

**ESCLAVITUD Y FILOSOFÍA:
APROXIMACIÓN AL TRATAMIENTO DE LA ESCLAVITUD
EN ALGUNOS FILÓSOFOS DE LA PRIMERA MODERNIDAD (SIGLOS XVI AL XVIII)**

HUGO AZNAR *

I

Cuando se menciona el problema de la esclavitud tendemos con facilidad a remitirlo a tiempos pretéritos de la humanidad. Un alejamiento semejante, esta vez en términos de aversión, siente nuestra conciencia moral civilizada. Concluimos aliviados la imposibilidad de su repetición.

En lo que sigue, hemos de ver que es posible reconocer un proceso evolutivo en el tratamiento filosófico de la esclavitud en la Modernidad, centrándonos en el período que va desde finales del siglo XVI a finales del XVIII. Hemos elegido la línea de desarrollo de la filosofía política moderna, pues en ella convergen también las dimensiones jurídica y moral que, junto a la anterior, delimitan fundamentalmente nuestro interés: la formulación de una teoría de la sociedad que hace claramente incompatible con ella la institución o la costumbre de la esclavitud.

La presentación prima la evidencia de una lógica evolutiva en los planteamientos de los autores tratados en lo que se refiere específicamente al ámbito de sus teorías de la sociedad (1). Se apuntan así los elementos materiales que las van conformando: soberanía, legalidad, legitimidad y moralidad; y las claves formales que comportan: racionalidad argumentativa, formalismo y universalismo. Todo ello en relación al tema central de la esclavitud.

Sin embargo, al menos una mención de otras consideraciones posibles debe ser hecha. La racionalización moderna de nuestra imagen del mundo se ha desarrollado en todos sus ámbitos. La desaparición de la esclavitud no ha sido consecuencia sino del conjunto de ese desarrollo. Nosotros hemos escogido el ámbito en que se teorizó específicamente la incompatibilidad de la esclavitud con la sociedad moderna. En la realidad fueron necesarios otros elementos (2). El desarrollo de la ciencia y la técnica modernas potenció un dominio tecnológico sobre la naturaleza así como procesos productivos complejos más aptos para el trabajo libre asalariado y la capacitación profesional de sus ejecutores: ambos elementos difícilmente compatibles con la esclavitud. Igualmente, en un proceso que duró varios siglos desde finales de la Edad Media, se fue generalizando un sistema de intercambio de mercancías que anticipaba el desarrollo del mercado capitalista. En este sistema, el trabajo se incorporó como una mercancía más, pero no así la persona misma del trabajador (3). Ambos procesos contribuyeron a la abstracción del hecho del trabajo y su separación de la persona. Se rompía de este modo la equivalencia común en la Antigüedad de trabajo y persona, que hacía de ésta, de modo casi ineludible, un esclavo (4). El

* Departamento de Filosofía do Direito, Moral e Política da Universidade de Valência (Espanha). Bolsista da "Conselleria de Cultura de Valencia."

proceso moderno de intercambio mercantil se centró progresivamente sobre la mercancía, sobre el producto, quedando los individuos en disposición de participar como agentes libres, sustrayéndose teóricamente ellos mismos a la condición de objetos, de mercancía humana.

No es ocasión ésta para incidir en el debate sobre cuáles de estos procesos tendrían prioridad o de otro modo: la cuestión de si la evolución política y moral que vamos a trazar no sería sino un mero resultado o un 'acompañante' exigido por el progreso técnico y mercantil. En cualquier caso, el desarrollo que presentamos tiene una consistencia propia. Tampoco podemos incidir en el problema de la efectividad real que las conclusiones de los autores tratados pudieran haber tenido. Son pocos los que habiendo dudado de esa efectividad lo han hecho también de los contenidos propiamente dichos que alumbró este proceso.

En este sentido es útil apuntar que la evolución propuesta, aproximándonos a una célebre disquisición kantiana (5), incidiría más en el ámbito de la legalidad que en el de la moralidad individual; es decir, no sería tanto la moralidad de las personas la que habría 'aumentado' como más bien la de los ordenamientos sociales en las que aquellas se integran. La pervivencia de injusticias en nuestras sociedades no desmiente el que, por ejemplo, la abolición de la esclavitud pueda figurar como un logro suyo.

Igualmente, no tratamos en lo que sigue de hacer un cómputo global del alcance y sentido de la libertad e igualdad modernas. El desarrollo maximalista de la libertad llevó aparejada en la polis griega — y, en general, en todo el mundo antiguo — el que todo un grupo de individuos quedara desposeído radicalmente de ella en beneficio de los ciudadanos libres (6) o la clase dominante. La Modernidad se asienta más equitativamente sobre el reconocimiento de un mínimo de igualdad y libertad para todos los miembros de la sociedad (7). Precisamente es esto lo que hace inviable la esclavitud.

Volviendo a nuestro inicio, la objetividad de las fechas nos ayuda a desmentir un excesivo optimismo histórico y acerca a nosotros el problema de la esclavitud. La "British Act" prohibiendo el comercio de esclavos fue promulgada en 1807 y su ejemplo seguido en Europa en la década de 1820. La abolición de la esclavitud en los territorios dependientes de la Corona británica no se produjo hasta 1833, apenas hace algo más de un siglo. Todavía entre 1830 y 1840 fueron llevados a Brasil más de 400.000 esclavos, en parte para abastecer otros mercados (8).

II

Cuando en el siglo XVI tuvo lugar en España un debate institucional y público sobre la legitimidad de esclavizar a los indios de América, el mismo se desarrolló en términos fundamentalmente religiosos y teológicos (9). El problema era básicamente tratar de precisar como debía ser la actuación colonial española; pero no el problema de la esclavitud en sí mismo. Aquellos que defendieron un trato humano de los indios encontraron grandes dificultades para apoyar sus tesis en textos de autoridades paganas y cristianas reconocidas; y el apoyo en los clásicos era obligada fuente de prestigio en las discusiones de la época. Las opiniones anti-esclavistas en tales fuentes eran prácticamente inexistentes. El desarrollo universalista de los contenidos de la religión cristiana estaba limitado por su propio marco convencional y por

la imagen del mundo elaborada a lo largo de la Edad Media.

La esclavitud como institución humana no había sido negada por la Iglesia (10). Promovió un trato más humanitario hacia los esclavos, aceptó su pertenencia a la comunidad creyente y les otorgó el beneficio de los sacramentos. Pero conforme la Iglesia se asimilaba al orden social dominante del Imperio romano creció su aceptación de la esclavitud, hasta terminar por justificarla plenamente en su visión del mundo.

La esclavitud pertenecía al orden de lo terrenal. La relación que la Iglesia instrumentalizaba era la del hombre con Dios; no interfería pues, en principio, en la del hombre con el hombre. La igualdad humana tenía sentido solo en referencia con Dios, ante el que no había esclavos y libres. Pero en el orden social, ligado a la Caída y el pecado, la esclavitud tenía su lugar, e incluso podía ser necesaria en el mantenimiento del orden y la jerarquía en este mundo (11). Al crecer el vínculo entre el cristianismo y su entorno social, la esclavitud comenzó a asimilarse no sólo a la condición genérica de un mundo pecador sino también a la condición pecadora del propio individuo, con lo que su situación de esclavo era vista como adecuada y legítima (12).

A lo largo de la Edad Media, las fronteras geográficas del cristianismo se fueron definiendo en contraposición al islamismo, con lo que el problema de la esclavitud se deslizó correlativamente hacia el conflicto de religiones. Se fue precisando como legítimo el esclavizar a los infieles (práctica mutua común en el Mediterráneo de la época), mientras que se ponían dificultades para esclavizar a los bautizados (de modo genérico, siempre que el bautismo fuera anterior a su cautividad). La esclavitud era pues útil y justa como un medio de promover la conversión, o cuando menos la obediencia, del 'condenado'.

El problema que los indios de América plantearon no fue tanto el de la esclavitud en cuanto tal sino más bien el de qué lugar debían ocupar en la visión religiosa del mundo que había conformado la Europa medieval. No pertenecían a otras religiones en el sentido de los musulmanes y judíos; no aparecían en la Biblia; eran pecadores en sus costumbres, pero no habían tenido oportunidad de conocer el mensaje evangélico y la moral cristiana. Su primitivismo (13) les aproximaba en cierto modo a un estadio más cercano a la inocencia de la Creación y les hacía susceptibles de ser evangelizados sin la violencia y la esclavitud necesarias con los que estaban ya en el error de otra religión. De este modo fueron los indios, en el marco de la visión evangelizadora de la colonización española, progresivamente protegidos de la esclavitud (14). Sin embargo, con una dualidad de pensamiento que aún se repetiría en otros marcos históricos, esto conllevó la introducción masiva de esclavos negros. La esclavitud de los negros, con larga tradición en el Mediterráneo, que sí aparecían en la Biblia y que no entraban en la lectura evangelizadora y en la visión originalista del Nuevo Mundo, no suscitó problema alguno, o desde luego no en la medida suficiente. Para la raza negra seguían valiendo las categorías y concepciones que habían justificado habitualmente la esclavitud.

El desarrollo de las ideas universalistas contenidas en la religión cristiana (principalmente: la igualdad de los hombres y el valor de la persona como criatura de Dios) estaba limitado por concepciones heredadas y dualismo en su aplicación. Tales ideas se vinculaban de modo inmediato con visiones convencionales de la humanidad que trazaban diferencias irreconciliables entre sus miembros (15). En tal mar-

co la esclavitud no tenía seria oposición; en ciertos casos, era necesaria y útil.

La disolución de esta visión religiosa del mundo (a la que el propio Descubrimiento de América se había de sumar) iba a permitir que las ideas universalistas contenidas en el cristianismo pasasen a un nuevo marco teórico en el que, no sin dificultades, las limitaciones convencionales terminarían por dejar de operar, al menos en el plano de un discurso normativo racional (16).

Cuando se produjo un nuevo debate público sobre la esclavitud, a finales del siglo XVIII y a lo largo de la primera mitad del XIX, los argumentos religiosos ocuparon un lugar menor. Quienes se oponían a la esclavitud podían ahora aportar las opiniones de autores reconocidos de los últimos siglos. Aunque estos autores no habían tratado la esclavitud como un hecho real y vívido, sí proporcionaron argumentos a los que se enfrentaron de lleno al problema y, de modo aún más fundamental, habían construido progressivamente una teoría de la sociedad que, como hemos de ver, tenía como uno de sus presupuestos básicos la no admisión en absoluto de la esclavitud.

Para ello había sido necesario que la autoridad política se separara de la espiritual y estableciese así un ámbito autónomo específico en el que establecer sus propios fundamentos y generar sus propios modelos teóricos.

La Reforma protestante, doctrinal e históricamente, contribuyó a una separación clara de la autoridad política y la espiritual. En esa separación, la esclavitud habría de volver a su justo terreno: el de las relaciones humanas, el de una sociedad que la permitiese o la negase. Cuando los campesinos de Suabia, en 1525, se sublevaron y apelaron en una serie de artículos a una actualización efectiva del mensaje liberador del Evangelio, Lutero les contestó con lo que podía considerarse un resumen breve de la doctrina tradicional cristiana sobre la esclavitud, pero indirectamente llevando el problema al reino de este mundo al campo social y político donde habría de ser tratado en el futuro.

‘No debe existir la servidumbre, puesto que Cristo nos ha liberado? Qué es esto? significa convertir la libertad cristiana en algo totalmente carnal. (...) Leed lo que dice S. Pablo sobre los criados, que en aquel tiempo eran todos siervos. Por esto, este artículo se opone directamente al Evangelio y es un robo: uno le arrebató a su señor un cuerpo, que se había convertido en suyo. Un siervo puede ser cristiano y gozar de la libertad cristiana, igual que una prisionero o uno enfermo son cristianos sin ser libres. Este artículo intenta igualar a todos los seres humanos y hacer del reino espiritual de Cristo un reino secular, externo, lo cual es imposible. El reino de este mundo no puede subsistir si no existe desigualdad en las personas’. (17)

Para Lutero y su tiempo, la sociedad requería necesariamente la desigualdad. Un siglo después era precisamente la igualdad la que hacía necesaria la sociedad.

III

Los conflictos religioso-políticos que acompañaron a la disolución del orden medieval europeo hacían necesario ante todo delimitar una autoridad capaz de imponerse a las partes enfrentadas, de disolver los particularismos pervivientes y de propiciar un orden estable. Negada esa posibilidad para una Europa fragmentada en conflictos locales y religiosos, sólo quedaba la de un poder que se definiese ter-

ritorialmente y que fuese capaz de generar e imponer una normativa jurídica que organizase interiormente esa sociedad. En 1576 publicaba Bodino su obra "Los seis libros de la República" (18), donde definía la soberanía y presentaba un modelo de sociedad.

La prioridad de escapar a los conflictos religiosos obligaba a asentar el poder político sobre fundamentos seculares. La idea fundamental era que toda formación social se basaba en relación de "mando y obediencia, una vez que la libertad natural que corresponde a cada uno para vivir a su arbitrio es puesta bajo el poder de otro" (19). La misma relación inhería a las distintas formaciones sociales, tanto na familia como la República, si bien Bodino diferenciaba los tipos de dominio según el ámbito y las consecuencias de su aplicación. Dentro del mando privado estaba el doméstico, que incluía el poder del cabeza de familia sobre mujer, hijos, criados y esclavos.

Parecía pues que Bodino fuese a situar la esclavitud en una relación privada de los individuos que no se viese afectada por la formación de la República. Sin embargo, cuando trata de la esclavitud en el capítulo V del libro I, el mismo título revelaba un cambio de actitud fundamental hacia el problema: "Del poder del señor y si se deben tolerar esclavos en la República bien ordenada". No se trataba pues de describir una relación particular y dar ocasionalmente algunas normas prudenciales sobre la misma; el planteamiento de Bodino era mucho más significativo: si realmente una sociedad política 'bien ordenada' debía o no admitir la esclavitud en su seno (20).

El desarrollo del capítulo era complejo y extenso. Bodino unía su amplia erudicción jurídica e histórica con consideraciones personales y con concesiones a su época; todo ello en una exposición dualista que contraponía razones a favor y en contra que a veces oscurecían la posición antiesclavista de su autor.

Comenzaba Bodino distinguiendo la condición del asalariado; éste no enajena en absoluto su libertad, salvo en lo exigido por el cumplimiento de la tarea pactada.

Centrándose ya en la esclavitud, se trataba de ver "si la servidumbre de los esclavos es natural y provechosa, o va contra naturaleza". Con su tiempo, reconocía Bodino que "hay motivos para sustentar que la servidumbre es útil para las repúblicas y es natural" puesto que lo que había durado tanto tiempo no podía ser contrario a la naturaleza. En otro texto revelaba Bodino las dificultades de abordar este tema en su época desde una perspectiva antiesclavista: "No es verosímil que tantos reyes y legisladores hayan atentado contra la naturaleza, ni que los hombres sabios y virtuosos lo hubiesen aprobado, ni que tantos pueblos, durante tantos siglos, hubiesen aceptado la servidumbre..."

El propio modelo teórico de Bodino, que establecía una relación común de dominio para explicar las diferentes formaciones sociales, evidenciaba una dificultad más grave y una limitación del pensamiento de su época: "Si fuese contra la naturaleza que alguien tenga poder sobre la vida y la muerte de otro, todos los reinos y señoríos irían contra la naturaleza..." La exigencia del poder político parecía de este modo justificar otras formas de dominio humano sin solución de continuidad, entre ellas la esclavitud. Sin embargo, este vínculo iba a permitir, en el desarrollo que hemos de seguir, que cuando se considerase la exigencia de legitimidad del poder político, la esclavitud apareciese carente de ella.

Bodino no se resignaba a aceptar fácilmente la esclavitud: "Estos argumentos

demuestran verosimilmente que la servidumbre es natural, útil y honesta, pero hay razones con qué responder". Dos de los argumentos en contra aportados por Bodino podrían ser considerados más comunes: que la esclavitud natural del fuerte al sabio no se correspondía con lo que ocurría en la realidad y que conservar la vida del prisionero para hacerlo esclavo era "caridad de ladrones y corsarios" (21). Otros dos argumentos eran, en cambio, más fundamentales.

Con el primero de ellos, Bodino señalaba que el hecho de la universalidad de la esclavitud no decía nada en realidad sobre la cuestión de su justicia. Bodino comenzaba a hacer así una distinción fundamental de la Modernidad entre lo que resultaba de considerar sin más los hechos y lo que debía resultar de aplicar a éstos ciertos principios normativos, todavía aquí envueltos en consideraciones teológicas:

"Alega que la servidumbre no hubiera durado tanto tiempo si fuese contra la naturaleza, constuye un argumento irrefutable si se refiere exclusivamente a las cosas naturales, que tienen la propiedad de conformarse a la inmutable ordenaza divina. Pero habiéndose dado al hombre libertad para elegir entre el bien el mal, muchas veces contraviene la prohibición y escoge lo peor en contra la ley de Dios y de la naturaleza".

El resultado de considerar ciertos principios que debían regir las relaciones humans, independientemente de lo que era común en la realidad, era patente en el caso de la esclavitud:

"Todo ello demuestra que no hay que medir la ley natural con las acciones de los hombres, por muy antiguas que sean, ni concluir, por tanto, que la servidumbre de esclavos sea de derecho natural". (22)

El segundo argumento no lo formula Bodino de modo explícito, pero sus textos invitan a escucharlo. No siendo natural la esclavitud, su práctica descansaba sobre la violencia de un dominio ejercido sobre los esclavos "para obtener de ellos ganancia y beneficio, como si fueran animales". Bodino enumeraba, con gran erudición, una larga serie de ejemplos en los que esa violencia había revertido en daño para la República: "Todas las historias están llenas de rebeliones y guerras de esclavos". Así parece claro que Bodino oponía a la utilidad que la posesión de esclavos podía significar para los particulares el hecho de que semejante institución entrañaba un riesgo para el conjunto de la vida pública de una sociedad bien ordenada. La idea latente era que la sociedad debía estar fundada sobre la base de una relación específica entre el soberano y sus súbditos y no tanto en las relaciones de dominio que éstos pudieran tener entre sí. Bodino apuntaba esta idea en el capítulo VI, al que nos vamos a referir, en el que trataba, entre otras, la diferencia entre ciudadano y súbdito.

Cuando Bodino definía al ciudadano, se hacía patente su dependencia en este punto de la teoría aristotélica y de la opinión común en su tiempo, lo que le obligaba a excluir de tal condición a los esclavos: "aunque el esclavo sea quizás más súbdito de la república que su señor, sin embargo todos los pueblos han convenido en que el esclavo no es ciudadano". En cambio, cuando ya en el marco de su teoría, definía la condición del súbdito del soberano, se notaba su esfuerzo por incluir en ella también a los esclavos: "El súbdito es natural (sea libre o esclavo) o naturalizado".

Salvando las concesiones a lo común en su tiempo, parece obvio que Bodino estaba tratando de establecer un modelo político en referencia a la figura del soberano, frente al cual la condición de sus súbditos tendía a ser única: "El primer atribu-

to del príncipe soberano es el poder dar leyes a todos en general y a cada uno en particular" (I,X). Bodino presentaba la relación entre soberano y súbdito como una relación de prestación mutua de servicios: "es necesario subrayar que no son los privilegios los que hacen al ciudadano, sino la obligación mutua que se establece entre el soberano y el súbdito".

Al hacer un resumen de sus conclusiones, Bodino retomaba la idea de que la ciudadanía afectaba a los "súbditos libres" en su relación al soberano (23). Sin embargo, su firme ataque a la esclavitud (24), la crítica de la violencia contenida en ella, la idea de igualdad humana por ley natural, y el esfuerzo de Bodino de igualar a los hombres frente al ejercicio de la soberanía, todo ello apuntaba a que el adjetivo de "libres" debía acabar por incorporar a todos los ciudadanos sin diferencia.

IV

En 1651 publica Hobbes su obra "Leviatán", en la que presentaba una teoría política dentro del proyecto de crear una ciencia de lo humano sobre el modelo y los presupuestos de la ciencia moderna de la época. Hombre y sociedad debían ser explicados en términos de elementos corporales y relaciones causales. Para una explicación tal de la sociedad, la idea de que sus miembros la formaban a través de un pacto era esencial.

Hobbes describía a los hombres antes del pacto, en el estado de naturaleza, viviendo en una guerra continua entre todos, que no generaba sino violencia, miseria, pobreza e inseguridad. Cada individuo era un cuerpo en movimiento que, llevado por el único interés de preservarse a toda costa, entraba en conflicto con los demás. Tal situación de enfrentamiento resultaba precisamente de la igualdad de todos los hombres, de modo que nadie podía tener fundadas esperanzas de imponerse definitivamente a los demás en esa lucha. Forzados por el imperativo de conservarse, concluían un pacto dando origen a la sociedad, en la que el gobierno absoluto del soberano restringía la posibilidad de conflicto.

Hobbes, de acuerdo con su modelo teórico, no basaba la igualdad de los hombres en principios religiosos, sino que lo hacía sobre una base natural: la igual capacidad física e intelectual de todos los hombres. Supuesto esto, nadie podía reclamar ningún derecho a dominar sobre los demás (I,XIII). Lo cual permitía a Hobbes oponerse explícitamente a la idea de esclavitud natural de Aristóteles (25), e incluso enunciar como una de las leyes naturales rectoras de la actuación de los individuos la de que todo hombre reconociese a los demás como sus iguales por naturaleza (I,XIV). Parece pues obvio que si nadie tenía una superioridad manifiesta que justificase su dominio, el poder de un hombre sobre otro solo podía estar justificado por el uso de la fuerza. Precisamente este claro reduccionismo de todo dominio humano al ejercicio de la fuerza rompía con una larga tradición histórica que había desvirtuado la naturaleza real de lo que era la esclavitud (26).

En el capítulo XXX de su obra, Hobbes enumeraba las formas de ejercicio del poder o dominio, tal y como ya hiciera Bodino. De nuevo, se tendía a subrayar la coincidencia última de todas estas formas en ser diferentes modos de la misma relación de poder de unos sobre otros. Al no establecer una solución de continuidad entre estos modos de ejercer el poder, la esclavitud se veía favorecida por la idea de

necesidad de otras formas de relación social, como por ejemplo el propio poder político. Precisamente esta continuidad iba a adquirir un sentido nuevo, como veremos, en la propia época de Hobbes.

Una de tales formas de poder, obtenido por victoria bélica, era la que se establecía entre amo y siervo. Consumada la derrota, el vencido aparecía sujeto al poder de vida o muerte que su vencedor tenía sobre él. Hobbes describía con realismo al vencido como un cautivo cargado de cadenas y lleno de temor ante su vencedor: lo llama esclavo (slave). Sin embargo, éste, guiado por su interés de conservarse, optaba por concluir un pacto con el vencedor según el cual éste se convertía en su dueño, pudiendo usar de él siempre y cuanto quisiera, a condición de preservar su vida y la libertad de movimiento de su cuerpo (quitarle las cadenas). Tras ese pacto el cautivo pasaba a ser siervo (servant). En principio poco parecía haber cambiado; una lectura superficial indicaba que Hobbes se había limitado a 'camuflar' la esclavitud bajo el recurso de un pacto.

Sin embargo, ahondando en la exposición aparecían cambios fundamentales. Hobbes apuntaba claramente que mientras el cautivo era un mero esclavo (antes del pacto), él y su vencedor seguían siendo enemigos, por lo que el cautivo no tenía ninguna obligación respecto a su vencedor: debía tratar de escapar, matar al otro etc. Es decir, en cuanto que la situación de cautividad era producto de la guerra, de la violencia, nada impedía el uso de esa misma violencia para escapar a ella. La esclavitud era violencia, temor y cadenas; nada más que eso. Ahora bien, Hobbes aceptaba la posibilidad de la servidumbre del vencido hacia su vencedor; dónde comenzaba este derecho de dominio: "No es por consiguiente la victoria lo que da el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto" (II, XX). La 'legitimidad' de la servidumbre no nacía del acto bélico, sino del pacto que le seguía. La situación de violencia original de la esclavitud no tenía sentido prolongarla si no era de algún modo convertida en una forma legítima de ejercer ese dominio de un hombre sobre otro. Una vez llevado a cabo el pacto, el siervo adquiría un compromiso voluntario de servir a su amo, estando obligado ahora a cumplirlo: se había comprometido a asumir (owning) y autorizar todos los actos de su amo, incluso su propia ejecución en caso de desobediencia.

En definitiva, Hobbes había vinculado en su origen esclavitud y violencia y la había legitimado, pasando a ser servidumbre, a través de la idea de pacto. De este modo, Hobbes llevaba la posibilidad de la esclavitud 'legal' al terreno del derecho. Haciendo esto, Hobbes había situado la esclavitud en un ámbito en el que precisamente la evolución que seguimos la iba a hacer imposible de admitir. Dos elementos impedían este paso en el seno de la teoría hobbesiana.

El primero era un defecto común a los primeros teóricos modernos del derecho natural. Estos sostenían que la situación original de igualdad humana podía ser voluntariamente suspendida a través de un pacto en el que un individuo enajenaba su libertad y se convertía en esclavo de otro (27). No se habían definido aún los límites a la teoría contractual: todo lo humano — incluso la libertad — era enajenable. Es obvio que mientras esta vía a la esclavitud no se cerrase, otras formas de ella podrían ser aceptadas con facilidad. Pero una vez que la teoría del contrato se perfecciona y se pusieron límites a la posibilidad de enajenar el individuo su propia vida o libertad, iba a ser patente la imposibilidad de admitir semejante clase de relación humana.

El segundo elemento era aún más significativo dentro del pensamiento hobbesiano. Hobbes, condicionado por su imagen física del mundo, veía la libertad como la ausencia de obstáculos al movimiento del cuerpo humano (II, XXI), hasta el extremo de que la palabra 'libertad' era inaplicable a lo que no fuera algo corporal. Bajo esa clave 'cinética', era indiferente que en el origen del movimiento hubiera estado el miedo o la necesidad, concluyendo Hobbes que miedo y libertad, y necesidad eran consistentes. Puesto que todo acto humano, como acontecimiento que era, tenía una causa anterior, era impropio discutir la naturaleza o clase de esa causa, fuese la que fuese, dado que todo ocurría por necesaria conexión causal, no afectaba a la voluntariedad del acto. De este modo, no afectaba al pacto en cuanto tal que hubiese sido llevado a cabo bajo amenaza, miedo o violencia (28). El pacto voluntario hacía válida la servidumbre; pero, es obvio que, fuera del marco teórico hobbesiano, poco había de voluntario en un pacto realizado bajo la amenaza de muerte del vencedor. En realidad, la violencia se mantenía como fundamento último de semejante pacto y no desaparecía, únicamente se condicionaba al cumplimiento del servicio por el sometido y a la arbitrariedad del amo en cuanto a sus exigencias. Modificada esa concepción de la libertad había de serlo igualmente la posibilidad de la legitimidad de la esclavitud.

Sin embargo, la teoría contractual hobbesiana ponía otros límites al ejercicio de la esclavitud entre los hombres. En la formación de la República por el pacto, los individuos acordaban transferir todo su poder al soberano; de este modo, la igualdad natural se mantenía en el interior de la sociedad política precisamente como garantía de que, desposeídos todo del uso de la violencia, nadie podía imponerse a los demás en sus relaciones comunes. Es más, en cuanto que la servidumbre era también, como hemos visto, producto de un pacto, esta mediación establecía al menos una igualdad formal entre amo y siervo. En el pacto, ambos sujetos eran iguales, dejado el siervo de ser una mera cosa, como en el derecho romano (29), y pasaba a ser reconocido como sujeto de derecho. La sociedad moderna evolucionaba en el sentido de establecer un marco de relaciones humanas ajeno al uso de la violencia entre sus miembros y basado en la idea de vínculos contractuales entre los individuos.

Camuflada, y también modificada, bajo la idea de servidumbre, Hobbes parecía dejar abierto algún resquicio a la esclavitud; pero la igualdad natural, la igualdad contractual y el hecho de que nadie dejase de ser jurídicamente igual, la hacían sin duda difícil:

La desigualdad entre los súbditos (...) no tiene ya lugar en la presencia del soberano, es decir, en un tribunal de justicia, como la desigualdad entre reyes sus súbditos no existe ya en la presencia del Rey de reyes'. (II, XXX).

V

La Modernidad se iba definiendo ya en el siglo XVII como un proceso a favor de las diferentes formas de libertad: religiosa, científica, política, mercantil etc. El autoritarismo, las supersticiones, el complejo heredado de la tradición, cualquier coacción a la voluntad de los individuos y progreso de la sociedad, todo ello iba siendo objeto de la crítica racional. En esa lucha a favor de la libertad, la esclavitud había de quedar definitivamente situada en el ámbito de lo repudiable en la idea de una nueva sociedad.

La continuidad de fondo que hemos visto se establecía en el siglo XVI y principios del XVII entre las diferentes formas de ejercicio del poder entre los hombres, que de algún modo asimilaba la esclavitud a otras funciones sociales jerárquicas, amparando aquella en la necesidad de estas, jugó un nuevo papel a mediados del siglo XVII, especialmente con motivo de los primeros cambios revolucionarios europeos. Cuando amplios grupos sociales se opusieron al poder absoluto adquirido por las monarquías con la formación de los estados nacionales, vincularon dicho dominio absoluto y arbitrario en el campo político (y religioso) a aquel otro modelo de relación humana en el que una de las partes lo era todo y nada la otra: la esclavitud. El movimiento en la sociedad inglesa en defensa de sus libertades frente a los monarcas absolutos, fue significativamente asimilado en la retórica de panfletos y proclamas, e incluso teorías más elaboradas, a la lucha contra la esclavitud. Y esta analogía, en la Europa de entonces y el siglo siguiente, marcaría fructíferamente ambas luchas: la lucha política de un pueblo por sus derechos y la más universal lucha por la libertad de todos los hombres. Pero como toda analogía, fuera de su uso retórico, dejaba abierto el campo a inconsistencias, a sustantivas diferencias en su aplicación: es un signo distintivo de la época que mientras Europa, de modo genérico, extendía la esclavitud en sus colonias y elevaba el comercio de esclavos a la categoría de negocio estatal y privado de primer orden por sus beneficios, sus gentes hacían uso de la misma imagen para defender sus derechos y libertades frente a cualquier autoridad represiva. Es más, incluso muchos de los individuos que por motivos de persecución religiosa o política se vieron obligados a emigrar a las colonias, no tuvieron dificultad excesiva en adaptarse en ellas a sistemas esclavistas basados en un monopolio de la libertad que ellos habían sufrido y contestado en sus países de origen.

Locke, en el Prefacio al primero de sus "Dos Tratados sobre el Gobierno", publicados en 1690 y escritos para defender el nuevo modelo político resultante de la Revolución inglesa de 1688 y para esclarecer filosóficamente sus fundamentos, hacía gala de este uso retórico de la analogía de la esclavitud (30). Así, confesaba escribir "para justificar ante el mundo al pueblo de Inglaterra, cuyo amor de sus justos y naturales derechos, con su resolución de preservarlos, salvó a la nación cuando ésta se hallaba al borde mismo de la esclavitud y de la ruina".

El resultado del cambio político inglés le parecía a Locke tan satisfactorio como para no dudar que ahora nadie "tendría el atrevimiento de ponerse en contra de nuestra común salvación y hacerse de nuevo abogado de la esclavitud".

Todavía era más expresiva la frase con que comenzaba el primer capítulo del primer ensayo, alcanzando un alto tono retórico que nuestra perspectiva histórica más amplia nos permite juzgar de otro modo:

"La esclavitud es un estado humano tan vil y miserable, tan directamente opuesto al generoso temple y valor de nuestra nación, que es difícil concebir que un inglés, y mucho menos un caballero, pueda defenderla". (31)

Pero Locke no hacía sólo un uso retórico de la esclavitud para atacar cierto régimen político y defender su contrario. También, en su segundo tratado, nos presentaba los fundamentos teóricos de un nuevo modelo de organización de la sociedad que rechazaba claramente la posibilidad de admitir la esclavitud entre sus miembros.

Los hombres convenían a través de un pacto la formación de la sociedad, pero dicho pacto no alteraba los derechos y libertades de los que gozaban los individuos

en el estado natural, que no era en absoluto de guerra generalizada como lo habría descrito Hobbes. Los individuos poseían unos derechos naturales como hombres que eran: ningún pacto podía ponerlos en cuestión. Es más, para Locke, la formación de la sociedad política tenía como fundamento de legitimidad la protección de esos derechos naturales:

"De ese modo, la ley natural subsiste como norma eterna de todos los hombres, sin exceptuar a los legisladores. Las reglas que estos dictan y por las que han de regirse los actos de los demás tienen, lo mismo que sus propios actos y los de otras personas, que conformarse a la ley natural, es decir, a la voluntad de Dios, de la que esa ley es una manifestación". (II, par. 135)

Los individuos hacían de la libertad un componente fundamental del acuerdo para formar la sociedad. Ciertamente, esa libertad quedaba modificada según las normas que la sociedad pudiese generar, pero en ningún caso se suspendía en ese desarrollo. El pacto social fundaba una autoridad respetuosa de los sujetos a ella e incluso obligaba a ésta a impedir otras relaciones de dominio humano que no resultasen de su ejercicio legítimo:

"La libertad del hombre en sociedad consiste en no estar sometido a otro poder legislativo que al que se establece por consentimiento dentro del Estado, ni al dominio de voluntad alguna, ni a las limitaciones de ley alguna, fuera de las que ese poder legislativo dicte de acuerdo con la comisión que se le ha confiado". (II, par. 21)

En el marco de semejante sociedad nadie podía "estar sometido a la voluntad inconstante, insegura, desconocida y arbitraria de otro hombre" (II, par. 21). Nadie podía ser pues esclavo de otro individuo.

Cuando Locke definía la relación entre amo y sirviente (Master and Servant), estaba delimitando en realidad la relación contractual del asalariado, muy distinta de la condición del esclavo:

"Un hombre libre puede constituirse en criado (Servant) de otro vendiéndole durante cierto tiempo sus servicios a cambio del salario que ha de recibir. Aunque por lo regular esto hace que ese hombre entre a formar parte de la familia, la verdad es que sólo da al amo un poder pasajero sobre ese criado, y que ese poder no excede de lo convenido entre ellos". (II, par. 85)

La posibilidad, aceptada por los primeros autores modernos de derecho natural, de que un individuo enajenase su libertad a través de un pacto, era decididamente contestada por Locke. El hombre no podía disponer arbitrariamente de sí, no podía disponer sin más de su vida y esa vida incluía como elemento necesario la libertad. Nadie podía pues pactar su esclavitud:

"El hombre, que no tien poder sobre su propia vida, no puede hacerse esclavo de otro por un contrato o por su propio consentimiento ni puede tampoco someterse al poder absoluto y arbitrario de otro que le arrebatará la vida cuando le plazca". (II, par. 22)

La esclavitud no tenía lugar en la sociedad política descrita por Locke, ni tampoco los individuos podían aceptarla. Es obvio que, en este punto de nuestro recorrido, la teoría moderna de la sociedad había alcanzado un alto nivel crítico hacia el hecho de que un hombre pudiera ser esclavo de otro. Sin embargo, el camino que seguimos, si bien estrecho ya, todavía dejaba lugar para la esclavitud. En los

límites de la sociedad pacífica que se estaba fundando, teóricamente reaparecía la esclavitud y esos límites teóricos podían muy bien desdoblarse en la mentalidad de la época en fronteras geográficas.

Para Locke, cuando un individuo cometía un acto delictivo grave se hacía merecedor de la pena de muerte y perdía con su acto el derecho a su vida. Sin que Locke explique bien como un individuo podía perder aquello de lo que no disponía antes — la vida —, lo cierto es que señalaba que la vida de este pasaba a disposición del agredido que podía retrasar su ejecución “sirviéndose de él para su conveniencia” (II, par. 22). Locke repetía en este punto las ideas de Hobbes: la situación de violencia iniciada por un agresor (“Tal es la auténtica condición de la esclavitud; esta no es sino la prolongación de un estado de guerra entre un vencedor legítimo y un cautivo”, II, par. 22) le convertía en susceptible de ser hecho esclavo, es decir, de posponer su castigo de muerte para usar de su vida entretanto. Quien a través de un acto de violencia (delictivo o bélico) se situaba fuera de los límites de la sociedad pacífica solo podía volver a ‘entrar’ en ella como cautivo, como esclavo. Locke añadía una frase estremecedora en quien había escrito otras tantas tan plenamente opuestas al uso de la violencia en la sociedad de los hombres:

“Si alguna vez cree que las penalidades de su esclavitud pesan más que el valor de su vida, puede atraer sobre sí la muerte que desea con solo que se niegue a obedecer las voluntades de su señor” (II, par. 22).

Debemos profundizar en lo que estas opiniones reflejan de la mentalidad de su tiempo. La esclavitud reaparecía en la manera de asimilar a la sociedad a quien por un acto bélico o delictivo se situaba fuera de sus límites pacíficos. La esclavitud brotaba de nuevo en uno de los terrenos que historicamente más habían servido para justificarla: la oposición interior/exterior (32). La sociedad política moderna, tal y como la presentaba Locke, había excluido de su constitución interior la esclavitud, pero bien podía mantener su estigma hacia el exterior de ella. La descripción lockeana de los esclavos tendía a acentuar esta exterioridad y, lo que es más grave, a mantener respecto de ellos las formas de dominio humano que tanto había costado eliminar en el interior de la nueva sociedad:

“Se trata de cautivos hechos en una guerra justa, por el derecho natural, y sometidos al dominio absoluto y al poder arbitrario de sus amos. Como estos hombres, según yo afirmo, perdieron el derecho a la vida y a sus libertades al mismo tiempo que sus bienes, y como su condición de esclavos los hace incapaces de poseer ninguna propiedad, no pueden ser considerados, dentro de ese estado, como partes de una sociedad cícil, ya que la finalidad primordial de esta es la defensa de la propiedad”. (II, par. 85)

La categoría universal de la igualdad natural, el reconocimiento de la libertad como esencial al hombre, la justicia recíproca para todos los individuos, el compromiso universalizable de la formación de la sociedad política, todo ello debía acabar superando las fronteras que todavía limitaban su desarrollo en contra de la esclavitud.

Hemos abierto esta sección con un conflicto que no se hacía consciente a la mentalidad de su tiempo: la esclavitud servía para acusar a algunos hombres de su práctica mientras que se la seguía practicando a su vez con otros. Locke tampoco pareció escapar a esta dualidad. Cuando se le requirió para elaborar la constitución

de Carolina no tuvo reparo en escribir que todo hombre libre de dicho estado debía tener poder y autoridad absolutos sobre sus esclavos negros; como muchos de los caballeros ingleses que ya no iban a defender nunca la esclavitud, era accionista de la Royal African Company, cuya principal fuente de beneficios era comerciar con esclavos negros (33).

VI

Es quizá Montesquieu el autor, de los que venimos tratando, que prestó una mayor atención al tema de la esclavitud y su influencia en este sentido fue bastante significativa (34).

Montesquieu partía, en su obra fundamental "Del Espíritu de las Leyes" (35), de un tratamiento distinto de la sociedad humana del que habría sido común en el siglo XVII. Su obra no se asentaba sobre marcos formales y presupuestos constructivos, sino que más bien atendía a la multiplicidad histórica y geográfica de las diferentes sociedades humanas, tratando de esclarecer el vínculo que iba desde las condiciones del entorno físico, a las costumbres y de estas a las leyes, especialmente a las políticas. Pero lo cierto es que Montesquieu no se reducía a un planteamiento meramente descriptivo del tema; a éste unía una serie de concepciones, ideas normativas y principios éticos que definían el modelo preferible de sociedad política humana, que se hacía eco indudable de los logros del desarrollo histórico que venimos siguiendo. Si la confluencia de ambos elementos, uno fáctico-inductivo y otro ideal-normativo con palabras nuestras, era menos problemática en otros ámbitos, precisamente en el problema de la esclavitud aparecía una clara oposición, que dotaba al tema de una tensión específica.

El planteamiento de Montesquieu, ya por su misma metodología, reflejaba en cierto modo el desdoblamiento que se producía en la mentalidad común de la sociedad europea de la época: si se partía de los hechos, la esclavitud estaba extendida en las colonias, era aceptada y justificada como necesaria, útil y beneficiosa; partiendo del modelo de sociedad que poco a poco se iba asentando en Europa, o al que todavía se aspiraba, la esclavitud era inaceptable y repudiable. Fue precisamente al reflejar esta tensión en su obra, como Montesquieu contribuyó de una manera especial a hacer ver a su tiempo las inconsistencias que se escondían en su pensamiento y aún más en su actuación real. Pero, de modo más significativo, iba a permitir a sus continuadores en este desarrollo, otorgar a los principios normativos una prioridad y una universalidad no sólo ya formal sino también material, específicamente moral.

El 'libro' que Montesquieu dedicaba, dentro de su obra citada, a la esclavitud estaba encuadrado dentro de un grupo más amplio que estudiaba la influencia del clima y la situación geográfica en las sociedades humanas. Partiendo de esta base, Montesquieu señalaba que las diferencias climáticas hacían a la esclavitud menos contraria a la razón en ciertas regiones, siendo éste un origen del derecho de esclavitud:

"Hay países donde el calor enerva el cuerpo y debilita tanto los ánimos, que sólo el temor del castigo puede impeler a los hombres a realizar un deber penoso; en estos países, la esclavitud repugna menos a razón. (cap. VII)

Montesquieu señalaba, en explícita oposición a Aristóteles, que de haber alguna prueba natural de la esclavitud, únicamente podía ser esta del clima que él apuntaba. Pero Montesquieu reconocía que esa esclavitud estaba en contradicción a lo

que se deducía de la idea de Naturaleza, bajo la que se venían amparando ciertos principios racionales de carácter normativo; de este modo, se veía Montesquieu forzado a hacer una distinción 'extraña' en su tiempo entre esta razón universalista y la otra razón que partía de los hechos y a la que adjetivaba como 'natural':

"Pero, como todos los hombres nacen iguales, hay que decir que la esclavitud va contra la Naturaleza, aunque en algunos países esté basada en una razón natural". (cap. VII)

En el inicio del pensamiento moderno, y asimismo en la Ilustración, la idea de razón comprendía al mismo tiempo, sin solución de continuidad, principios normativos y argumentos de utilidad, eficacia o simple adecuación a los hechos (36). La misma idea de progreso racional podía contradecir — moral y políticamente — la esclavitud y sin embargo aceptarla — económica y productivamente, casi de modo exclusivo en las colonias — como útil y necesaria. Al iluminar esta contradicción, Montesquieu estaba sentando las bases de su solución.

Después de haber admitido, con su tiempo, que la esclavitud podía existir en ciertas regiones, Montesquieu se esforzaba en contradecir esa opinión que el mismo había reflejado, apelando esta vez a las que eran sus convicciones más íntimas y su clara idea de una sociedad más perfecta. La argumentación de Montesquieu seguía dos líneas fundamentales incluidas en dos capítulos cuyos títulos hacían referencia a "nosotros" y a las "naciones donde la libertad civil está generalmente establecida", en clara referencia a ciertos países de Europa, pero cuyas conclusiones apuntaban en el sentido de atacar la esclavitud más allá de dichas fronteras, por el universalismo que querían implicar.

Montesquieu apuntaba primero a desenmascarar que bajo la idea de utilidad se camuflaba un principio de mayor beneficio — "avaricia" — para algunos, en claro detrimento de un sistema social de trabajo guiado por una razón que aquí tenía de nuevo un peso más normativo:

"No hay trabajo, por penoso que sea, que no pueda estar en proporción con las fuerzas del que lo hace, con tal que esté regulado por la razón y no por la avaricia". (cap. VIII)

Sin solución de continuidad con lo anterior, señalaba también como el progreso técnico de la humanidad se oponía a la vigencia de la esclavitud: "Valiéndose de las máquinas que el arte inventa o aplica, se puede suplir el trabajo forzado que en otros lugares se manda hacer a los esclavos".

En una frase reveladora del conflicto que el propio Montesquieu estaba sintiendo al tratar este tema, concluía con la esperanza de que su anterior conclusión a favor de la esclavitud no fuera tan cierta, ni por ello mismo la esclavitud tan "necesaria":

"No sé si es el entendimiento o el corazón quien me dicta este aserto: No hay tal vez clima en la tierra donde no se pueda hacer trabajar a hombres libres". (cap. VIII)

La conclusión de esta primera línea de argumentación de Montesquieu era doblemente significativa: por un lado, expresaba la firme cofianza de su autor en la capacidad de influencia de las leyes de una sociedad sobre sus miembros; por otra, en referencia quizá a la actuación colonial europea, señalaba que la esclavitud había sido establecida — y, podemos añadir nosotros, justificada — en detrimento de otras formas posibles de favorecer el desarrollo productivo y humano en ciertas regiones:

"Se han encontrado hombres perezosos porque las leyes estaban mal hechas, y como dichos hombres eran perezosos se les ha esclavizado". (cap. VIII).

La cierto es que Montesquieu había, en principio, asumido el argumento de utilidad de la esclavitud según el clima a partir, de nuevo condicionado por una metodología inductiva poco evolucionada en su aplicación a lo social y humano, no de una experiencia objetiva de los hechos en sí, sino más bien de las declaraciones de autores y las opiniones de personas que aceptaban como 'natural' la esclavitud en ciertas regiones. En otras palabras: la esclavitud aparecía como necesaria en ciertos climas porque en ellos se había convertido en común el practicarla hasta el punto de considerarla insustituible. Como hemos visto, Montesquieu apelaba en sus conclusiones a la posibilidad de que esto no fuera 'necesariamente' así.

Mucho mas expeditiva era su segunda línea de argumentación. Y lo era porque Montesquieu apuntaba ciertos modelos procedimentales rudimentarios de enjuiciar y decidir lo que debía ser una sociedad justa para todos sus miembros así como el comportamiento moral de cada uno de ellos. Esta línea incidía en una consideración normativa de la sociedad que hacía inviable la esclavitud.

Primero señalaba Montesquieu que la utilidad de la esclavitud no podía ser menos que obvia "para la pequeña parte rica y sensual de cada nación", para a continuación razonar que nadie en cambio la hubiera defendido ni aprobado en el caso de no saber cuál iba a ser su posición (37) en esa sociedad esclavista:

"Pero tomando otro punto de vista (que el de esa minoría rica y sensual), no creo que ninguno de los que la componen quisiera echar suertes para saber quién debería formar la parte de la nación libre y quién la esclava. Los que más hablan en pro de la esclavitud, la mirarían con el mismo horror que los hombres más míseros". (cap. IX)

La defensa de la esclavitud nacía pues del interés particular de quien podía beneficiarse con ella, pero no del que asumía la idea de una sociedad humana fundada en un reparto equitativo de las ventajas de formar parte de ella:

"El grito en pro de la esclavitud es, pues, el grito del lujo y de la sensualidad, y no el del amor y la felicidad pública". (cap. IX)

Montesquieu concluía señalando una fórmula sencilla que debía regir el juicio y el comportamiento moral de los individuos acerca de la esclavitud. Se trataba de garantizar una perspectiva universalista, ajena a los condicionamientos del interés propio:

"El que quiera saber si los deseos de cada cual son legítimos en lo tocante a este punto, que examine los deseos de todos". (cap. IX)

Donde la sociedad política no se basara en esta idea de reciprocidad entre sus miembros y de respeto a la libertad individual, la esclavitud podía reaparecer con facilidad. En las sociedades con gobiernos despóticos, basados en la voluntad arbitraria de uno y el temor y la inseguridad de los demás, no era difícil aceptar la condición de esclavo "pues la esclavitud política aniquila en cierto modo la libertad civil" (cap. VI).

Montesquieu, como era ya tradicional en la cultura occidental, asimilaba la pervivencia política del despotismo, y con ello la de la esclavitud, a los pueblos de Asia, América y África, que englobaba bajo la categoría común de "pueblos del

Sur". De este modo, parecía dejarse llevar una vez más por ciertas ideas preconcebidas: "en la historia de aquellos países no se puede encontrar un sólo rasgo que sea indicio de un alma libre". Pero ese mismo vínculo de esclavitud política y civil, iba a permitir que la lucha contra el despotismo en Europa se prolongara en sus logros más allá de ella, en la forma de un reconocimiento universal de los derechos del hombre y de una moral universalista. Aunque esto no aparecía todavía en Montesquieu, sin embargo la contundencia de su ataque a los argumentos tradicionales a favor de la esclavitud y su clara preferencia por cierto modelo de sociedad valedor de la idea de libertad, le convertían en un antecedente claro de ello.

Contra el argumento tradicional a favor de la esclavitud como resultado de la guerra, y en explícita contraposición a los jurisconsultos romanos (38), Montesquieu señalaba que la resolución de un conflicto bélico no daba ningún derecho al vencedor sobre la vida del vencido. Argüir la compasión, en tal caso, como origen de la esclavitud, era algo claramente impropio.

Tampoco era admisible que un hombre libre se vendiera a sí mismo. En este punto, Montesquieu se basaba todavía en la categoría de la ciudadanía, previa aún a su definitiva universalización en la de hombre: "La libertad de cada ciudadano es parte de la libertad pública" (cap. I). Y añadía también que la ley civil debía velar por hacer imposibles aquellos contratos que significasen la esclavitud para una de las partes:

"La ley civil, que dispone la restitución en los contratos que contienen algunas lesión, no puede dejar de hacer lo mismo en un acuerdo que contiene el daño peor de todos". (cap. I)

Además de estos argumentos, apuntados ya en los autores que venimos mencionando, Montesquieu llamaba la atención sobre otros dos orígenes comunes de la esclavitud cuyos referentes históricos estaban más próximos a la sociedad de su tiempo. Mencionando al efecto ejemplos de la colonización de América, Montesquieu acusaba de originar la esclavitud al etnocentrismo cultural nacido "del desprecio que una nación inspira a otra, fundado en la diferencia de las costumbres" (cap. III). Una vez más, respondía Montesquieu apelando al programa racionalista de la modernidad: "Los conocimientos amansan a los hombres; la razón se inclina hacia la humanidad: sólo los prejuicios hacen renunciar a ella". Adoptando ya un tono irónico, Montesquieu mencionaba también como la excusa de la religión había servido para promover la esclavitud:

"Diría también que la religión otorga a los que la profesan el derecho de reducir a la esclavitud a los que nos la profesan, para trabajar más fácilmente en su propagación. (cap. IV)

Pero era al tratar del "derecho que hemos tenido de esclavizar a los negros" cuando la pluma de Montesquieu se tornaba significativamente irónica. Así enumeraba 'seriamente' los argumentos comunes en la Europa de entonces para justificar la esclavitud de los negros; la ironía radicaba en que tan vanas razones pudieran estar sirviendo para excusar la larga serie de atrocidades que se estaban cometiendo con ciertos hombres. Montesquieu no se detenía a contestar tales argumentos, dejando a su lectura y al conocimiento del drama humano que escondían su propia refutación: habiendo "exterminado" a los pueblos de América se necesitaban nuevos cultivadores; de no haber tales esclavos, subiría el precio del azúcar; su nariz aplastada impedía cualquier compasión hacia ellos; carecían de sentido común, pues

daban más valor a las cuentas de vidrio que al oro; era obvio además que Dios, en su infinita sabiduría, no había podido dar un alma, y menos aún un alma buena, a unos cuerpos tan negros; parecía pues natural concluir que "la esencia de la Humanidad la constituye el color" (cap. V).

De la vigencia que tales 'argumentos' podían tener en la Europa de hace dos siglos es prueba suficiente el que muchos tomaron en serio las palabras de Montesquieu (39). Aún había de conseguirse que el lector común de las 'naciones civilizadas' viera con claridad la cruel ironía que había guiado la pluma de Montesquieu al escribir aquél texto. Y la dimensión del drama humano que había traído él.

VII

Para los que asumieron la tarea de divulgar y extender el proyecto implícito en la Modernidad, del que era parte fundamental el desarrollo de la teoría política (y moral y jurídica) que venimos siguiendo, era claro el sentido de las palabras de Montesquieu. El Caballero de Jaucourt, uno de los colaboradores de la Enciclopedia, comenzaba su artículo sobre "Esclavitud" haciendo una referencia a su deuda con Montesquieu (40). En dicho artículo, su autor condenaba sin paliativos y sin ninguna concesión posible la esclavitud. Escapando a cualquier localismo, presentaba el problema desde la perspectiva de la abolición universal de la esclavitud, que constituía una "vergüenza de la humanidad". Por su carácter y finalidad, la Enciclopedia tendría a asumir una perspectiva universalista a la vez que se fijaba como un objetivo fundamental el hacer extensivo a las gentes los logros del proyecto moderno de enfrentar la razón con todas las disciplinas y problemas de su tiempo. Por ello, el mensaje antiesclavista de sus páginas estaba llamado a tener una influencia notable:

"... ese negro no se desposee, y por cierto no puede desposeerse bajo ninguna condición de sus derechos naturales; los lleva por doquiera consigo, y tiene el derecho de exigir que otros le permitan gozar de esos derechos. Por lo tanto, es un claro ejemplo de inhumanidad por parte de los jueces de aquellos países libres a los que se embarca el esclavo no liberar al esclavo instantáneamente mediante una declaración legal, puesto que es hermano de ellos al tener un alma como la de ellos".

En el tratamiento que el Caballero de Jaucourt daba al problema de la esclavitud, se hacían claramente efectivos todos los principios que la tradición que venimos siguiendo había establecido. De hecho, de Jaucourt fue también el autor de otros artículos de la Enciclopedia que trataban específicamente los problemas de derecho, libertad, gobierno político etc., la mayoría de los cuales se recogían bajo la rúbrica genérica de Derecho natural. En ellos se señalaban los elementos que podían ser luego usados en la censura radical de la institución o la costumbre de la esclavitud. En uno de ellos, hacía un resumen de la idea fundamental de libertad natural, inseparable del hecho mismo de ser hombre:

"El primer estado, que el hombre adquiere por naturaleza, y que se considera como el más precioso de los bienes que pueda poseer, es el estado de libertad; no puede ni intercambiarse por otro, ni enajenarse, ni perderse; pues naturalmente todos nacen libres, es decir, no están sometidos al poder de un dueño, y nadie tiene sobre ellos un derecho de propiedad". (41)

La libertad natural correspondía por nacimiento a todo hombre; era un com-

ponente esencial de su persona. Pero no menos importante era hacer de esa libertad natural un componente integrado en la sociedad de los hombres: modificada, pero no disminuida en su carácter fundamental; la libertad natural tenía que fundar también la libertad civil en sociedad. Este era el esquema oculto que venía desarrollando la modernidad en su progresiva teorización política: el valor de la persona humana debía ser respetado por la sociedad como única posibilidad de la existencia justa de ésta. La independencia natural del individuo debía ser elevada a la condición moral de la libertad civil en sociedad. Fundado todo gobierno humano sobre esta idea fundamental, la esclavitud carecía de todo fundamento teórico posible (42).

En la mente de la mayoría de los hombres se dibujaba ya la idea de que nada podía justificar con razón la esclavitud. Su pervivencia era tan sólo la de la inercia de su radical injusticia.

VIII

Cuando Rousseau, en 1762, publicara "Del Contrato social" (43) iba a tener presente ambos elementos: la independencia natural y la libertad civil, así como el medio para alcanzar ésta: un sistema político justo respetuoso de los individuos que concurrían a través del pacto a su formación. En ese tránsito entre el entorno natural, en el que Rousseau describía a los hombres como independientes, aislados y guiados por sus instintos, y la sociedad política, había un referente claro que debía ser excluido con absoluta determinación: la esclavitud. La esclavitud, como costumbre o como institución, era el extremo contra el que se dibujaba el proyecto roussoniano de una sociedad humana compuesta por individuos libres y fundada en la voluntad libre de sus miembros de constituirlos como tal.

Rousseau precisaba su intención como la de "averiguar si en el orden civil puede haber alguna regla de administración legítima y segura" (I). En una línea de continuidad con su tiempo, Rousseau se proponía "unir siempre en esta indagación lo que el derecho permite con lo que prescribe el interés, a fin de que justicia y utilidad no se hallen separadas" (I). La conclusión de Rousseau no había de dejar ninguna duda a este respecto: la esclavitud era incompatible con el derecho; dicho esto, ninguna concesión a la utilidad podía servir para justificarla.

No era la necesidad lo que exclusivamente impelía a los hombres a reunirse en sociedad. Había también un fundamento moral en la formación de la sociedad por los individuos, lo cual impedía aceptar ciertas prácticas sociales como componentes de tal sociedad. El paso del hombre en estado natural al hombre en sociedad no tenía por qué significar en absoluto aceptar el ejercicio de una dominación ajena; tampoco obligaba a renegar de la propia condición: muy al contrario significaba dar al hombre su auténtica libertad como hombre y abrir así el marco necesario para su propio desarrollo como ser moral:

"Este paso del estado de naturaleza al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable, substituyendo en su conducta el instinto por la justicia, y dando a sus acciones la moralidad que les faltaba antes. Sólo entonces, cuando la voz del deber sucede al impulso físico y el derecho al apetito, el hombre que hasta entonces no había mirado más que a sí mismo, se ve forzado a obrar por otros principios, y a consultar su razón antes que escuchar sus inclinaciones". (I, VIII)

Rousseau precisaba bien la diferencia entre una libertad que en el estado natural del hombre permitía a éste todo lo que de hecho pudiera hacer, y una libertad nacida de la participación en sociedad con otros seres humanos:

"Hay que distinguir bien la libertad natural que no tiene por límites más que las fuerzas del individuo, de la libertad civil que está limitada por la voluntad general". (I, VIII)

Pero estos límites que la sociedad humana establece no eran sino los fundamentos del desarrollo moral del individuo, es decir el marco ineludible para su plena realización como ser humano:

"Podría añadirse a la adquisición del estado civil la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud, y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad". (I, VIII)

El pleno desarrollo del hombre sólo cabía, para Rousseau, en el marco de una sociedad humana guiada por el principio fundamental del establecimiento de una convivencia social bajo leyes justas, que precisamente habían de garantizar y promover ese desarrollo. Por ello, era preciso excluir la esclavitud, atacarla en sus justificaciones y negar toda posibilidad a su supuesto derecho. En el libro I de su obra citada hacía Rousseau una clara exposición en este sentido.

Una vez más, como todos los autores que venimos mencionando, atacaba Rousseau la idea aristotélica de la esclavitud natural de los hombres. Para ello incidía en el hecho de que en realidad Aristóteles tomaba una convención, un uso social común a su entorno, por un principio natural: "tomaba el efecto por la causa" (I, II). De ese modo, anteponiendo lo que era una costumbre social de su tiempo, Aristóteles había concluido con facilidad la esclavitud natural de algunos hombres. El efecto de esa costumbre condenaba al esclavo a serlo y a asumir su situación como necesaria. Pero esa necesidad era impropia; nacía de una convención para mantener y perpetuar el dominio de unos hombres sobre otros. Su situación de hecho no justificaba nada y simplemente escondía el uso de la violencia que la había dado origen: "si hay esclavos por naturaleza, es porque hubo esclavos contra naturaleza".

En la base de la esclavitud sólo estaba el ejercicio de la violencia como há señalado Hobbes, pero Rousseau, con mayor claridad que este, incidía en que semejante recurso a la fuerza no podía formar parte de un modelo de sociedad que apuntada en otro sentido bien distinto:

"La fuerza es un poder físico; no veo qué moralidad puede resultar de sus efectos". (I, III)

Era obvio que la 'necesidad' dependiente de la fuerza debía ser claramente separada de la asunción voluntaria de las normas sociales bien fundadas:

"Convengamos, pues, que la fuerza no hace derecho, y que sólo se está obligado a obedecer a los poderes legítimos". (I, III)

Negada la esclavitud natural y la que resultaba del uso de la fuerza, únicamente restaba la esclavitud que surgiese de algún acto voluntario de una sociedad o de sus miembros. Para Rousseau semejante posibilidad era una locura; era suponer un pueblo de hombres sin juicio. Y tampoco la locura hacía derecho.

Pero cuando Rousseau negaba esta posibilidad de enajenar la propia libertad, su exposición iluminaba con claridad el último de los elementos que habría de generar el desarrollo que venimos siguiendo. Rousseau no negaba esa posible enajenación apelando, como hiciera Montesquieu, a la categoría de la ciudadanía, ni apuntando,

como Locke, un límite sin más al dominio del individuo sobre sí mismo. Su exposición apelaba a la idea de ser humano y a su inseparable condición de ser moral. La moralidad del hombre establecía no sólo derechos, sino también una responsabilidad del sujeto hacia sí mismo y los demás:

"Renunciar a su libertad es renunciar a su cualidad de hombres, a los derechos de la humanidad, incluso e sus deberes". (I, IV)

La libertad del hombre y su moralidad consecuente no eran enajenables en absoluto, y nadie tenía el derecho a privar a otro hombre de su condición de ser humano. La moralidad, que los estoicos y el cristianismo habían hecho compatible con la esclavitud, era ahora inexcusablemente ligada a la libertad del hombre, a la que nadie podía renunciar:

"Semejante renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre, y es privar de toda moralidad a sus acciones el privar a su voluntad de toda libertad". (I, IIV)

Añadía además Rousseau una idea perfilada ya en la tradición que venimos siguiendo: la imposibilidad de un contrato que violaba la clave fundamental sobre la que él mismo se hacía posible: el intercambio en igualdad. No podía ser sino vano y contradictorio "estipular por un lado una autoridad absoluta, y por otro una obediencia sin límites" (I, IV).

También el argumento de la esclavitud como resultado de la guerra merecía la contestación de Rousseau. La esclavitud había sido fundada sobre la consideración de algunos hombres como cosas. Considerándolos iguales en su condición de hombres, nada legitimaba la esclavitud precisamente en cuanto que suponía un ejercicio de la violencia que era negado y excluido del orden social:

"La guerra privada o de hombre a hombre no puede existir ni en el estado de naturaleza que no existe propiedad constante, ni en el estado social en que todo está bajo la autoridad de las leyes". (I, IV)

En la guerra entre los estados, la deposición de las armas por un bando no convertía a estos en esclavos sino que los hacía retomar a su condición de hombres:

"Tan pronto como las deponen y se rinden, al dejar de ser enemigos o instrumentos del enemigo, vuelven a ser simplemente hombres y ya no se tiene derecho sobre su vida". (I, IV)

Rousseau terminaba su ataque a la esclavitud justo antes de desarrollar la idea del pacto que debía originar la sociedad. La exclusión de toda posibilidad a la esclavitud era el principio esencial que abría las puertas de una sociedad humana bien fundada. Era también el desarrollo histórico de la teoría política que venimos trazando el que había hecho un progresivo cerco a la esclavitud, para finalmente privarla de todo fundamento racional y excluirla de una constitución política justa. Una frase de Rousseau resumía lo que era una conclusión de la tradición moderna de la que él mismo formaba parte; una conclusión que debía regir uno de los principios fundamentales de toda sociedad humana: la imposibilidad de la práctica de la esclavitud.

"El derecho de esclavitud es nulo, no sólo porque es ilegítimo, sino porque es absurdo no significa nada. Estas palabras, esclavitud y derecho son contradictorias: se excluyen mutuamente". (I, IV)

IX

A finales del siglo XVIII ningún discurso racional podía justificar la esclavitud. Dudas, titubeos y discursos pretendidamente científicos que defendían una inferioridad racial de algunos pueblos respecto a otros, siguió habiéndolos y no son lejanas algunas de sus consecuencias. La esclavitud en las colonias europeas y en los EEUU aún duró medio siglo más: pero sus supuestos teóricos habían sido claramente contestados en la Modernidad y no podía sino apelar a la inercia de lo dado. Nada podía seguir escondiendo la injusticia y la inhumanidad de su pervivencia.

No corresponde aquí trazar el vínculo entre los autores tratados y el movimiento abolicionista del siglo XIX. Pero es preciso reconocer que este desarrollo que hemos seguido sentó las bases de una construcción racional de las sociedades políticas, puso en claro el fundamento efectivo de la libertad humana ligado a ellas y señaló el valor universal del ser humano. A partir de mediados del siglo XVIII empezó a ser consciente la inconsistencia de hablar de libertad en Europa y de esclavitud en las colonias. Con mayor motivo aún en el seno de una misma sociedad, como destacaría la célebre imagen de Lincoln de una nación mitad esclava y mitad libre. Los abolicionistas activos de principios del siglo XIX podían no sentirse solos sabiendo que toda una tradición de autores reconocidos les respaldaba. Y de algún modo, sabían de su lado la razón y el progreso de la conciencia moral de los hombres.

Que la abolición real de la esclavitud, como apuntábamos al comienzo, debiera mucho al progreso de un mercado basado en relaciones de intercambio de mercancías por agentes libres y al requisito del trabajo libre de una economía altamente productiva y tecnificada, no resta valor a la evolución filosófica que hemos trazado ni la reduce a comparsa teórica de una dinámica guiada por sus propios mecanismos. Quizá, muy al contrario, pueda servir este hecho de testimonio de algo que nuestro tiempo parece haber olvidado: que el desarrollo del género humano debe conllevar un justo equilibrio entre sus muchas facetas; que economía, técnica y moral no tienen por qué ir enfrentadas. Para lo cual sería necesario, en medio de tanto discurso tecnológico y economicista, recordar que el discurso moral es necesario para dar sentido al progreso humano.

Que el nuevo modelo mundial de los estados, tanto en su interior como en sus interrelaciones, admita y hasta promueva relaciones de subordinación en la vida cultural de sus gentes (moral de esclavos - Nietzsche), en el sistema económico (esclavitud del trabajador - Marx), y entre los mismos estados (neocolonialismo y dependencia), no desmiente que sus principios originales constitutivos sean opuestos a cualquier ejercicio de la dominación del hombre por el hombre, y que entre los logros de la humanidad pueda figurar la deslegitimación de la esclavitud.

Si la esclavitud es hoy una imagen mayoritariamente del pasado, otras formas de dominio humano dan sentido y vigencia a los principios y valores que fueron esgrimidos en su día contra ella: igualdad, justicia, libertad y moralidad. Enfrentarse a la esclavitud puede ser hoy una labor fundamentalmente histórica; pero defender el valor moral de la libertad de todos los seres humanos, en sus justas condiciones, es una tarea plenamente actual y, desde luego, siempre abierta.

NOTAS

I

1. — La discusión actual sobre la legitimidad teórica y el alcance real de una teoría evolutiva de la sociedad en su dimensión normativa está abierta. Nuestra presentación evidencia una elección a su favor. En relación a estos presupuestos y también su discusión material: J. Habermas; *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976 (trad. esp.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981), especialmente partes II y III.

2. — Habermas, ob. cit. pag. 233, señala la insuficiencia de una perspectiva exclusivamente economicista: "las estructuras de racionalidad del derecho moderno se manifiestan en relación con la racionalidad de la acción de los sujetos jurídicos y no con la racionalidad sistémica de la circulación económica, respecto a la cual cumple funciones este derecho moderno".

3. — Aunque el mundo antiguo conoció el trabajo asalariado, fueron mucho más comunes las diferentes formas de trabajo basadas en la dependencia de la persona, en cuyo extremo estaba la esclavitud. En ello ha insistido M.I. Finley: *Economy and Society in Ancient Greece*, Londres, 1981 (trad. esp.: *La Grecia antigua: economía y sociedad*, Barcelona, 1984). Y también en su obra: *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 1980 (trad. esp.: *Esclavitud antigua e Ideología moderna*, Barcelona, 1982), donde en su capítulo II señala: "sea cual fuere la forma, la obligación es radicalmente distinta de la que hay tras el trabajo contratado, que implica la abstracción conceptual de la fuerza de trabajo de un hombre del hombre mismo. (...) Sólo con el desarrollo del capitalismo apareció el trabajo asalariado como la forma característica del trabajo para otros. La fuerza de trabajo se convirtió así en una de las principales mercancías del mercado. En la esclavitud, por el contrario, la mercancía es el trabajador mismo".

La evolución desde la servidumbre al trabajo asalariado ha sido estudiada en los autores filosóficos y jurídicos modernos, siglos XVI a principios del XIX, por M. Alonso Olea: *De la servidumbre al contrato de trabajo*, Madrid, 1979.

4. — Se ha subrayado la primacía del valor de uso del objeto y la relación técnica y conceptual del hombre con su entorno como razones de la asimilación del trabajo a la categoría de hombre subordinado, siervo o esclavo, en J.P. Vernant: *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1965 (trad. esp.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, 1983), especialmente cap. IV.

En Aristóteles se destaca claramente el carácter instrumental no del trabajo sino de la persona en su totalidad, subordinada o esclava; cfr. *Política*, I, IV: "el esclavo (es) una posesión animada y todo subordinado algo así como un instrumento previo a los otros instrumentos. (...) si las lanzaderas tejieran solas y los plectros tocaran sólo la cítara, los maestros no necesitarían ayudantes ni esclavos los amos".

5. — I. Kant: Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor, 1798 (trad. y edic. esp.: *Filosofía de la historia*, México, 1978).

6. — "Sobre este asunto, la opinión griega era casi unánime: no había contradicción, en sus mentes, entre libertad para algunos y falta de libertad (parcial o total) para otros, no pensaban que todos los hombres nacen libres, mucho menos iguales"

M. I. Finley, ob.cit. pag. 108.

7. — Sin coincidir con todos sus planteamientos, este tema es desarrollado por J. Rawls: *A Theory of Justice*, Harvard, 1971 (trad. esp.: *Teoría de la Justicia*, México, 1978), significativamente parte II, cap. IV.

8. — Cifras y datos obtenidos de D. B. Davis: *The Problem of Slavery in Western Culture*, Ithaca, 1966 (trad. esp.: *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*, Buenos Aires, 1968), cap. VI.

II

9. — Ciertamente el debate fue auspiciado por la Corona española que se veía en la necesidad de precisar su posición respecto al tema. Aunque los argumentos jurídicos (idea de guerra justa y legitimidad de la conquista) y políticos (la condición de súbditos del rey de los indios) fueron comunes, el debate (o discusión pública) giró mayoritariamente en torno a claves religiosas y la mayoría de los protagonistas no eran laicos. La historia de España marcó la colonización de América en el sentido de una lectura evangelizadora de la misma, por mucho que en la realidad predominasen otros elementos.

10. — M. I. Finley en su obra citaba ha llamado la atención sobre el hecho de que el papel de la iglesia cristiana en relación a la esclavitud ha sido exagerado por toda una tradición historiográfica de finales del siglo XIX; así, pag. 17: "En 1875 (...) era dogma de fe que la iglesia primitiva se había opuesto a la esclavitud". Hoy se reconoce más bien que la iglesia como institución alteró poco el orden de cosas social en el que se integró; por ejemplo, H. Chadwick: *The Early Church*, Harmondsworth, 1967, pag. 59 y ss.

Esta idea era también común antes de dicha corriente desvirtuadora; así, J. S. Mill: *On Liberty*, 1859 (trad. esp.: *Sobre la libertad*, Madrid, 1970): "San Pablo (...) admite igualmente una moral preexistente, a saber, la de los griegos y romanos; y su consejo a los cristianos es, en gran medida, un sistema de acomodación con ella; hasta el extremo de dar una aparente sanción a la esclavitud."

11. — La doble lectura del cristianismo, como religión potenciadora de los valores universalistas y a la vez como límite al desarrollo de éstos, es señalada por L. Dumont: *Essais sur l'individualisme*, Paris, 1983 (trad. esp.: *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid 1987), especialmente I, 1, donde podemos leer: "La esclavitud era cosa de este mundo, pero constituye un indicio del abismo que nos separa de estas gentes el hecho de que aquello que para nosotros vulnera el principio mismo de la dignidad humana era para ellos una contradicción inherente a la vida en este mundo, que el mismo Cristo había asumido para redimir a la humanidad, haciendo así de la humildad una virtud cardinal para todos".

12. — S. Agustín: *Civitas Dei*, XIX, 15: "naturalmente la esclavitud es justamente impuesta al pecador."

A partir del siglo V se dió una serie de estipulaciones papales y conciliares que limitaban y prohibían la manumisión de los esclavos que fueran propiedad de las iglesias o los clérigos, M. I. Finley, ob. cit. pag. 166.

13. — Aunque en América había culturas más desarrolladas, la imagen que se generalizó en Europa fue la de un mundo primitivo, o mejor incluso: primigenio, que sirvió para fomentar una tradición crítica de la cultura europea que ya estaba apun-

tada en el humanismo renacentista. En los diarios de Colón se aprecia hasta que punto su descripción estaba prefigurada por estilos y modos literarios europeos de la época.

14. — En 1537, la bula *Sublimis Deus*, en la que influyeron los dominicos próximos a de las Casas, afirmaba: "Considerando que los indios, siendo hombres a todos los efectos, no sólo son idóneos para recibir la fe, sino que, a pesar de cuanto se dice, la desean intensamente (...) declaramos respecto de cualquier opinión contraria, que los súbditos indios no podrán en ningún caso ser privados de su libertad o de la posesión de sus propios bienes (...) y que deberán ser llamados a la fe de Jesucristo mediante la predicación de la Palabra divina y con el ejemplo de la vida virtuosa y santa"; cit. en J. Alcina Franch: *Bartolomé de las Casas*, Madrid, 1986. Sin embargo, las críticas papales al comercio de esclavos negros sólo llegaron cuando dicho comercio estaba en manos de protestantes; cfr. D. B. Davis, ob. cit., cap. IV.

15. — J. Habermas, op. cit., pag 92, destaca a su vez los límites que la religión cristiana y en especial el catolicismo suponían para el desarrollo de su propio potencial universalista.

16. — En palabras de Habermas, ob. cit., pág. 233: "las sociedades aprenden de modo evolutivo en la medida en que "incorporan institucionalmente" estructuras racionales que ya están caracterizadas en las tradiciones culturales".

17. — Lutero: *Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bavernschaft in Schwaben*, 1525. (trad. esp.: *Exhortación a la paz, en contestación a los doce artículos del campesinado de Suabia*, en Lutero: *Escritos políticos*, Madrid, 1986).

III

18. — J. Bodino: *Les Six Livres de la République*, 1576 (trad. y edic. esp.: *Los seis libros de la república*, Madrid, 1985). Salvo indicación en contrario, las citas pertenecen al lib. I, cap. V.

19. — La idea de Bodino de libertad natural es la de "no depender, salvo de Dios, de nadie" y no tolerar sino el mando de sí mismo "es decir, el de la razón, que siempre se ajusta a la voluntad de Dios" (I, IV). El tránsito de conceptos religiosos a políticos tiene aquí una evidencia clara.

20. — No parece exagerado decir que el tema de la esclavitud, salvo en las elaboraciones jurídicas romanas y medievales, no había sido tratado en esta perspectiva 'de la República' desde el libro I de la *Política* Aristotélica.

21. — Aristóteles reconocía ya la solidez de ese argumento contra su idea de la esclavitud natural: "Ocurre, sin embargo, con frecuencia lo contrario: algunos esclavos tienen cuerpos de libres y otros almas" (*Política*, I, V), pero tales casos no parecían alterar la conclusión genérica de que había hombres a los que la condición de esclavos les era connatural. También recogía Aristóteles el argumento en contra de la guerra, pero la conclusión suya era que si bien "no se puede llamar de ninguna manera esclavo a quien no merece la esclavitud", habiendo caído en ella por motivo bélico, esto seguía sin afectar a quienes realmente eran esclavos por naturaleza.

22. — La igualdad natural del hombre ya había sido reconocida por los estoicos y caracterizada en el derecho natural por los jurisconsultos romanos influidos por aquellos. Sin embargo, las concesiones a las costumbres limitaban la efectividad de esta idea; *Digesto*, 50, 17, 32: "Por derecho civil, los esclavos no son personas, pero

no por derecho natural, pues por lo que respecta al derecho natural, todos los hombres son iguales”.

23. — “En resumen, la nota característica de la ciudadanía es la obediencia y el reconocimiento del súbdito libre hacia su príncipe soberano, y la tutela, justicia y defensa del príncipe hacia el súbdito” (I, VI).

24. — Debíamos incluir el modelo alternativo a la esclavitud que nos daba Bodino en su capítulo V: que “hubiera en cada ciudad casas públicas para enseñar diversos oficios a los niños pobres”; y para los ya esclavos, “enseñarles algún oficio antes de darle la libertad”; y la razón de todo ello: “pues no hay nada que humille y envelezca más al corazón noble y generoso que la servidumbre”.

IV

25. — Aristóteles: *Política*, I, V: “Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esta clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal.”

26. — D.B. Davis, *ob. cit.*, pag. 43: “Barriendo con distinciones tradicionales fundadas sobre mérito y sabiduría supuestamente naturales, y reduciendo todas las relaciones sociales al temor y el propio interés, socavó tanto las justificaciones clásicas como las cristianas de la esclavitud humana.”

27. — Grocio: *De iure belli ac pacis*, 1625, y Pufendorf: *De iure naturae et gentium*, 1672. M. Puente Olea, *ob. cit.*, caps. VI y IX, destaca este aspecto en la obra de los autores citados. También D. B. Davis, *op. cit.*, subraya la aceptación de la esclavitud en el orden social por parte especialmente de Grocio.

28. — Este modelo fundaba de modo igualmente válido para Hobbes el pacto social: por miedo entre los hombres; y su mantenimiento: miedo al poder del soberano. Sin embargo, el mismo Hobbes resumía las leyes naturales que debían llevar a los hombres a una coexistencia pacífica con una fórmula que sentaba las bases de una reciprocidad en el trato humano: no hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a tí. Bajo tal fórmula no cabía con facilidad la esclavitud.

29. — El derecho romano, por mucho que evolucionase por influencia estoica, nunca pudo salvar la diferencia de base que hacía del esclavo una cosa entre las cosas: Gayo, 14 a: “Por otro lado, las cosas pueden ser emancipables o no: emancipables son, por ejemplo, un fundo o una casa en suelo itálico, los esclavos y los animales que suelen domarse por el cuello...”

Bodino, *ob. cit.*, I, IV, señalaba el papel de los jurisconsultos hacia la esclavitud: “Más los jurisconsultos, que se atienen mas a la opinión popular que a los razonamientos de los filósofos, sostienen que la servidumbre va directamente contra la naturaleza y hacen cuanto pueden para asegurar la libertad frente a la oscuridad o ambigüedad de las leyes...”

Ciertamente, el derecho romano concedía gran número de facilidades a la manumisión de esclavos; e incluso, cosa sorprendente respecto a Grecia por ejemplo, pasaban de modo inmediato, una vez manumitidos, a ser ciudadanos romanos. La esclavitud, en cambio, en Norteamérica evolucionó muy pronto en el sentido de impedir legalmente toda posibilidad de manumisión.

Lo cierto es que el derecho romano nunca llegó a contestar la esclavitud como tal en el marco social. Su sentido de la justicia podía muy bien responder al que nos da Cicerón en un texto altamente significativo al respecto (*De officiis*, I, XIII): "Acordémonos que hay también justicia que guardar con aquellos que son inferiores a nosotros".

M. I. Finley, op. cit. cap. III, llama la atención sobre el hecho de que el derecho antiguo estaba obligado a acentuar las diferencias entre el esclavo y el hombre libre: "Si un esclavo es un objeto con alma, una no-persona y pese a todo, de manera indudable, un ser humano en términos biológicos, era de esperar que los procedimientos institucionales degradasen y socavasen dicha humanidad para distinguir de esta suerte al esclavo de los seres humanos que no eran objetos. El castigo y la tortura física constituían uno de estos procedimientos."

V

30. — J. Locke: *Two Treatises of Government*, 1690. (trad. esp. del 1º: La polémica Filmer-Locke sobre la obediencia política, Madrid, 1966; del 2º: Ensayo sobre el Gobierno civil, Madrid, 1969).

El vínculo era algo más que retórico. G. M. Trevelyan nos informa de la suerte que corrieron los que participaron en un intento fallido de enfrentarse a Jacobo II: "Alrededor de 800 fueron vendidos como esclavos para la isla Barbados. La concesión de prisioneros a los favoritos de la corte, para venderlos como esclavos en las tierras de ultramar, fué considerada por muchos caballeros tories como cosa indecente" (*The English Revolution, 1688-1689*, Londres, 1938; trad. esp.: La Revolución inglesa, México, 1951).

31. — Sin embargo, hubo que esperar a finales del siglo XVIII para que un colono en viaje por Inglaterra viera cuestionado su derecho a poseer un esclavo en suelo británico, en un caso famoso — caso *Sommerset* — para la causa antiesclavista. Siglo y medio después de escrita la frase de Locke se abolía la esclavitud en las colonias de la corona. Demasiado tiempo para que nadie hubiera defendido la esclavitud.

32. — La esclavitud en el seno de un mismo pueblo fue pronto evitada o suavizada como elemento distorsionador de la convivencia social: la ley mosaica limitaba a 7 años la servidumbre de un judío a otro e incluso favorecía la liberación de esclavos judíos bajo amos extranjeros; la reforma de Solón tuvo el éxito de suprimir la esclavitud por deudas en el seno de la polis ateniense, dotándola de una cohesión interna de la que no gozaba antes; las críticas a la esclavización/de helenos entre sí eran comunes aunque la práctica bélica habitual la incorporaba; en Roma se llevó a cabo también pronto una reforma que impedía la esclavitud entre los propios ciudadanos.

Cuando Aristóteles teorizó los fundamentos de la esclavitud, sus ideas naturales de la inferioridad de unos hombres respecto de otros, se adaptaban con facilidad a las fronteras culturales de la nación griega, de modo que inferior y bárbaro formaban una ecuación indisoluble a la que se unía la idea de esclavitud legítima: "los griegos no quieren llamarse a sí mismos esclavos, sino a los bárbaros, y cuando dicen esto no pretenden hablar de otra cosa que del esclavo por naturaleza, como dijimos desde el principio; en efecto, es forzoso reconocer que unos son esclavos en todas partes y otros en ninguna" (*Política*, I, VI).

33. — D. B. Davis, ob. cit., cap. VII.

VI

34. — “La figura clave del siglo XVIII fue Montesquieu. (...) estas pocas páginas constituyeron el ataque intelectual a la esclavitud, más influyente, que se escribió en el siglo XVIII”, M. I. Finley, ob. cit., pag. 23.

35. — Montesquieu: *De l'Esprit des Lois*, 1735 (trad. esp.: *Del Espíritu de las Leyes*), Madrid, 1985).

36. — “El siglo XVIII está saturado de la creencia en la unidad e invariabilidad de la razón. (...) Para nosotros — aunque coincidamos sistemática y objetivamente con determinadas grandes metas de la filosofía ilustrada — la palabra “razón” ha perdido su simplicidad y su significación unívoca”, E. Cassirer: *Philosophie der Aufklärung*, New Have, 1932 (trad. esp.: *La filosofía de la Ilustración*, México, 1943).

37. — El argumento de Montesquieu sugiere la comparación con los que, más desarrollados, sirven a algunas teorías procedimentales contemporáneas para garantizar el marco teórico de una elección que garantizase el máximo de justicia objetiva para los principios que deben regir una sociedad. En concreto, se asemeja al desconocimiento del status social particular en la sociedad real que Rawls propone como característico de los individuos en la posición original: “Entre los rasgos esenciales de esta situación, está que nadie sabe cuál es su lugar en la sociedad, su posición, clase o status social; nadie conoce tampoco cuál es su suerte con respecto a la distribución de ventajas y capacidades naturales” (ob. cit. I, I, 3).

38. — En el marco de las teorías evolutivas de la historia cobró sentido una crítica más profunda del derecho romano. Fue Hegel quien atacó duramente las inconsistencias contenidas en el derecho romano: “cuanto más inconexas y contradictorias sean las determinaciones de un derecho, menos posible serán en él las definiciones, dado que debían contener preferentemente determinaciones generales que mostrarían de modo inmediato y en toda su desnudez lo contradictorio, en este caso lo injusto. Así, por ejemplo, para el derecho romano no sería posible ninguna definición del hombre, pues no se podría subsumir en ella al esclavo, cuya condición es, por el contrario, ofensiva para aquel concepto”. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, 1821, (trad. esp.: *Principios de la Filosofía del Derecho*, Buenos Aires, 1975), parag. 1.

39. — M. Alonso Olea, ob. cit. pag. 69 y s., nos informa también de la doble lectura que suscitó el texto sobre la esclavitud negra, concluyendo que “Los contemporáneos cultos de Montesquieu los interpretaron desde luego irónicamente”.

VII

40. — De ello nos informa M. I. Finley, ob. cit. pag. 23. La cita del Artículo que damos a continuación está tomada de D. B. Davis, ob. cit. cap. VII.

41. — Tomado de Artículos políticos de la “Enciclopedia”, Madrid, 1986.

42. — La relación que señalamos aquí ya fue claramente consciente a los ojos de Hegel. En su obra citaba, señalaba que la efectividad de la enunciación histórica del valor y la libertad de la persona sólo podía tener lugar en el marco de un sistema político que la reconociese y la practicase como uno de sus fundamentos. De lo

contrario esa enunciación podía quedarse anclada en un acto programático sin consecuencias o en un contenido de la conciencia cultural histórica sin efectividad real. En su perspectiva dialéctica Hegel hacía un planteamiento claro del problema histórico de la esclavitud. La justificación de ésta se había basado en la consideración del hombre como mero ser físico, como mero ente natural, susceptible de posesión y dominio: "todas las perspectivas históricas sobre el derecho de esclavitud y el señoría, se basan en el punto de vista que toma al hombre como ser natural" (parag.57), según una existencia inmediata que no se correspondía con el concepto verdadero de hombre. Frente a ello, se había ido esclareciendo en la historia la idea contraria: la del concepto de hombre como "en sí libre". Pero esta posición, enfrentada a anterior, y si bien con la ventaja que le daba ser el "punto de partida absoluto de la verdad", tenía también una insuficiencia: tomaba lo que debía ser algo efectivo y real, algo a lograr, como si de hecho ya lo fuera: "La afirmación de la absoluta injusticia de la esclavitud se atiene al concepto del hombre como espíritu, como en sí libre, y es unilateral al considerar que el hombre es por naturaleza libre o, lo que es lo mismo al no tomar la idea como lo verdadero, sino al concepto en su inmediatez". Hegel apuntaba a la necesidad de que ese concepto de hombre y su libertad pasarán a hacerse efectivos en el marco de una sociedad política que hiciera de ello una realidad: "Pero únicamente con el conocimiento de que la idea de libertad es sólo verdadera como estado (*wahrhaft nur als der Staat ist*) se asegura que el espíritu objetivo, el contenido del derecho, no sea nuevamente reducido a su concepto subjetivo, y que, por lo tanto, no se vuelva a aprehender como un nuevo deber que el hombre no está determinado en y por sí a la esclavitud" (parag. 57).

VIII

43. — J. J. Rousseau: *Du contrat social*, 1762 (trad. esp.: *Del contrato social*, Madrid, 1980)

RESUMÉ

L'article "Esclavage et Philosophie" s'occupe du refus progressif de l'esclavage que apparaît avec le développement de la théorie politique moderne du XVI^e au XVIII^e siècle.

En partant de la répercussion produite par la découverte de l'Amérique et selon des auteurs tels que Bodin, Hobbes, Locke, Montesquieu se dessine peu à peu l'impossibilité de l'esclavage au sein d'une société politique moderne. Ces éléments allaient se prolonger en dehors du cadre politique comme des argumentations universelles contre le droit de réduire des hommes en esclavage.

Abstract

This article points out the progressive rejection of slavery that was produced in the development of modern political theory during the sixteenth and seventeenth centuries. Beginning with the impact produced by the discovery of America and through the writings of Bodin, Hobbes, Locke and Montesquieu, there gradually emerged a recognition of the impossibility of including slavery in the model of modern political society. These elements were extended beyond the political model and were to serve as universal arguments against the right of men to enslave other men.