema. El esclavo es en la Antigüedad aquel con quien es muy fácil ser injusto, pero lo admirable es que Platón haya encontrado una categoría en donde incluir al esclavo, categoría que rebasa los límites de su tiempo y alcanza validez universal. Platón entiende que la necesaria estructura política —donde se aloja esa necesidad de la que surge la esclavitud— conlleva siempre la existencia de algunos o de muchos con quienes es muy fácil ser injusto. Aquellos *mínimos* de la ciudad política los establece como los *máximos* del criterio de la virtud, resolviendo de una vez y para siempre la dialéctica del esclavo. Aquí ya no hay ambigüedad alguna ni puede haberla: se muestra con absoluta claridad (*diádelos*) que alguien, desde su ser más profundo (*ho phúsei*), y no por apariencia o de un modo artificioso (*mè plastôs*), honra (*sébon*) la justicia (*díken*), porque odia (*misôn*) de verdad (*óntos*) lo injusto (*ádikon*) que se les hace a aquellos seres humanos contra quienes sería fácil (*rháidion*) cometer injusticia (*adikeîn*). Por supuesto que esta claridad meridiana se manifiesta en las acciones de aquel individuo que deja patente que desde lo más profundo de su ser venera la justicia y que de verdad odia la injusticia porque él mismo es justo con aquellos con quienes le sería fácil ser injusto, y eso está a la vista de todo el mundo; por el contrario, quien dice que respeta la justicia, pero lo hace de un modo artificioso y ficticio, no tiene ni la actitud ni la

presencia de ánimo para obrar de modo justo con aquellos con quienes le es muy fácil ser injusto, y eso también lo ven todos. No es ingenuo Platón, por supuesto, y entiende que muchos querrán hacerse pasar por justos, pero solo cuando les convenga.<sup>12</sup> Lo difícil (*khalepós*) de la posesión del esclavo se reconoce como lo fácil (*rháidion*) del obrar injustamente hacia él. Solo en el proceder del hombre verdaderamente justo halla su resolución esta dialéctica, tal como lo reconoce el ateniense: “el que ha llegado a estar sin mancha de impiedad o injusticia en sus hábitos y acciones para con los esclavos, sería el más capaz de implantar una semilla de virtud” (6.777d7-e2).

Todavía guarda el ateniense una última sorpresa para Clinias, pues lo que se ha dicho admite una generalización explícita: “Es posible afirmar eso mismo correctamente, cuando se habla de un amo (*despótei*), un tirano (*turánnoi*) o del que encabeza cualquier tipo de poder (*pâsan dunasteían dunasteúonti*) respecto del más débil que él” (6.777e2-4). El caso del esclavo es el más extremo en lo que se refiere a relaciones de injusticia, pero no es ni mucho menos el único. El ateniense inserta la relación del amo con el esclavo dentro de un conjunto más amplio, en el que también cabe la del tirano con sus gobernados, y, en general, la de todo aquel que ejerce cualquier tipo de poder respecto de quien es más débil que él; que el ateniense haga esta generalización demuestra que la categoría de ‘aquellos con quienes es fácil ser injusto’ se introduce de propósito y se usa con precisión para abordar otros dilemas éticos referidos a la desigualdad en las relaciones de poder. Es necesario que, en cuanto entidad política, la ciudad se organice según relaciones de poder, y el ateniense hace pie en las lecciones sacadas de la dialéctica del esclavo para ampliar su tesis. Esta viene a decir, entonces, que allí donde se dé una diferencia de poder, se reconoce con toda claridad a quien es justo porque obra con justicia respecto de aquel subordinado con el que, por serlo, podría fácilmente ser injusto; al contrario, queda patente que tan solo finge la justicia aquel que obra con injusticia respecto de aquel que le es subordinado, pues con él le es fácil ser injusto. Aquí el ateniense simplemente señala un problema estructural de la constitución del cuerpo político; las leyes que se le van a ofrecer a Magnesia tratarán en alguna medida de corregir esta debilidad constitutiva de cualquier ciudad.

Sin embargo, en una última referencia al esclavo puede discernirse un principio que tiene la mayor pertinencia como norma de acción dentro de las estructuras de poder. La cuestión es que muchos amos corrompen a los esclavos al tratarlos como si fueran libres. Por el contrario, determina el ateniense,

cuando se le dirige la palabra a un esclavo debe convertirse en una orden pura y simple (*skhedòn epítaxin*), sin hacer ningún tipo de bromas (*mè prospaízontas*)

12 Por eso, no hay que apresurarse a ver contradicción entre este pasaje de *Leyes* 7.777d y el de *República* 2.358b-367e. En este último, Glaucón y Adimanto exponen las ventajas de ser injusto pareciendo justo, pero como un caso límite de prueba de la justicia, para que Sócrates les enseñe de la manera más convincente que para el alma lo mejor es la justicia, no su mera apariencia. Una vez se gana este conocimiento, es patente qué tipo de acciones provienen del alma justa y cuáles, del alma injusta, como queda claro en el proceso de corrupción de la ciudad (libros 8 y 9).



con los sirvientes, ni con las mujeres ni con los varones (*mét' oûn theleíais méte árresin*), en lo que muchos corrompen de manera totalmente insensata a sus esclavos y suelen hacer más difícil su vida, tanto en que aquellos sean mandados, como en que ellos mismos manden (6.777e6-778a4).

En su aplicación al trato con los esclavos el texto es prístino y no requiere de ningún comentario adicional. Su interés aquí reside en que estas instrucciones de trato vienen enseguida de la generalización de la esclavitud a cualquier relación de poder dentro de la ciudad. Procediendo a hacer una generalización parecida, puede decirse, entonces, que, allí donde haya una relación de poder, el superior debe proceder con el subordinado de una manera “pura y simple”, es decir, debe impartir una orden sin más (*skhedòn epítaxin*), “sin hacer ningún tipo de bromas” (*mè prospaízontas*), “ni con las mujeres ni con los varones” (*mét' oûn theleíais méte árresin*). En el no acatamiento de esta disposición surge la corrupción, tanto del subordinado como del subordinante, pues una relación, como se ha visto, ya de suyo difícil por la naturaleza arisca del ser humano cuando siente coartada su libertad, se enturbia cuando se le mezclan elementos que no le son propios, con alusiones indirectas a situaciones personales favorables o desfavorables, muchas veces con un componente de género. Nuestra sociedad puede también aprender una palabra de Platón en este respecto.

Para terminar quizás pueda hacerse una recapitulación del esquema interpretativo propuesto, para precisar la diferencia entre las dos líneas argumentativas que se han desarrollado en este complejo texto. El ateniense comienza reconociendo la dificultad inherente a la consideración del esclavo en cuanto posesión, dificultad que se expresa en una contradicción decisiva, a saber, decir que es buen esclavo, si se usa mal, y decir que es mal esclavo, si se usa bien. La dialéctica del esclavo comprende la identificación, el examen y la resolución de esta contradicción. Tras la identificación, su examen se da en dos pasos sucesivos, relacionados respectivamente con cada uno de los interlocutores del ateniense. El primero de ellos, con un sentido político y social, se dirige al espartano Megilo, representante aquí del extremo sistema esclavista lacedemonio. El ateniense le pone de presente que, así como hay quienes no confían para nada en los esclavos —para lo que se aduce una cuestionable razón poética—, hay también quienes, salvados incluso por la conducta virtuosa de su servidor, proceden de modo exactamente contrario. Ante la perplejidad del otro interlocutor, el cretense Clinias, el ateniense, en un argumento ahora en clave antropológica, enuncia el principio fundamental de que el ser humano es un animal que no acepta someterse a otro, en otras palabras, que es libre por naturaleza, lo que hace difícil establecer la diferencia entre siervo y señor. Es cierto que *de hecho* hay esclavos, pero, en conformidad con lo que se acaba de afirmar, de ahí no cabe derivar ninguna orientación de principio que regule el trato hacia ellos. En la resolución de la contradicción, el ateniense enuncia que, tras el examen adelantado, solo hay dos vías para proceder: una pragmática, administrativa, puede decirse; otra filosófica, racional. La vía pragmática consiste en mantener bajo control la naturaleza, por definición políticamente libre, de los esclavos. En la vía filosófica, el ateniense identifica con

toda claridad el principio argénteo del verdadero comportamiento virtuoso: no obrar injustamente contra aquellos con quienes sería muy fácil ser injusto. El esclavo de la Antigüedad queda incluido dentro de una categoría ética universal, la de aquellos con quienes es muy fácil ser injusto, justa piedra de toque de la virtud verdadera.

## Conclusión

La dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón se da tanto en la estructura en grande de la obra, como en el pequeño pasaje central objeto de la presente indagación. En ambos casos se contraponen un conjunto de procedimientos políticos, destinados a mantener el orden de la ciudad o del individuo, a una consideración filosófica, donde el respeto, la razonabilidad y el diálogo son medios fundamentales para el logro de la virtud, en la ciudad y en el individuo. Así como sería falso sin más sostener que Platón vio con toda claridad que la esclavitud fuera moral y políticamente objetable, es también simplista y precipitado afirmar que no entrevió nada de ello ni se propuso de ningún modo abordar filosóficamente una cuestión tan sensible. En esta investigación se ha expuesto la matizada, compleja y difícil argumentación que en este respecto Platón desarrolla en las *Leyes*, lo que se ha denominado ‘la dialéctica del esclavo’. Es notable que si bien, por un lado, el filósofo quedó preso de posturas comunes en su época sobre esta institución, por otro, identifica, expone y resuelve la dialéctica en líneas gloriosas, que mantienen un sentido permanente allí donde se encuentre una desigualdad en relaciones de poder, allí donde haya seres humanos “con los que es fácil ser injusto” (6.777d7).

## Referencias

- Altman, W. (2016). *The Guardians on Trial. The Reading Order of Plato's Dialogues from Euthyphro to Phaedo*. Lexington.
- Annas, J. (2010). Virtue and Law in Plato. En C. Bobonich, (Ed.), *Plato's Laws. A Critical Guide* (pp. 71-91). Cambridge University Press.
- Bobonich, C. (Ed.). (2010). *Plato's Laws. A Critical Guide*. Cambridge University Press.
- England, E. B. (Ed.). (1921). *The Laws of Plato*, T. 1: 1-6, T. 2: 7-12. Manchester University Press.
- Flórez, A. (2012). Moneda y esencia. Una reflexión sobre economía y metafísica en la *República de Platón*. *Ideas y Valores*, 61, 143-154.
- Homero. (1982). *Odisea*. (J. M. Pabón, trad.). Gredos.
- Knoll, M. (2013). Der Status der Bürger, der Frauen, der Fremden und der Sklaven in Magnesia. En C. Horn (Ed.). *Platon. Gesetze–Nomoi* (pp. 143-164). Akademie. <https://doi.org/10.1524/9783050064482.143>

- Labarbe, J. (1949). *L'Homère de Platon*. Les Belles Lettres.
- Lohse, G. (1964), (1965), (1967). Untersuchungen über Homerzitate bei Platon. *Helikon. Rivista di Tradizione e Cultura Classica dell'Università di Messina*, 4, 3-28; 5, 248-295; 7, 223-231.
- Mintz, A. I. (2010). *Chalepa Ta Kala*, Fine Things are Difficult: Socrates' Insights into the Psychology of Teaching and Learning. *Studies in Philosophy and Education*, 29, 287-299. <https://doi.org/10.1007/s11217-010-9178-7>
- Morrow, G. R. (1939). Plato and Greek Slavery. *Mind*, 48, 186-201. <https://doi.org/10.1093/mind/XLVIII.190.186>
- Morrow, G. R. (1993). *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton University Press.
- Platón. (1980). *The Laws of Plato*. (T. L. Pangle, trad.). The University of Chicago Press.
- Platón. (1981). *Diálogos, 1: Hippias Mayor*. (J. Calonge, trad.). Gredos.
- Platón. (1983). *Diálogos, 2: Crátilo*. (J. L. Calvo, trad.). Gredos.
- Platón. (1999). *Diálogos, 8-9: Leyes*. (F. Lisi, trad.). Gredos.
- Platón. (2005). *La defensa de Sócrates. Comentario filosófico y traducción española del texto de Platón*. (M. García-Baró, trad.). Sígueme.
- Platón. (2006). *Platon. Les Lois*. T. 1: 1-6, T. 2: 7-12. (L. Brisson y J.-F. Pradeau, trads.). Flammarion.
- Platón. (2006). *República*. (J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Eds., trads.). Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Prauscello, L. (2014). *Performing Citizenship in Plato's Laws*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139680882>
- Saunders, T. J. (1991). *Plato's Penal Code*. Oxford University Press.
- Schöpsdau, K. (1994), (2003), (2011). *Platon Werke. Nomoi (Gesetze)*. T. 1: 1-3; T. 2: 4-7; T. 3: 8-12. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Stalley, R. F. (1983). *An Introduction to Plato's Laws*. Hackett.
- West, M. L. (Ed.). (2017). *Homerus, Odyssea*. Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110420234-005>