

Alma, un concepto elemental para la esclavitud como institución social en la Colonia

Soul, a Core Concept for Slavery as Social Institution in Colonial Times

Ábner Sándigo*

UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO, MÉXICO

CIUDAD DE MÉXICO

sandigo.abner@outlook.com

ORCID: 0009-0002-3632-9580



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

doi: 10.48102/rd.f.v56i157.252

Resumen

El concepto de alma en las filosofías de Platón y Aristóteles, por la posición que ocupa en sus argumentos relativos a la esclavitud, fue central para la estructura ideológica sobre la que se sostuvo la institución esclavista durante la Colonia. Será importante remitirnos, en un primer momento, al estudio de Erwin Rohde sobre este concepto, para examinar la materialidad del hálito y plantear una relación entre la mirada y la configuración de imaginarios. Posteriormente, examinaremos el lugar que tiene el alma en los argumentos de Platón y Aristóteles en favor de la esclavitud, con énfasis en el papel de la mirada, el dominio sobre el cuerpo y la naturaleza de los cuerpos esclavizables. Finalmente, revisaremos en la obra de Frantz Fanon una crítica a la mirada europea y occidental que disecciona el cuerpo negro al otorgarle un alma.

PALABRAS CLAVE: alma, esclavitud, mirada, imaginario, cuerpo, racismo.

Abstract

The concept of the soul in the philosophies of Plato and Aristotle, due to the position it occupies in their arguments concerning slavery, will be central to the ideological structure on which the institution of slavery was sustained during colonial times. It will be important to refer, at first, to Erwin Rohde's study of this concept, to examine the materiality of the breath and to propose a relationship between the gaze and the configuration of imaginaries. We will then examine the position of the soul in Plato's and Aristotle's arguments in favor of slavery, emphasizing the role of the gaze, the dominion over the body, and the nature of enslaved bodies. Finally, we will review in the work of Frantz Fanon a critique of the European and Western gaze that dissects the black body by granting it a soul.

KEYWORDS: soul, slavery, gaze, imaginary, body, racism.

Recepción 18-01-2024 / Aceptación 21-02-2024

doi: 10.48102/rd.f.v56i157.252

* Licenciado en Comunicación Social por la Universidad Centroamericana en Managua y maestro en Filosofía por la Universidad Iberoamericana en Ciudad de México. En el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, realiza su investigación doctoral sobre la constitución física de los cuerpos en Platón y Epicuro.

**Agradezco a Luis Enrique Palma Urbina, Bryan Stee Hernández y María Camila Cardozo, por las discusiones sobre este trabajo; al Dr. José Luis Barrios Lara, por las reflexiones suscitadas en el seminario "Cuerpos, Raza y Racialización", y por el apoyo económico que recibí en calidad de ayudante de investigación de dicho seminario.

El propósito de este ensayo es explorar la relación entre la esclavitud como institución social en la Colonia y el concepto filosófico de alma en la estela de pensamiento platónico-aristotélica. Las aproximaciones de ambos filósofos griegos a esta idea, especialmente la de Aristóteles, sirvieron de base a las justificaciones ofrecidas durante la Colonia para la consolidación y el mantenimiento de la institución esclavista. Aunque somos conscientes de que la institución esclavista existió en otras épocas y en otros territorios —que nada o muy poco tuvieron que ver con la organización política de la antigua Grecia—, es en los genios de Platón y, particularmente, Aristóteles donde encuentra una justificación “racional” para su naturalización. En este sentido, tratamos de deshilar uno de los conceptos que ha servido en los argumentos históricos a favor de la esclavitud, atendiendo las particularidades de la Colonia en América.

Canónicamente se define la esclavitud por oposición a la libertad. En este ensayo proponemos entenderla como un cuerpo complejo, compuesto por múltiples carices interconectados, directa o indirectamente, e inseparables de interpretaciones multiperspectivistas.¹ Los párrafos de esta introducción pretenden sólo indicar dicha complejidad con base en los hallazgos de una investigación exploratoria, con el objetivo de ampliar el panorama sobre las aristas y los vértices en los que se introduce este ensayo.

El trabajo forzado y no remunerado de los individuos esclavizados es un punto común, aunque no el único, en el que se cruzan distintas aproximaciones al problema de la esclavitud. Este aspecto pone de manifiesto el que quizá sea el motivo más importante en su institución y mantenimiento: el económico. La esclavitud por deudas se encuentra

¹ Se han ofrecido distintas metáforas para comprender o explicar la esclavitud; nosotros optamos por la teoría euclidiana de los cuerpos, compuestos por puntos, aristas, caras, ángulos..., cuerpos superficiales que cuando rasgamos sus superficies, su realidad excede toda aproximación, teorización y conceptualización posibles.

en geografías tan dispares como la América precolombina o la Grecia antigua, sus trazas alcanzan hasta nuestras sociedades contemporáneas.² Pero también se ha señalado cómo, a partir de la economía basada en la venta de esclavos durante la Colonia, los pueblos de la costa occidental africana se consolidaron en ciudades-Estado,³ y resulta innegable el auge económico de algunas empresas europeas, como la aseguradora Lloyd's of London, a partir de la compraventa y la trata de personas africanas hacia territorio americano, así como el de las Coronas española, portuguesa, inglesa, holandesa y francesa basadas en la explotación de dichas personas esclavizadas en las tierras colonizadas y de la tierra misma.⁴ Respecto a los amos, varios autores han anotado que uno de los recursos más importantes que la esclavitud les produce, aparte de los económicos, es el tiempo:⁵ al no tener que trabajar con sus propias manos, los amos disponen de tiempo para dedicarse a la vida contemplativa o al ejercicio político. Los efectos económicos de la esclavitud como institución social, sin embargo, no han sido beneficiosos en todas las épocas de la historia ni en todos los territorios; hay quienes argumentan que, durante la Baja Edad Media, se liberó a la mayoría de los esclavos por razones económicas (aunque quizá sólo en Europa).⁶

² Véase el ensayo con perspectiva histórica y regional sobre este tipo de esclavitud de Carlos Zeron, "Un filo que no se rompe: la esclavitud en tiempos modernos y contemporáneos", *Historia y Grafía*, año 25, núm. 49 (julio-diciembre de 2017): 85-115.

³ Véase Hugh Thomas, *La trata de esclavos: Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*, trads. Víctor Alba y C. Boune (Barcelona: Planeta, 1998), cap. 7.

⁴ *Cfr.* Thomas, *La trata de esclavos*, cap. 12.

⁵ Entre otros, François Chatelet y Hannah Arendt han apuntado que la democracia griega, en la que floreció la filosofía, sólo fue posible sobre la empresa de la esclavitud: puesto que el amo no tenía que trabajar, podía dedicarse a la vida contemplativa. Véase: Chatelet, *Una historia de la razón: conversiones con Émile Noël*; Arendt, *La condición humana*. En Platón y Aristóteles esta consideración se encontrará de manera explícita.

⁶ Véase: Troeltsch citado por Rayford W. Logan, "The Attitude of the Church Toward Slavery Prior to 1500", *Journal of Negro History*, vol. 17, núm. 4 (1932): 472 y 479. <https://doi.org/10.2307/2714559>.

Otro de los aspectos de la institución esclavista es el legal. Éste se distingue no por ser un motivo, sino el medio por el cual dicha institución adquiere rango de legalidad en las sociedades en las que se establece. En tiempos pretéritos, era un derecho de los ciudadanos poseer esclavos,⁷ como lo evidencian las *Leyes* de Platón, la *Política* de Aristóteles y las contrapropuestas de los cínicos, epicúreos y algunos estoicos. Mientras que en las *Leyes* o en la *Política* no predomina el debate sobre la legalidad de la esclavitud, sino la conceptualización del esclavo como un *tipo* de hombre y un *tipo* de propiedad, y qué hacer con él;⁸ en las discusiones de la Antigüedad tardía, con la apropiación de algunos conceptos y argumentos estoicos por parte del derecho romano y el cristianismo, se debatió sobre la situación legal de la esclavitud. Uno de los puntos de disputa más álgidos era decidir si debía entenderse como un problema del *ius gentium* o del *ius naturale*. En la Colonia, se escribieron muchos tratados legales para justificar la esclavitud y la compraventa de esclavos,⁹ esto es, para mantener el *statu quo* y llevarlo a su máxima expresión. Resulta sorprendente que muchas de las discusiones hayan girado en torno a los mismos problemas y adoptado las mismas posturas que en la Antigüedad. Es especialmente relevante para este ensayo el reavivamiento del argumento aristotélico, vía el influjo de Tomás de Aquino, del papel que jugaron algunos intelectuales de la época en la oposición a la esclavitud de los pueblos nativos

⁷ Cfr. Filip Batselé, “The Legal and Institutional Framework of Slavery”, en *Liberty, Slavery and the Law in Early Modern Western Europe* (Cham: Springer, 2019).

⁸ Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 23-24.

⁹ Cfr. Thomas, *La trata de esclavos*, cap. 14.

americanos y la *condonación*,¹⁰ explícita o implícita, de la esclavitud y la trata de los pueblos africanos.¹¹

Quisiéramos señalar un tercer aspecto que por siglos sirvió como fundamento para el mantenimiento de la esclavitud: el religioso o teológico. No hace mucho, la Iglesia católica condonaba la esclavitud de las personas negras, siempre y cuando no fueran bautizadas ni recién nacidas.¹² Aunque las bulas papales no tenían rango legal, sí incidieron en la toma de decisiones de los reyes, las cuales tuvieron efectos sobre los individuos esclavizados. El estudio de la intersección entre las religiones y la esclavitud, sin embargo, va más allá de esta constatación histórica. Las cosmogonías de los mitos fundacionales tuvieron la función de explicar y justificar el *statu quo* en algunas sociedades y, en otras, de imponer uno. En este sentido, en los términos religiosos de nuestra tradición judeocristiana, la esclavitud fue entendida principalmente de tres maneras: como consecuencia del pecado de Adán, como dominación del hombre sobre las criaturas irracionales y como una condición intrínseca al ser humano por su “caída” o expulsión del Jardín del Edén. La primera equipara unidireccionalmente el pecado con la esclavitud, es decir, el pecado es esclavitud y no a la inversa.¹³ La segunda, basada en la interpretación de

¹⁰ De la Escuela de Salamanca resalta el fraile dominico Francisco de Vitoria, quien, animado por la defensa de los indígenas llevada a cabo por los obispos Antonio de Valdivieso en la provincia de Nicaragua, Francisco Marroquín en la de Guatemala y Bartolomé de las Casas en Chiapas, fue él mismo un gran teórico de la defensa de los indígenas desde su cátedra de Teología. Basándose en el argumento de Aristóteles y su interpretación según Tomás de Aquino, defendió a los indígenas de las pretensiones esclavistas de los colonizadores, abogó por un “tutelaje” a manos de los españoles. *Cfr.* Batselé, “The Legal”, cap. 2.3.

¹¹ *Cfr.* Batselé, “The Legal”, cap. 2.

¹² José Casabó Suqué, “Esclavitud y cristianismo”, *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 758 (2007).

¹³ Chris de Wet, “Sin as Slavery and/or Slavery as Sin? On the Relationship between Slavery and Christian Hamartiology in Late Ancient Christianity”, *Religion and Theology* 17 (2010): 26-39. <https://doi.org/10.1163/157430110X517906>.

Génesis 1:26 y 28, sirvió a autores cristianos como Agustín de Hipona, Juan Crisóstomo y otros para jugar un papel ambivalente ante la esclavitud,¹⁴ a veces en contra, pero a la vez no tanto,¹⁵ y para perpetuar otros regímenes de dominación que tendrán cabida en la Colonia (como la consideración de que, dado que no podían hacerse cargo de sí mismos, los indígenas necesitaban una “tutela”),¹⁶ y otros mecanismos por los cuales habrá una continuación de la esclavitud vía el racismo.¹⁷ La tercera tiene connotaciones existenciales que interpretan la vida y el mundo como una condena, al establecer una relación de poder entre todos los seres humanos como esclavos y Dios como amo o señor. El cristianismo en general y el catolicismo en particular han jugado un papel ambivalente, por ello se hace necesario el estudio minucioso y contextualizado sobre su rol en la defensa o condena de la esclavitud, y los intereses para adoptar alguna postura según el contexto,¹⁸ así como la distinción entre la Iglesia como institución de poder oficial y sus movimientos internos y personas particulares que luchan “desde abajo” por un cambio. Hay, por

¹⁴ De Wet, “Sin as Slavery”, 31; y Logan, “The Attitude”, 469.

¹⁵ Hay varios estudios sobre el papel de la Iglesia católica en la esclavitud. Para este ensayo, he revisado los antes citados de De Wet y Logan, y el de Haynes referido a continuación.

¹⁶ Zeron, “Un filo”, 101.

¹⁷ Al respecto, revisar el trabajo de Stephen Haynes, *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery* (Nueva York: Oxford University Press, 2002). También es importante el estudio de Catalina Ariza Montañez sobre la justificación de la esclavitud del pueblo etíope ofrecida por Alonso de Sandoval con base en la tradición bíblica, según la cual los etíopes descendían de Cam, el hijo que Noé maldijo y condenó a la esclavitud en Génesis 9:24-27. Catalina Ariza Montañez, “Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo”, *Fronteras de la Historia* 10 (2005): 139-170.

¹⁸ Róger Cervino Hernández aborda cómo esta ambivalencia es casi constitutiva del cristianismo, pues está presente tanto en los relatos sobre Jesús como en las epístolas paulinas. Róger Cervino Hernández, “La justificación teológica de la esclavitud: Agustín de Hipona”, en *Antigüedad in progress. Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*, coord. Pedro Conesa et al. (Murcia: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, 2014), 746-748. Sin embargo, también es una ambivalencia presente en la bula de Pablo III *Sublimis Deus* (1537) y

ejemplo, interpretaciones favorables en torno a la necesidad de la Iglesia de introducirse en sociedades esclavistas y, posteriormente —quizá demasiado tiempo después: “Llega usted demasiado tarde, tardísimo”—,¹⁹ convencer a los poderosos de sus enseñanzas sobre el “pecado” que constituye (apenas recientemente) la esclavitud.

Finalmente, otro aspecto que ha servido como soporte “racional”, que a veces es indistinguible del anterior, es el filosófico. De la Antigüedad sobresalen los argumentos de Platón y Aristóteles como los principales soportes racionales de la esclavitud. Si bien ha habido otras aproximaciones históricamente notables, como la de Locke, en los dos filósofos griegos encontramos un marco teórico a partir del cual se despliegan formas de dominio tangibles en nuestra historia. El modo como ambos filósofos se aproximan al concepto de *alma* y construyen, a partir de ello, un imaginario sobre el otro-esclavizable tendrá resonancias de magnitudes muy intensas en los argumentos que sostuvieron y prolongaron la esclavitud de pueblos africanos por más de trescientos años durante la Colonia. En este ensayo reflexionaremos cómo con Platón se configura un imaginario a partir del dualismo —expresión de la cultura griega— entre el alma (*ψυχή*, *psyché*) y el cuerpo (*σῶμα*, *sóma*); el cual lo hará aproximarse a la esclavitud como condición. Con Aristóteles, la esclavitud adquirió el rango ontológico de “natural”. Sin embargo, en ambos, la estructura del alma se hará extensible a otros cuerpos, como resultado del papel predominante que juega la mirada en la

su influjo sobre las Nuevas Leyes (1542) de Burgos, que reconocían el derecho de los “indios” a su propiedad y a no ser esclavizados, por lo cual la Corona tuvo que importar individuos esclavizados desde el continente africano y la Iglesia lo condonó, puesto que once años después de la publicación de su famosa bula, Pablo III confirmó el derecho de tener esclavos, a la vez que insistía en su postura acerca de los indios, su libertad y sus bienes: “Pablo III en 1548 confirma el derecho a tener esclavos, incluso por los eclesiásticos, pero afirma también que los indios no lo eran y tenían derecho a ser libres, y a liberarse”, según Casabó Suqué, “Esclavitud y cristianismo”.

¹⁹ Frantz Fanon, *Piel negra, máscaras blancas*, trad. Ángel Abad (Buenos Aires: Abraxas, 1973), 101.

cultura griega y en la configuración de imaginarios. Un producto tan local como su estudio sobre el alma alcanzará dimensiones cuasi universales durante la Colonia, periodo que estuvo profundamente marcado por el argumento de la esclavitud natural.²⁰ Como sostendremos más adelante, el concepto *alma* es elemental en los argumentos de Platón y Aristóteles para justificar el orden jerárquico social en el cual se desarrollan o proponen otros ideales, en los que la esclavitud es igualmente mantenida. Esto, con el propósito de analizar cómo este concepto se entreteje en la justificación “racional” de la esclavitud, a veces solapadamente y a veces en el corazón de los argumentos, y cómo este particular modo de ver al otro permite su esclavización.

Este texto nace de la consideración, más general, de que el concepto de alma ha sido instrumentalizado por las estructuras de poder para la administración y el control de los cuerpos; en este sentido, la esclavitud es su expresión más extrema, aunque no la única ni la última. También parte de la reflexión de que la diferencia del otro se interpreta y establece como una verdadera “deficiencia” sólo en una relación de poder, en donde el sujeto dominante se atribuye la función de decir verdad; esta verdad es predicada como común denominador de los otros. Finalmente, se apoya en la meditación de que el concepto ha sido usado para introducir cesuras en lo que Foucault denomina, con reservas, el *continuum* biológico, lo cual constituiría el racismo. Éste, que muchas veces es interpretado como una continuación de la esclavitud por otros medios, es definido por Foucault como “un modo de establecer una cesura en un ámbito que se presenta como un ámbito biológico [...]. Son éstas las primeras funciones del racismo: fragmentar (desequilibrar), introducir cesuras en ese *continuum* biológico que el biopoder inviste”.²¹ No es casualidad que para

²⁰ Thomas, *La trata de esclavos*, 124.

²¹ Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, trad. Alfredo Tzveibel (La Plata: Altamira, 2006), 206.

Foucault la primera expresión moderna del racismo haya tomado lugar en la colonización;²² habría razas a las que se les puede dar muerte o reducir sus vidas a un estado de supervivencia, y otras a las que no. Encontramos que la forma en que el concepto de alma operó solapadamente en los argumentos coloniales para justificar la esclavitud es una vívida expresión de la introducción de cesuras,²³ para el control y la administración de los cuerpos a partir del establecimiento de su diferencia.

La estructura de este ensayo permite hacernos cargo de momentos clave en la configuración del imaginario sobre la esclavitud que predominó en la Colonia y se fue refinando históricamente, se presentó de distintas formas hasta producir y reproducir el racismo y la esclavitud. Primero, retomaremos los hallazgos de Erwin Rohde sobre el concepto de alma en la tradición griega antigua; en especial nos conciernen sus reflexiones sobre la materialidad que originalmente expresó este término y sus consideraciones sobre el papel de la mirada en la creación de ídolos o imágenes, a partir de las supersticiones sobre la inmortalidad. Lo anterior nos permitirá trazar un esbozo del contexto cultural en el que surgieron las consideraciones de Platón y Aristóteles sobre el alma, y demarcar los pasos generales que se especificaron en sus filosofías. Posteriormente, articularemos la posición que ocupa el concepto de alma en sus argumentos sobre la esclavitud, resaltaremos el papel de la mirada, el dominio del alma sobre el cuerpo y el del amo sobre el esclavo, y la naturaleza del otro-esclavizable. Finalmente, señalaremos algunos puntos críticos de la reflexión que dirige Frantz Fanon contra la mirada blanca como aquella

²² Foucault, *Genealogía*, 208.

²³ Hay autores que han hallado en Aristóteles una “protorracialización” de la esclavitud, aunque la marca racial no se encuentre en el color de piel. Véase: Zeyad El Nabolsy, “Aristotle on Natural Slavery: An Analysis Using the Marxist Concept of Ideology”, *Science and Society*, vol. 83, núm. 2 (2019): 244-267.

que impone una estructura jerárquica al cuerpo negro y determina lo que puede, al atribuirle funciones que terminan “disecándolo”.

Alma, del hálito invisible a la imagen

En su estudio sobre la atmósfera griega en la que tiene lugar la aparición del alma, Erwin Rohde descubre que este concepto es inseparable de una fe en la inmortalidad. Los que sí son separables, según el entendimiento antropológico griego de la Antigüedad, son dos términos de la realidad humana: por un lado, tenemos el cuerpo, que es mortal, y por otro lado, el alma, que es inmortal y da cuenta de un parentesco divino con las deidades: la *psyché* sería “sustancialmente igual a los eternos dioses [...] espíritus libres que no necesitan, para existir, cobrar forma corporal y visible”.²⁴ Con esta asociación del alma y lo divino, y con la fe en la inmortalidad, se produce una forma muy concreta de entender el cuerpo como algo prescindible y secundario en orden de valor. Esta interpretación, que Rohde elabora para recrear el ambiente griego, sin embargo, sería imposible si no se hubiera fijado antes en la materialidad a partir de la cual se elaboran las definiciones y elucubraciones sobre el alma: el hálito que es indicativo del cuerpo vivo.

Rohde encuentra y señala dicha materialidad en los poemas de Homero. Siempre que en estas obras se relata la muerte de un personaje, “se nos dice que el muerto, a quien todavía se designa por su nombre o su psique, vuela hacia la morada del Aides”.²⁵ Si seguimos el hilo conductor que nos propone, hemos de inquirir —en consonancia con el tipo de

²⁴ Erwin Rohde, *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, trad. Wenceslao Roces (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006), 32.

²⁵ Rohde, *Psique*, 35.

pregunta que se hacían algunos griegos, *qué es lo que*—: qué es eso que se desprende del cuerpo, lo abandona y “vuela” hacia un más allá que es “invisible” y donde se reunirá con sus iguales. Se trata del alma o *psyché*, presentada como “algo aéreo, etéreo, como un hálito de vida que se escapa del cuerpo en el último aliento”.²⁶ La pregunta griega *qué es lo que* tiende a la *esencia* y, como veremos más adelante, podríamos decir que aquello que se escapa no es otra cosa sino la esencia del caído en batalla. Prosigue Rohde describiendo que este hálito “sale de él por la boca y también, sin duda, por la herida abierta del agonizante y, una vez libre, recibe también el nombre de ‘ídolo’ (*eidolon*), imagen”.²⁷

De este modo, el último aliento, hálito o exhalación, que indudablemente para nosotros es físico, material y corpóreo, en la mentalidad griega clásica, al ser diáfano, es decir, al carecer de superficies sólidas y opacas sobre las cuales reflectar la luz —tan cara a los griegos—, adquiere connotaciones supersticiosas sobre un más allá que, en la obra de Platón, se eternizará como inmaterial, ideal. Asimismo, a partir de este hálito inaprensible a la vista se configura una imagen o ídolo que, como el humo y como la sombra, reproducen “los contornos identificables [pero invisibles] del ser que un día disfrutó de vida”.²⁸ Está en juego, por tanto, la identidad de ese ser, aquello que lo identifica por quien es: no su cuerpo, que con el paso del tiempo se desintegrará, transformándose en polvo, en “arcilla insensible”. Al contrario, ese hálito o *psyché* que ahora es sombra identificable “permanece indemne” y a ella se le confieren “el nombre y el valor de la personalidad entera, del ‘yo’ del hombre”.²⁹ Cuando la mirada griega se posa sobre un cuerpo agonizante, al *no ver* que la psique

²⁶ Rohde, *Psique*, 35.

²⁷ Rohde, *Psique*, 35.

²⁸ Rohde, *Psique*, 35.

²⁹ Rohde, *Psique*, 36.

abandona dicho cuerpo, produce una *imagen* trasladada a otro plano de existencia, que perdurará en la memoria de quienes recuerden al héroe caído en batalla.

Es importante para los griegos antiguos responder a la pregunta de dónde habita esa *psyché* cuando aún no ha abandonado el cuerpo. Rohde encuentra en el poeta Píndaro una primera respuesta: esta imagen que es “otro-yo” no opera cuando el ser humano está despierto, sino que “con frecuencia le revela al durmiente, en sueños, el futuro”.³⁰ Así, no se sabe exactamente en qué parte del cuerpo habita el alma, pero sí que opera cuando se está dormido. En Homero descubrirá otra respuesta: cuando el cuerpo dormido cae en una inmovilidad semejante a la producida por la muerte, el alma lo abandona y posteriormente “vuelve a concentrarse... en el diafragma”.³¹ El diafragma es un concepto de la anatomía antigua que indica, aunque no con la exactitud de nuestra medicina contemporánea, una zona en el cuerpo humano, una línea divisoria entre lo que hoy conocemos como tórax y abdomen.

Del estudio de Rohde nos ha interesado resaltar dos hallazgos fundamentales: la imagen o ídolo como efecto de que el hombre griego haya posado su mirada sobre la materia invisible, el hálito o *psyché*; y la pregunta por su localización anatómica en el cuerpo del ser humano. Estos dos aspectos demarcan las líneas que trazaremos sobre la aproximación de Platón al concepto de alma: en su obra se maximiza el paso de lo material a lo inmaterial, y su teoría del alma implica una jerarquía de valor sobre el cuerpo importante para las consideraciones de Aristóteles. Asimismo, ambos aspectos configuran históricamente un imaginario sobre los cuerpos que se produce, en primer lugar, porque la mirada del amo

³⁰ Rohde, *Psique*, 36.

³¹ Rohde, *Psique*, 38.

se ha posado sobre la del esclavo; la mirada europea, dirá Fanon, que “diseca” el cuerpo de los negros.³²

Ciertamente los matices aportados por el estudio de Rohde sobre el alma expresan unas condiciones culturales, un mundo muy particular y una mentalidad en donde la mirada juega un papel tan predominante que producirá una imagen, incluso, a partir de lo invisible. Muchos de estos aspectos perduraron en el tratamiento conceptual del alma a lo largo de la historia de la filosofía, en especial, en las elaboraciones que de este concepto hicieron Platón y Aristóteles. Asimismo, influyeron en las estructuras sociales y políticas; Robert Jütte, por ejemplo, encuentra una relación entre las jerarquías sociales y las jerarquías de los sentidos que,³³ en el mundo griego, están dadas por la superioridad del alma sobre el cuerpo y por la jerarquización que ésta opera sobre la materia cuando encarna, como expresa muy bien la *República*. La noción de alma que en la cultura griega clásica, como hemos visto, es inseparable de la fe en la inmortalidad, no sólo sirve de consuelo ante la tragedia que constituye la finitud de la vida, también de justificación de la jerarquía social y el *statu quo*: aquellos a quienes se consideraba portadores de un alma más elevada o pura disfrutaban o idealmente debían disfrutar de un estatus social más alto, mientras que aquellos cuyas almas se consideraban menos nobles estaban destinados a la servidumbre. La perspectiva dualista del alma y del cuerpo no se quedó en el ámbito de la filosofía, sino que, a su paso, dejó huella en las estructuras políticas y legales de la época, asimismo, repercutió en la institución esclavista, cuya expresión más extrema se consolidó durante la Colonia, sometiendo a más de diez millones de personas negras durante aproximadamente trescientos años.³⁴

³² Fanon, *Piel negra*, 95.

³³ Cfr. Robert Jütte, *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace* (Cambridge: Polity Press, 2005).

³⁴ Omar H. Alí, “Abolitionism in the African Diaspora”, en *The Encyclopedia of the African Diaspora*, ed. Carole Boyce Davies (Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008), 3-8.

Platón, la construcción de un imaginario

Platón tuvo esclavos y, por Diógenes Laercio, tenemos noticia de que fue vendido como esclavo,³⁵ aunque este dato no ha sido constatado históricamente. El problema de la esclavitud en la filosofía del Ateniense ha producido un álgido debate en el que, por el propósito de este trabajo, no entraremos en profundidad. Es importante reconocer que en su obra la esclavitud aparece en dos sentidos: como institución social y como una metáfora de la dualidad constitutiva del ser humano —sea el alma esclava del cuerpo o viceversa—, aunque los dos términos de esta aparente distinción se imbrican constantemente, puesto que la estructura del Estado ideal está dada por la del alma. En tanto institución social, Platón acepta que es “necesario” tener esclavos para el funcionamiento de Magnesia en las *Leyes*,³⁶ así como que los esclavos han de dedicarse a hacer lo suyo en el Estado sano de la *República*.³⁷ Lo cierto es que su tratamiento de la esclavitud está permeado por la cultura griega, por las prácticas que en dichas ciudades eran aceptadas y por las relaciones de poder expresadas en las jerarquías sociales. En este sentido, no se puede buscar en Platón a un antiesclavista ni a un abolicionista; tampoco se puede, como

³⁵ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Alianza, 2007), libro III, §19.

³⁶ Platón, *Leyes* VI, en *Diálogos* VIII, trad. Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1999), 776d.

³⁷ Platón, *República* IV, en *Diálogos* IV, trad. Conrado Eggers Lan (Madrid: Gredos, 1986), 433d. Aunque este pasaje, más que suscitar un consenso, es fuente de disputa. Al respecto, concordamos con Eggers Lan en que no se trata de una inclusión de los esclavos en la estructura del Estado, sino una expresión de su tiempo, porque en el Estado platónico cada clase ha de ocuparse de lo suyo, y los esclavos no tenían una tarea que les fuera propia. Véase: Conrado Eggers Lan, “Introducción”, en Platón, *Diálogos* IV (Madrid: Gredos, 1986), 52-54. Sin embargo, también es notable que, a la vez que no fueron incluidos en la lista de individuos necesarios del Estado sano, fueron igualmente excluidos del Estado enfermo.

sugiere Flórez, aceptar sin más que no entrevió ningún problema ético en su tratamiento de esta cuestión.³⁸

A continuación, señalaremos la relación entre el alma y la esclavitud en tres sentidos: nos referiremos al alma de los esclavos, al alma como esclava de las pasiones y al cuerpo como esclavo del alma; para ello nos auxiliaremos del tratamiento de la esclavitud en las *Leyes* y de la teoría del alma tripartita, así nos aproximaremos al imaginario que Platón construye, con base en la asociación de símbolos, colores, órganos y funciones.

Algunos intérpretes han señalado que Platón ni siquiera cuestiona la distinción, ampliamente aceptada en la Grecia antigua, entre hombres libres, amos y esclavos.³⁹ Han indicado cierta afinidad con el pensamiento de Aristóteles respecto a la “carencia de razón” de los esclavos: “Al igual que Aristóteles, el propio Platón estaba convencido de que los esclavos, a diferencia de los hombres libres, carecen de razón”.⁴⁰ La anterior afirmación parece estar respaldada por dos pasajes de las *Leyes*. En el primero, Platón, en palabras de su personaje ateniense, distingue entre médicos libres y médicos esclavos, atribuyendo a los primeros un tratamiento “sistemático” de los pacientes y, a los segundos, una incapacidad para admitir o dar “ninguna explicación sobre ninguna de las enfermedades de ninguno de los esclavos”.⁴¹ En el segundo, rememora las palabras de Homero en la *Odisea*, según las cuales: “de la mitad de la inteligencia de los hombres despojó Zeus, / el del intenso trueno, a los que llega el día de la esclavitud”.⁴² Sin embargo, el personaje ateniense trae a colación estos

³⁸ Alfonso Flórez, “Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón”, *Estudios de Filosofía* 63 (2021): 22. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>.

³⁹ Manuel Knoll, “Der Status der Bürger, der Frauen, der Fremden und der Sklaven in Magnesia”, en *Platon: Gesetze-Nomoi*, ed. Christoph Horn (Berlín: Akademie Verlag, 2013), 155. <https://doi.org/10.1524/9783050064482.143>.

⁴⁰ Knoll, “Der Status”, 156. Schöpsdau (2003) y Lohse (1965) también han señalado este punto, como deja claro la argumentación de Flórez, “Dialéctica”, 15-16.

⁴¹ Platón, *Leyes* IV, 720a-e.

⁴² Platón, *Leyes* VI, 777a. La cita es de los versos 322-323 del libro XVII de la *Odisea*.

versos para demostrarle a su interlocutor que no es una verdad universalmente aceptada que los esclavos sean “virtuosos”, puesto que también “se sostiene lo contrario”, es decir, que la mitad de su inteligencia ha sido arrebatada por Zeus.

En el abordaje de Platón, como señala Flórez,⁴³ predomina una pregunta fundamentalmente ética: *qué debemos hacer* con este tipo de propiedad que es “difícil desde todo punto de vista”.⁴⁴ De ello no se puede derivar la conclusión de que en Platón haya tal cosa como una división ontológica o natural entre hombres libres y esclavos. No habría, por naturaleza, una “carencia de razón”, sino que ésta sería perpetrada por el sistema y por los “amos serviles”,⁴⁵ quienes “hacen no tres veces sólo, sino muchas veces serviles las almas de sus esclavos”.⁴⁶ Al margen de estas consideraciones, lo que queda claro es que en el mundo griego, en la atmósfera de la que respiran los diálogos platónicos, en la cotidianidad de la vida ateniense “se sostiene lo contrario”,⁴⁷ que los esclavos han perdido la mitad de su inteligencia (*noûs*), que es la parte más elevada de la estructura tripartita del alma. Por tanto, es correcto afirmar que Platón no contraargumenta la “deficiencia racional”, el arrebatamiento de la “mitad de [la] inteligencia” de los individuos esclavizados, sino que la explica no en términos de naturaleza, sino de relaciones de poder.

Podemos sostener, entonces, que hay una “deficiencia racional” que hace “serviles” a los individuos esclavizados, aunque ésta aun no adquiriera el rango de “natural” que tendrá en Aristóteles. En el apartado anterior, argumentábamos que la mirada griega configura imaginarios de aquello

⁴³ Flórez, “Dialéctica”, 15.

⁴⁴ Platón, *Leyes* VI, 776c.

⁴⁵ Antes que Flórez, Helmer ya había planteado esto. Étienne Helmer, “¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las *Leyes* de Platón”, *Miscelánea Comillas*, vol. 77, núm. 150 (2019): 35.

⁴⁶ Platón, *Leyes* VI, 777a.

⁴⁷ Platón, *Leyes* VI, 776e.

sobre lo que se posa. Platón no es ajeno a esto; reconoce que la dificultad del problema que constituyen los esclavos en tanto tipo de propiedad radica en que “en cierto sentido, decimos cosas incorrectas de ellos y, sin embargo, en otro tenemos razón. En efecto, hacemos nuestros discursos sobre los esclavos, en parte de manera contraria a como los utilizamos, pero también según el uso que hacemos de ellos”.⁴⁸ De haber sido cierta la historia que cuenta Diógenes Laercio sobre la esclavización de Platón, ¿cómo habría sido su discurso desde esta condición?, ¿qué imaginarios habría producido al cambiar su punto de vista en la relación de poder amo-esclavo?

En lo referente a nuestro tema, y dado que en su obra los individuos esclavizados efectivamente tienen alma, la teoría platónica de las almas también los alcanza a ellos. Si bien hemos señalado el comienzo de la empresa productora de imaginarios en la asociación del hábito material con la fe en la inmortalidad, en su obra Platón establece una jerarquía de valores sobre el cuerpo humano. Ha quedado atrás aquella alma que se manifestaba cuando el cuerpo dormía, que se escapaba como humo o sombra por la boca y la herida del combatiente caído, y sólo entonces era visible en tanto imagen. Ahora, jerarquizada tripartitamente, organiza también al cuerpo, estableciendo cuáles son sus partes y órganos más valiosos, cuyo valor estará dado por su función en el conocimiento de las Ideas.

Platón se aproxima al alma con un mito, en el cual ésta es una estructura tripartita simbolizada por un carro alado, conducido por un auriga y jalado por un caballo blanco, a la derecha, y otro negro, a la izquierda. Este último, nos dice, jalonea con todas sus fuerzas el carruaje, que se dirigía a la contemplación de las Ideas eternas e inmutables, ni el caballo blanco ni el auriga serán capaces de evitar su desvío hacia el mundo de

⁴⁸ Platón, *Leyes* VI, 776c.

⁴⁹ Platón, *Fedro*, en *Diálogos* III, trad. Emilio Lledó Íñigo (Madrid: Gredos, 1986), 246a-254e.

las apariencias.⁴⁹ El alma cae en “este mundo” y se encarna, es decir, cae y penetra la materia amorfa; es en ese momento cuando propiamente se produce un cuerpo, ya organizado en jerarquías. El alma será más valiosa que el cuerpo, porque éste será considerado su cárcel,⁵⁰ tumba y esclavo. El cuerpo, con su torpeza y maleabilidad sensible, le impide al alma racional conocer las ideas de las cuales las apariencias son copias.⁵¹ Pero esta relación dialéctica sólo es posible por la jerarquía que opera en el interior de la estructura del alma: en la simbología platónica, el auriga es más valioso que el caballo blanco y éste, más que el negro; en otras palabras, el alma racional es más valiosa que el alma irascible y ésta vale más que el alma concupiscible.

En la encarnación, esta jerarquía se dice también de la materia: es más valioso el lugar del cuerpo donde se aloja el alma racional que aquel donde lo hace el alma irascible, y éste es más valioso que aquel donde se aloja el alma concupiscible; en otras palabras, la cabeza tiene más valor que el pecho, y el pecho más que el vientre o diafragma. Como vemos, la estructura tripartita responde a la pregunta *qué es lo que*, y la jerarquía en el cuerpo a la pregunta *dónde*, presentes ya desde antaño en la mentalidad y las expresiones de la cultura griega. De esta teoría se deriva que las ideas generadas en la cabeza serán más valiosas que las voliciones experimentadas en el pecho y éstas más que los deseos producidos en el vientre y que el trabajo hecho con las manos. Así, tiene más valor quien se dedica a la búsqueda de las Ideas eternas e inmutables,⁵² por ello, los filósofos pueden situarse en la cima de la pirámide social, a costa, por supuesto, del tiempo dispuesto por el trabajo de los individuos esclavizados. En este sentido, la “deficiencia” del esclavo necesariamente ha de ser racional.

⁵⁰ Platón, *Fedón*, en *Diálogos III*, trad. Carlos García Gual (Madrid: Gredos, 1986), 62b.

⁵¹ Platón, *Fedón*, 65a-b.

⁵² Platón, *Fedón*, 65e-66a.

La jerarquía de las partes del cuerpo devendrá, en Platón, en una jerarquía de los sentidos, donde la vista y el oído serán más valiosos que el tacto, el gusto, el olfato... De igual forma, en Aristóteles, la vista ocupará una posición privilegiada respecto a los demás sentidos.⁵³ Jütte encuentra una fascinante relación entre la jerarquía de los sentidos y los órdenes sociales en los que se inscriben: “En cualquier jerarquía o clasificación de los sentidos es posible discernir esquemas mentales y reproducciones de la jerarquía social y el sistema de valores al que está adscrita”.⁵⁴ Esta jerarquía de las partes del cuerpo o de los sentidos es correlato de la jerarquía social efectiva o ideal, donde gobiernan quienes tienen tiempo para pensar, luchan aquellos cuerpos de pecho grande, valerosos, y trabajan aquellos que predominantemente *desean*.

Por otro lado, en Platón se expresan muy bien los caminos que hemos demarcado a partir del estudio de Rohde. En primer lugar, la fe en la inmortalidad abandona su origen supersticioso y se racionaliza dialécticamente en la consideración del alma como principio de vida y movimiento que, por serlo, ha de ser necesariamente inmortal;⁵⁵ del hábito de vida material que es el último aliento pasamos a un plano inmaterial donde el alma emprende un viaje para conocer las Ideas. En segundo lugar, dada la clasificación tripartita del alma y el ordenamiento que opera sobre la materia corpórea, en Platón se produce, natural y lógicamente, una jerarquía de sentidos donde la vista, a diferencia de los otros, tiene una conexión muy especial con el alma racional alojada en la cabeza, pues es el sentido que con mayor nitidez da noticias de la verdad sobre las apariencias, esto es, que son sólo copias: “Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan...”⁵⁶ Es por la

⁵³ Aristóteles, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1994). 1.980a.

⁵⁴ Jütte, *A History of the Senses*, 14.

⁵⁵ Platón, *Fedro*, 245c–246a.

mirada que se puede producir un discurso lo más cercano posible a la verdad. Cuando el amo, que ha dispuesto de tiempo para formarse en el conocimiento de las Ideas, posa su mirada sobre el otro-esclavo —sea para tipificarlo como propiedad o para discutir sobre sus usos—, se coloca en una posición más cercana a la verdad y delibera un discurso sobre la estructura psíquica del otro. Al hacerlo, también le otorga un lugar en la escala social, unas funciones y unas posibilidades determinadas.

Finalmente, del ámbito de la esclavitud como metáfora, nos interesa resaltar la dominación que implica la parte racional del alma: el caballo negro, coloreado, simboliza aquella parte irracional del alma que tendrá predominancia en los esclavos, aquella cuya fuerza los convierte en “instrumento” de una parte racional “deficiente”, partida por la mitad por Zeus mismo o hecha “servil” por sus propios amos y que, en consecuencia, no puede valerse por sí misma. La parte racional que busca la verdad de las Ideas inmutables es la encargada, por un lado, de gobernar las pasiones del cuerpo, y,⁵⁷ por otro, de hacerse cargo de sí mismo; sin embargo, dada su deficiencia de esta parte, para un esclavo será mejor subyugarse al dominio de su amo. Esto tiene efectos sobre el cuerpo, pues lo relega a un papel de esclavo: ha de obedecer lo que dicta la recta razón. Por esta jerarquización, el cuerpo es el esclavo del alma, y ella viene a ser su dueña y a mandarlo.⁵⁸ Es notorio también que, en el *Alcibiades*, el cuerpo sea considerado como un mero instrumento del alma racional: al hombre vicioso, quien es ya esclavo de las pasiones de su cuerpo, le con-

⁵⁶ Platón, *Fedro*, 250d.

⁵⁷ El pensamiento de Platón influyó en las consideraciones de Aristóteles sobre la forma de abordar la dualidad alma-cuerpo en términos de dominación y obediencia, esto es, de señorío-esclavo. Fred Miller, “The Rule of Reason”, en: *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. Marguerite Deslauriers (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 43, <https://doi.org/10.1017/CCO9780511791581.003>.

⁵⁸ Platón, *Fedón*, 80a.

viene ser esclavo porque se ajusta mejor a su naturaleza.⁵⁹ De esta forma, Platón es un claro antecedente ideológico no sólo de Aristóteles, también de los teólogos de la patrística, quienes encontraron en el ateniense inspiración para su teoría de la esclavitud como resultado del pecado⁶⁰ y de su liberación en un plano “inmaterial”.⁶¹

La mirada, que se adjudica la función de indicar la verdad de la apariencia y señalar la idea de la cual es copia, por la que se deliberan discursos posándose incluso sobre lo invisible, diciendo “cosas incorrectas” y correctas, no sólo produce y reproduce imaginarios, también órdenes sociales, jerarquías de poder y cesuras en el ámbito biológico de lo humano, que desembocarán en una selección de tipos de cuerpos: cuáles han de pensar, cuáles han de gobernar, cuáles harán la guerra, cuáles trabajarán. Dicha selección implica la adjudicación de ciertas funciones, esto es, una delimitación determinante de lo que los cuerpos pueden.

Aristóteles, la esclavitud naturalizada y la extensión de la estructura psíquica

Durante la Colonia, las coronas europeas “importaron”, desde el continente africano, al territorio americano aproximadamente 11 569 000 individuos esclavizados,⁶² aunque las cuentas fluctúan entre diez y quince millones.⁶³ Algunos individuos negros eran cazados al interior de Áfri-

⁵⁹ Platón, *Alcibiades I*, en Diálogos VII, trad. Juan Zaragoza (Madrid: Gredos, 1992), 129a-d.

⁶⁰ De Wet, “Sin as Slavery”, 27; Garnsey, *Ideas of Slavery*, 206-219; Haynes, *Noah's Curse*, 225.

⁶¹ Cervino Hernández, “La justificación teológica”, 746.

⁶² Alí, “Abolitionism”, 3-8.

⁶³ Cfr. Thomas, *La trata de esclavos*, caps. 7 y 8.

ca,⁶⁴ vendidos y comprados por los comerciantes en los puertos costeros; otros venían a bordo de embarcaciones negreras transatlánticas con destino a Recife, Río de Janeiro, Kingston, Cap-Français, Cartagena de Indias, La Habana, Veracruz, Campeche, Nueva Orleáns, Charleston y otros 170 puertos; y otros cuerpos negros eran explotados en plantaciones de algodón, azúcar, tabaco. Entre quienes disponían de tiempo libre para pensar se desarrollaba un ambiente intelectual cuyas discusiones sobre la esclavitud estuvieron marcadas por la aceptación generalizada de la sentencia aristotélica según la cual algunas personas son esclavas por naturaleza.⁶⁵

En este periodo histórico el argumento naturalista de Aristóteles fue apropiado y empleado tanto para defender a los indígenas de la esclavitud,⁶⁶ como para someter a los pueblos africanos.⁶⁷ En este contexto apareció otro elemento fundamental de la esclavitud durante la Colonia: el racismo.⁶⁸ Ésta es una diferencia clave de la esclavitud como institución social en la Colonia y en la antigua Grecia, puesto que, como argumenta Bradley, en la Antigüedad no cabe hablar propiamente de “racismo”: “La esclavitud en la Antigüedad nunca tuvo bases raciales como en el Nuevo Mundo”.⁶⁹ Sin embargo, algunos autores han encontrado en el argumento de Aristóteles una “protorracialización” de los esclavos, donde el sufijo se explicaría por la falta de una marca fisiológica común a los pueblos

⁶⁴ Cabe mencionar que Aristóteles entendía la caza como un modo de guerra justo para la adquisición de esclavos, un tema que no desarrollaremos en este ensayo. Aristóteles, *Política* I, trad. Manuela García Valdés (Madrid: Gredos, 1988), 7, 1255b 5.

⁶⁵ Thomas, *La trata de esclavos*, 124.

⁶⁶ Cfr. Batselé, “The Legal”, cap. 2.

⁶⁷ Véase: Ariza Montañez, “Los objetos con alma”, 139-150.

⁶⁸ Foucault encuentra en la colonización la primera expresión moderna del racismo. Foucault, *Genealogía*, 208.

⁶⁹ Keith Bradley, “Animalizing the Slave: The Truth of Fiction”, *The Journal of Roman Studies* 90 (2000): 112.

bárbaros que los distinguiera de los griegos; y el sustantivo, por la asimilación de los pueblos bárbaros o no-griegos como esclavos por naturaleza.⁷⁰ En este punto también es notable que Aristóteles identificara tres γένη (*gene*) de seres humanos: griegos, bárbaros europeos y bárbaros asiáticos, como hace notar Fritsche, quien opta por la traducción de “raza”, no sin advertir que no es asimilable a lo que la modernidad ha entendido por este concepto.⁷¹

Los especialistas han debatido el lugar del alma en el argumento aristotélico de la esclavitud, para aclarar que la “deficiencia racional” natural a los esclavos se refiere sólo a una parte de lo que Aristóteles entendía por alma. Sostendremos que éste es un concepto central de su argumento y no meramente un recurso metafórico a partir del cual establecer relaciones entre distintos ámbitos para demostrar el denominado “principio de gobierno”. Si el alma del esclavo no tuviera una deficiencia racional, no sería esclavizable porque no diferiría en nada del ciudadano libre. Su diferencia es deficiencia ante la mirada del amo.

Distinto de Platón, para quien el problema de la esclavitud era “difícil” desde todo punto de vista, para Aristóteles “no es difícil examinarlo teóricamente [θεῖα, *thea*, visión] con la razón y llegar a comprenderlo a partir de la experiencia”.⁷² Sabemos que Aristóteles tuvo hasta catorce esclavos; al estar él mismo en la posición de amo, se adjudica un alma racional plena —y, por tanto, sin deficiencias como las de los esclavos—, con ello se confiere la capacidad para discurrir sobre los individuos esclavizados y comprender aquello que los hace esclavizables. En términos generales y salvo matices técnicos en los que no profundizaremos, en Aristóteles se

⁷⁰ El Nabolsy, “Aristotle on Natural Slavery”, 255.

⁷¹ Johannes Fritsche, “Aristotle’s Biological Justification of Slavery in *Politics* I”, *Rhizomata*, vol. 7, núm. 1 (2019): 63-9. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2019-0003>.

⁷² Aristóteles, *Política* I, 5, 1254a 1.

mantienen las consideraciones de Platón en cuanto a la asociación del alma racional con el señorío, y la del cuerpo con la condición de esclavitud; la creencia generalizada y extendida en la Grecia antigua de que los esclavos tenían una “deficiencia” en la parte racional del alma y las jerarquías de valor, tanto en la estructura interna del alma, como en los sentidos corporales asociados con cada una de las partes psíquicas, donde prevalecerá la mirada.

El problema de la esclavitud se trata en el primer libro de la *Política*, con diferentes matices según el objetivo de cada párrafo. La relación de poder amo-esclavo aparece por primera vez en el contexto de quienes no pueden existir el uno sin el otro para la conformación de las instituciones sociales, como la familia, la aldea y la ciudad. Aristóteles asevera que “el que es capaz de prever con la mente es un jefe por naturaleza y un señor natural, y el que puede con su cuerpo realizar estas cosas [previstas por el señor] es súbdito y esclavo por naturaleza”.⁷³ De este pasaje nos interesa señalar dos aspectos. El primero: que así como hay esclavos por naturaleza, también hay amos por naturaleza. El segundo es que este tipo específico de relación de poder se inscribe dentro de una consideración más general sobre la propiedad: el esclavo es inseparable del amo, porque ejecuta lo que el señor prevé; pero la lógica no aplica a la inversa, el amo sí es separable del esclavo en tanto el primero se pertenece a sí mismo. ¿Por qué esto es así? Por el “elemento gobernante”, del cual carecen los esclavos por naturaleza y que abordaremos más adelante.

El cuerpo del señor difiere del cuerpo del esclavo tanto en un aspecto fisiológico como en su función dentro de la ciudad.⁷⁴ El cuerpo del señor es “erguido” e “inútil” para los menesteres del trabajo doméstico, para la manipulación de herramientas o el trabajo sobre otros animales. En cam-

⁷³ Aristóteles, *Política* I, 2, 1252a 2.

⁷⁴ Véase: *Política* I, 5, 1254b 10.

bio, es útil para la vida política (dividida en actividad de guerra y de paz), la cual consiste en el ejercicio de la palabra y le corresponde solamente a los ciudadanos, es decir, a los hombres adultos y libres. El cuerpo del esclavo, por otro lado, es “fuerte” para los “trabajos necesarios” y su uso para dichos menesteres es “lo mejor” de ellos. Esto porque la naturaleza así lo quiere. Fritsche y Karbowski han señalado que Aristóteles emplea algunos principios de su investigación científica en la indagación sobre la naturaleza de la esclavitud.⁷⁵ Fritsche identifica nueve principios en el argumento aristotélico, de entre los cuales nos interesa destacar seis: el principio teleológico, el principio de gobierno, el principio de la división del trabajo, el principio de purificación, el principio de la naturaleza proveedora y el principio de parsimonia como parte del anterior.⁷⁶ Si la naturaleza quiere que los cuerpos de los hombres libres y de los esclavos difieran en su fisiología y en la función a desempeñar en la estructura de la ciudad se debe, sobre todo, al principio teleológico y al de la división del trabajo: cada tipo de cuerpo

⁷⁵ Véase: Fritsche, “Aristotle’s Biological”, 63-96; Joseph A. Karbowski, “Aristotle’s Scientific Inquiry into Natural Slavery”, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, núm. 3 (2013): 331-353, <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0067>.

⁷⁶ Fritsche, “Aristotle’s Biological”, 64-69. El principio teleológico lo expresa así Aristóteles: “la naturaleza es fin” (*Política I*, 2, 1252b 8), esto es, la naturaleza actúa en función de un fin; el principio de gobierno distingue dos términos en la naturaleza, uno regidor y otro regido, como en el caso de la constitución de los seres vivos: “el ser vivo está constituido, en primer lugar, de alma y cuerpo, de los cuales uno manda por naturaleza y el otro es mandado” (*Política I*, 5, 1254a 4); el principio de la división del trabajo refiere que la naturaleza hace “cada cosa para un solo fin” (*Política I*, 2, 1252b 3), es decir, aunque una cosa se pueda usar para varios fines, cumple mejor su función si se dedica a un solo propósito; el principio de purificación Fritsche lo encuentra en obras como *Partes de animales*, *Generación de los animales* e *Historia de animales*, de acuerdo con él consiste en que la “naturaleza trata tanto como sea posible de reducir el involucramiento de lo superior con lo inferior”; el principio de la naturaleza proveedora del mejor cuerpo, según la teleología aristotélica expresa: “la naturaleza quiere incluso hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos: unos, fuertes para los trabajos necesarios; otros, erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles para la vida política” (*Política I*, 5, 1254b 10) y el principio de parsimonia asevera que “la naturaleza no hace nada con mezquindad” (*Política I*, 2, 1252b 3).

tendría un fin natural y lo mejor, lo más conveniente y justo que puede hacer es dedicarse a ese propósito. Sin embargo, Aristóteles se topa con una dificultad: algunos esclavos tienen cuerpos de hombres libres, por tanto, la diferencia no puede radicar sólo en la fisiología de los cuerpos y su función en la ciudad, sino que ha de alcanzar su alma.⁷⁷

Es innegable que en la antropología aristotélica caben también los esclavos, puesto que el ser humano se diferencia de otros animales al poseer alma racional o *nous*. Esto lo divide ontológicamente en dos: una parte animal y otra parte divina —aquella que, en el caso de los esclavos, el mismo Zeus despoja de una mitad—. ⁷⁸ Si bien hay quienes sostienen que, dada esta división, no puede haber una definición completa del ser humano en el pensamiento de Aristóteles,⁷⁹ es cierto que el Estagirita reconoce que el *lógos* es propio a los seres humanos. El *lógos* o la actividad racional no se reduce al discurso, sino que coopera activamente con las partes no-racionales del alma,⁸⁰ produciendo comandos para controlar y gobernar los deseos y las emociones por medio de exhortaciones, reprimendas, placer, dolor...⁸¹ Si los seres humanos, bárbaros y esclavos incluidos, tienen alma racional, ¿en qué consiste la “deficiencia” natural a los esclavos?

Es muy conocida la sentencia aristotélica según la cual los esclavos participan de la razón, esto es, del elemento que distingue a los animales humanos de los no-humanos. Así, introdujo un aspecto fundamental para seleccionar aquellos seres humanos libres y esclavos: “Pues es esclavo por naturaleza el que puede ser de otro (por eso precisamente es de otro) y el que participa de la razón tanto como para percibirla, pero no para

⁷⁷ Aristóteles, *Política* I, 5, 1254b 11.

⁷⁸ Christian Krietzmann, “Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human”, en *Aristotle’s Anthropology*, eds. Geert Keil y Nora Kreft (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 25-26.

⁷⁹ Krietzmann, “Aristotle on the Definition”, 42.

⁸⁰ Elena Cagnoli Fieconi, “Aristotle’s Peculiarly Human Psychology”, en *Aristotle’s Anthropology*, 61.

⁸¹ Cagnoli Fieconi, “Aristotle’s Peculiarly”, 75-76.

poseerla”.⁸² En este pasaje se elaboran dos aseveraciones sobre el esclavo: el que puede ser de otro y el que no posee razón, sino que participa de ella al percibirla. El esclavo puede ser de otro, sobre todo, porque no se gobierna a sí mismo, lo mejor para él será que otro mande, es decir, estar sujeto al alma racional de otro. Asimismo, que participe de la razón y no la posea significa que, en el alma de un esclavo, predomina la parte que es capaz de obedecer a la razón (de su amo).⁸³ El principio teleológico, aquel según el cual “la naturaleza es fin”,⁸⁴ hace que, por su deficiencia natural, el esclavo sólo participe de la razón al percibirla pasivamente. Cuando esto sucede, entra en juego el principio de la división del trabajo, según el cual “lo mejor” para cada uno es dedicarse a lo suyo: el amo a pensar, deliberar políticamente, ordenar y mandar, y el esclavo a obedecer e implicarse con la fuerza de su cuerpo en los menesteres domésticos y en la ejecución de las órdenes dictadas por el amo.

Ahora es importante responder qué tipo de razón es aquella de la que carece el esclavo. Se trata de la facultad deliberativa (*to bouleutikón*), aquella que las mujeres tienen sin autoridad y que en los niños no se desarrolla aún. Aristóteles distingue las maneras en que operan los elementos regente y regido en las cosas: “El esclavo no tiene en absoluto la facultad deliberativa; la mujer la tiene, pero sin autoridad; y el niño la tiene, pero imperfecta”.⁸⁵ La facultad deliberativa es aquella que le permite al ciudadano discernir entre lo bueno y lo malo, establecer fines y principios sobre los cuales regirse a sí mismo y a su propiedad, prever

⁸² Aristóteles, *Política* I, 5, 1254b 9.

⁸³ Cfr. Aristóteles, *Política* VII 14, 1333a 9.

⁸⁴ Aristóteles, *Política* I, 2, 1252b 8.

⁸⁵ Aristóteles, *Política* I, 13, 1260a 7.

racionalmente lo mejor para el gobierno de la ciudad.⁸⁶ No sólo esto, sino que en el esclavo predominan otras funciones del alma asociadas, en un esquema más general, con la percepción y el deseo. Por tanto, para el esclavo es conveniente y justo someterse al dominio de quien, por naturaleza, tenga dicha facultad desarrollada en plenitud y con autoridad, esto es, el amo.

Si retomamos la definición de alma que Aristóteles ofrece en *Acerca del alma* como “la *forma* del cuerpo”,⁸⁷ distinguimos que estos tipos de cuerpo tienen también distintos tipos psicológicos. Según la reconstrucción del argumento aristotélico en la *Política*, se pueden derivar cinco tipos psicológicos, a cada uno de los cuales le es adecuado un tipo de mando.⁸⁸ Nos interesa resaltar el tipo psicológico particular del esclavo, al que naturalmente le corresponde un tipo de mando despótico, así como el dominio que ejerce la inteligencia sobre el apetito.⁸⁹ Puesto que el fin natural de los esclavos es el uso de sus cuerpos en el trabajo doméstico, y puesto que su tipo psicológico les impide hacerse cargo de sí mismos, lo mejor para ellos es sujetarse al mando despótico de un amo por naturaleza, que les ayude a prosperar en su propia naturaleza y a refinar las virtudes de las que son capaces.⁹⁰ A ojos de Aristóteles, quienes cumplían con las condiciones necesarias para ser esclavos por naturaleza eran los pueblos bárbaros de Europa y Asia: “Por naturaleza bárbaro y esclavo son lo mismo”.⁹¹

⁸⁶ Véanse Miller, “The Rule of Reason”, 40; Fritsche, “Aristotle’s Biological”, 80; Krietzmann, “Aristotle on Definition”, 35; Cagnoli Fieconi, “Aristotle’s Peculiarly”, 69-70; Miguel Ángel García Mercado, “El problema de la esclavitud en Aristóteles”, *Pensamiento*, vol. 64, núm. 239 (2008): 159-160; Margarita Mauri, “La esclavitud natural: Una revisión de la tesis de Aristóteles”, *Ideas y valores*, vol. 65, núm. 162 (2016): 173, <http://dx.doi.org/10.15446/ideasvalores.v65n162.47676>.

⁸⁷ Citado por Ariza Montañez, “Los objetos con alma”, 143.

⁸⁸ Miller, “The Rule or Reason”, 45-46.

⁸⁹ Aristóteles, *Política* I, 5, 1254b 6.

⁹⁰ Karbowski, “Aristotle’s Scientific”, 345-346.

⁹¹ Aristóteles, *Política* I, 2, 1252b 4.

En el pensamiento del Estagirita, la sentencia según la cual algunos hombres nacen para mandar y otros para obedecer tiene raíces en la consideración de que aquellos nacidos para mandar están dotados de un alma racional plena, la cual implica la capacidad para deliberar. En cambio, los nacidos para obedecer, si bien no se les niega el alma racional, sí carecen de la facultad deliberativa. A este tipo psicológico se le suma —aunque con excepciones— un tipo de cuerpo específico, cuya “fuerza” tiene su mejor desempeño en los trabajos manuales y domésticos, y cuya finalidad natural se alcanza de manera más justa bajo el dominio despótico de un amo. En este sentido, la naturalización de la esclavitud implica una domesticación del alma de los esclavos, así como una atribución de lo que pueden sus cuerpos y lo que no. Los esclavos por naturaleza, antes de ser esclavos de sus amos, son esclavos de sí mismos, en el sentido de que la relación entre su cuerpo y su alma, entre su entendimiento y sus apetitos, está invertida. Esto lo confirma en el libro VII, donde se afirma que los esclavos son deficientes en *thymós*; en la interpretación de Garver, estas deficiencias no constituyen una contradicción, sino una relación causal: “Los esclavos son deficientes en *lógos* [o facultad deliberativa] porque son deficientes en *thymós*”.⁹² Las consecuencias que Garver deriva de ello son: incapacidad de relacionarse socialmente y de respetarse a sí mismos, y la poca consciencia de poseer un *lógos* (aunque pasivo), por lo cual centra su actividad en el cuerpo y el placer.⁹³

La operación aristotélica de “conceder” alma racional al esclavo no es bienintencionada; más bien, extiende una estructura psíquica a todos los cuerpos, hace del alma un principio de administración de los cuerpos, cuya función principal será distinguir entre libres y esclavos. Es decir, estos cuerpos no sólo nacieron para obedecer, sino que *no pueden* hacer otra cosa que

⁹² Citado por Mauri, “La esclavitud natural”, 173.

⁹³ Mauri, “La esclavitud natural”, 173.

lo que pueden los cuerpos de sus amos, *no pueden* sino vivir por su alma vegetativa, sentir por su alma sensitiva y percibir la razón de sus amos en forma de órdenes, reprimendas, metas, mas no ejercer activamente su razón deliberativa. Fanon dirá que “para el negro sólo hay un destino. Y este destino es blanco”.⁹⁴ Cuando Aristóteles reconoce que los esclavos tienen alma, que son un tipo de objeto animado, no los libera de su condición de animales (nadie podría librarnos de nuestra animalidad), sino que perpetúa la esclavitud en un ámbito más sublime que el de los cuerpos, pero igualmente un ámbito material de fuerzas. Así, Aristóteles no hace sino *generalizar* la organización del cuerpo y la jerarquía vertical de los cuerpos en el orden social, con ello produce un tipo muy específico.

La teoría de Aristóteles es producto de una mirada muy particular que, a partir de al menos nueve principios o supuestos sobre el estudio de la naturaleza, aplicó a la investigación de las relaciones sociales, incluyendo la relación amo-esclavo. También en el pensamiento del Estagirita se actualizan los pasos demarcados al inicio de este ensayo. En primer lugar, aunque no lo resaltamos en este apartado, el alma está relacionada con la superstición de la inmortalidad, lo cual nos interesa porque no sólo nos remite a un ámbito de permanencia, también a la esencia de ese ser del cual se predica. Que la carencia de facultad deliberativa sea “natural” en un alma implica, en algunos pasajes, que es congénita y, en otros, que es esencial al alma de cuyo cuerpo es forma. En segundo lugar, hace de la relación alma-cuerpo una dialéctica, donde el alma ha de mandar con dominio despótico sobre el cuerpo, especificando cada vez más la estructura psíquica y su relación con las partes del cuerpo. Esto sirve como expresión de un principio natural, según el cual todo ser está compuesto por dos elementos, uno regente y otro regido. También como explicación de la constitución fisiológica de los cuerpos de los amos y los esclavos, y de la repartición de funciones sociales, y

⁹⁴ Fanon, *Piel negra*, 10.

como justificación del dominio al cual los esclavos han de someterse por su propio bien. En tercer lugar, la teoría aristotélica pone de manifiesto cómo la mirada del amo se posa sobre el esclavo, logra naturalizar la esclavitud y extender una estructura psíquica particular a los pueblos bárbaros. Esto producirá un imaginario que tendrá desgarradoras implicaciones durante la Colonia.

Fanon y la crítica de la mirada blanca

Piel negra, máscaras blancas es un estudio sobre las subjetividades negras poscoloniales. En él, Frantz Fanon, un psiquiatra martiniquense “nieto de esclavos”,⁹⁵ se encarga, entre otros acometidos, de componer una crítica de la mirada blanca. Las subjetividades negras de la América poscolonial están indudablemente atravesadas por la esclavitud como institución social en la Colonia y, si bien la obra de Fanon no trata explícitamente sobre la esclavitud, en ella prevalecen muchos puntos en común con los desarrollados en este ensayo.⁹⁶ Reconocemos que Fanon no hace una crítica de la esclavitud en Platón y Aristóteles, sino de la cultura europea occidental, y se funda en su experiencia como negro martiniquense en París. Sin embargo, nuestro afán no es ocioso, por dos razones: la primera es que Fanon reconoce explícitamente que el alma negra es una construcción blanca, la cual termina por hacer del cuerpo negro un objeto del cual se predicen determinados atributos. La segunda, que su experiencia encarnada remite ineludiblemente al imaginario que hemos reconstruido en este ensayo y

⁹⁵ Fanon, *Piel negra*, 93.

⁹⁶ Si bien Fanon aclara oportunamente que sus “observaciones y conclusiones sólo valen para las Antillas, por lo menos en lo que concierne al negro *en su tierra*” (Fanon, *Piel negra*, 13), retomamos algunas de ellas porque encontramos no sólo un desprecio de esa alma que ha sido atribuida a los esclavos, también una resignificación de este concepto.

que tiene por centro la aproximación al concepto de alma en la estela de pensamiento platónico-aristotélica. Nos centraremos en el quinto capítulo del libro, en donde se analiza “al negro ante su propia raza” y se muestra cómo “el alma negra” es una construcción de la civilización blanca y la cultura europea.⁹⁷

Comencemos rememorando los predicados atribuidos al esclavo: (a) el esclavo difiere de los animales no-humanos en que tiene alma racional, esto (b) lo incluye dentro del ámbito de lo humano, lo hace análogo al amo, aunque necesariamente ha de diferir de él. ¿En qué? (c) En que tiene una deficiencia racional o carencia de facultad deliberativa que, o bien le es natural o congénita, o bien es producida por los malos tratos de los amos. (d) Dada esta carencia, el esclavo no puede hacerse cargo de sí mismo y lo mejor para él es someterse al dominio despótico de un amo. (e) En el esclavo predomina la parte concupiscible del alma, asociada a los deseos, al placer, a los usos del cuerpo y a los bajos instintos, simbolizada por un caballo negro o compartida con otros animales. Estos predicados fueron enunciados por amos que examinaron detenidamente la estructura psíquica de sus esclavos, haciéndolos objetos de su conocimiento y montándose sobre una tradición que bifurca la naturaleza del ser humano y tiene fe en la inmortalidad. En todos va implícito el principio según el cual el alma ha de mandar sobre el cuerpo.

Según nuestra apreciación, la crítica de Fanon contra la mirada blanca se inscribe en un proyecto mayor: la superación del hombre como tipo. Por ello se propone “liberar al hombre de color de sí mismo”,⁹⁸ no en tanto “de color” sino en tanto hombre. El hombre como tipo es una construcción de la cultura occidental que supone, como hemos esbozado en este ensayo, una escisión originaria de la realidad humana y una cons-

⁹⁷ Fanon, *Piel negra*, 13.

⁹⁸ Fanon, *Piel negra*, 8.

tante diferenciación que tiene por objeto la introducción de cesuras en el *continuum* biológico. “Lo que espera de quienes lo han mantenido en la esclavitud durante siglos es que lo ayuden a rehabilitar al hombre, a hacer triunfar al hombre en todas partes, de una vez por todas”.⁹⁹ El hombre es un tipo escindido que concibe su cuerpo como un momento aparte de su esencia, lo cual le permite relacionarse con él en tercera persona, como si fuera su propiedad o instrumento. Por ello “en el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad estrictamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. En torno al cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta”.¹⁰⁰ La cultura occidental incluye al negro en el *tipo* hombre, le atribuye la estructura psíquica por la cual fue sometido a la esclavitud. Es por ello, creemos, que proclamará que no se trata de “salvar el alma con aires de compungido *mea culpa*”.¹⁰¹

En la época poscolonial, el alma de las personas racializadas en América es heredera del alma de los esclavos durante la Colonia. Aunque no idéntica, porque en la Colonia se introdujo el elemento racial que Aristóteles no pudo encontrar. Esa marca fisiológica, escurridiza en la Grecia antigua, en los tiempos modernos se localiza en la epidermis de algunos cuerpos; aunado a esto, los colonizadores asimilaron al negro africano a sus esquemas conceptuales y teorías sobre el alma para someterlo. Al referirse al alma de las personas negras, Fanon afirma: “La civilización blanca y la cultura europea han impuesto al negro una desviación existencial... lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco”.¹⁰² Esa mirada que se adjudica el poder de decir verdad, que se posa sobre la

⁹⁹ Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, trad. Julieta Campos (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1965), 53.

¹⁰⁰ Fanon, *Piel negra*, 91.

¹⁰¹ Fanon, *Piel negra*, 11.

¹⁰² Fanon, *Piel negra*, 13.

materia invisible, que produce un discurso, un imaginario sobre lo que se posa, disecciona el cuerpo del negro imponiéndole un alma, es decir, una jerarquía, unas funciones y unas potencias corporales. Ante ello Fanon sostiene con mayor fuerza que “las miradas blancas, las únicas verdaderas, me disecan”.¹⁰³

Dicha disección se produce por una doble conciencia constitutiva de la subjetividad negra poscolonial. Por un lado, el sujeto racializado tiene conciencia de sí mismo y, por otro, ha de interiorizar la conciencia que el blanco tiene de él. Es decir, cómo lo ve el blanco, cómo lo asimila, cómo lo entiende, sobre qué teorías, sobre qué conceptos. En su investigación, Fanon descubre dos momentos magníficos del alma negra: el de profundidad y el de ritmo. Citando a Senghor, dice del ritmo que “es el elemento vital por excelencia. Es la condición primera y el signo del Arte, como la respiración de la vida”.¹⁰⁴ En su rechazo de las determinaciones impuestas por la estructura psíquica occidental, sentencia: “Sin embargo, rechazo esta amputación con todo mi ser. Me siento un alma tan vasta como el mundo, en verdad un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene un poder de expansión infinito”.¹⁰⁵ Ritmo y profundidad son dos momentos del alma negra de los cuales no da cuenta el concepto de alma en la estela platónico-aristotélica, dos momentos recortados en la imposición del imaginario occidental.

Así como en el mito de Platón la parte concupiscible del alma estaba simbolizada por un caballo negro y era la dominante en los esclavos, así en la configuración de las subjetividades poscoloniales el imaginario se manifiesta prístinamente. “Su cuerpo es negro, su lengua es negra, su alma también debe ser negra’. Esta lógica la realiza todos los días... el

¹⁰³ Fanon, *Piel negra*, 95.

¹⁰⁴ Fanon, *Piel negra*, 101.

¹⁰⁵ Fanon, *Piel negra*, 116.

blanco. El negro es el símbolo del Mal y lo Feo”.¹⁰⁶ Pero también perdurará en el imaginario colectivo la asociación del caballo negro con los “bajos instintos”, aquellos localizados en el vientre y condenables en la tradición judeocristiana: “En Europa el negro tiene su función: representar los sentimientos inferiores, las malas inclinaciones, el lado oscuro del alma. En el inconsciente colectivo del *homo occidentalis* el negro, o si se prefiere, el color negro, simboliza el mal, el pecado, la miseria, la muerte, la guerra, el hambre”.¹⁰⁷

La crítica de Fanon no es una negación de lo blanco y una exaltación de lo negro; pretende, en cambio, un “nuevo humanismo”. No opta por deshacerse del concepto de alma, sin embargo, tampoco reivindica esa acepción particular usada e instrumentalizada para incluir al esclavo dentro de la categoría “hombre”, tipificándolo como propiedad y como inferior en la relación de poder amo-esclavo (esta alma que se le ha adjudicado y por la cual es hombre, ¿no es acaso la máscara blanca que viste?). Dicho humanismo no puede consistir en lo que Occidente ha entendido por *ser humano*, porque estaría repitiendo incansablemente las formas occidentales, sus modos de proceder, sus presupuestos o principios. Este nuevo humanismo implica un borramiento del hombre como *tipo*, lo cual pasa por religar de la escisión originaria de los términos *alma* y *cuerpo*, al recuperar otras aproximaciones y dimensiones como *ritmo* y *profundidad*, así como la fluidez inscrita en ambos conceptos. Dicho borramiento necesariamente habrá de restituir la materialidad del alma, la alegría por la Tierra y por el Hombre-Tierra, el ritmo, y por un adiós a lo transmudano. “Que las cosas recuperen su lugar”.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Fanon, *Piel negra*, 149.

¹⁰⁷ Fanon, *Piel negra*, 157.

¹⁰⁸ Fanon, *Piel negra*, 11.

Conclusión

En este ensayo hemos articulado el lugar del concepto *alma* en los argumentos de la esclavitud en las filosofías de Platón y Aristóteles, y señalamos algunas trazas de este imaginario que perviven en la constitución de las subjetividades negras poscoloniales. Para ello, revisamos en la obra de Erwin Rohde cómo se configura el imaginario del alma a partir de la mirada. También estudiamos este concepto en relación con los argumentos de Platón y Aristóteles. Finalmente, retomamos algunos de los puntos críticos que Frantz Fanon compone contra la mirada blanca que hace del cuerpo negro un objeto. Encontramos que muchas de las consideraciones que sirvieron en la Antigüedad para justificar la esclavitud operan ahora en un sistema mucho más complejo en el que se introduce el factor raza. Asimismo, hemos querido resaltar que la crítica de Fanon no implica un adiós al concepto de alma, sino un retorno a esa materialidad inaprehensible por la mirada, para destronar las jerarquías de valor que operan sobre los cuerpos.

El concepto griego de alma, al ser congénitamente indisociable de la supersticiosa fe en la inmortalidad, carga un lastre de desprecio de este mundo y del cuerpo, en favor de un más allá prometido como un plano de liberación de la existencia-esclavitud en la religión cristiana. En la estela de pensamiento platónico-aristotélica, dicho concepto designa una supersticiosa inmaterialidad que habita el cuerpo y perpetúa la atribución de funciones y la jerarquización vertical de las partes y los sentidos del cuerpo. Al atribuirse la verdad-vista, el amo o la posición dominante en una relación de poder, se adjudica una supuesta deficiencia al “alma racional” del otro, con lo cual a algunos cuerpos se les negará soberanía sobre sí mismos, sobre su propia vida, y se les determinará como esclavos. Pero la primera función de este concepto es incluir a esos cuerpos en el tipo de los “hombres”. En este sentido, la crítica de la mirada blanca que elabora Fanon es muy valiosa, ya que apuesta por una resignificación encarnada de dicho concepto y no por un fácil adiós.

Finalmente, hemos señalado que la diferencia entre la esclavitud en la Antigüedad y en la Colonia radica en la introducción del factor raza, en la demarcación de ese signo fisiológico dérmico. Nos preguntamos si *alma*, en vez de ser un criterio aparte de *raza*, no le es constitutivo, dado que —en línea con el argumento de la protorracialización— en la Antigüedad es el criterio que distingue los pueblos bárbaros de los griegos. Si esto es así, raza sería un modo más de expresar el concepto de alma.

Referencias

- Alí, Omar H. "Abolitionism in the African Diaspora." En *The Encyclopedia of the African Diaspora*, editado por Carole Boyce Davies, 3-8. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2008.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Traducido por Ramón Gil Novales. Buenos Aires: Paidós, 2003.
- Aristóteles. *Política*. M. García Valdés, traductor. Madrid: Gredos, 1988.
- . *Metafísica*. Traducido por Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- Ariza Montañez, Catalina. "Los objetos con alma: legitimidad de la esclavitud en el discurso de Aristóteles y Alonso de Sandoval. Una aproximación desde la construcción del cuerpo." *Fronteras de la Historia* 10 (2005): 139-170.
- Batselé, Filip. *Liberty, Slavery and the Law in Early Modern Western Europe*. Cham: Springer, 2019.
- Bradley, Keith. "Animalizing the Slave: The Truth of Fiction." *The Journal of Roman Studies* (2000) 110-125.
- Cagnoli Fieconi, Elena. "Aristotle's Peculiarly Human Psychology." En *Aristotle's Anthropology*, editado por Geert Keil y Nora Kref, 60-76. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Casabó Suqué, José. "Esclavitud y Cristianismo". *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. 12, núm. 758 (2007).
- Cervino Hernández, Róger. "La justificación teológica de la esclavitud: Agustín de Hipona." *Antigüedad in Progress. Actas del I Congreso Internacional de Jóvenes Investigadores del Mundo Antiguo*, coordinado por Pedro Conesa *et al.*, 739-762. Murcia: Centro de Estudios del Próximo Oriente y la Antigüedad Tardía, 2014.
- Châtelet, François y Émile Noël. *Una historia de la razón: conversaciones con Émile Noël*. Traducido por Óscar Terán. Buenos Aires: Nueva Visión, 1993.

- De Wet, Chris. "Sin as Slavery and/or Slavery as Sin? On the Relationship between Slavery and Christian Hamartiology in Late Ancient Christianity." *Religion and Theology* 17 (2010): 26-39. <https://doi.org/10.1163/157430110X517906>.
- Diógenes Laercio. *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Alianza, 2007.
- El Nabolsy, Zeyad. "Aristotle on Natural Slavery: An Analysis Using the Marxist Concept of Ideology." *Science and Society*, vol. 83, núm. 2, (2019): 244-267.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducido por Julieta Campos, traductor. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- . *Piel negra, máscaras blancas*. Traducido por Ángel Abad. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- Flórez, Alfonso. "Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón." *Estudios de Filosofía* 63 (2021): 5-23. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n63a01>.
- Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Traducido por Alfredo Tzveibel. La Plata: Altamira, 2006.
- Fritsche, Johannes. "Aristotle's Biological Justification of Slavery in *Politics* I." *Rhizomata*, vol. 7, núm. 1 (2019): 63-96. <https://doi.org/10.1515/rhiz-2019-0003>.
- García Mercado, Miguel Ángel. "El problema de la esclavitud en Aristóteles." *Pensamiento*, vol. 64, núm. 239 (2008): 151-165.
- Garnsey, Peter. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Haynes, Stephen. *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*. Nueva York: Oxford University Press, 2002.
- Helmer, Étienne. "¿Una esclavitud sin esclavos? La esclavitud legal en las *Leyes* de Platón." *Miscelánea Comillas*, vol. 77, núm. 150 (2019): 29-42.

- Jütte, Robert. *A History of the Senses: From Antiquity to Cyberspace*. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Karbowski, Joseph A. "Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery." *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, núm. 3 (2013): 331-353. <https://doi.org/10.1353/hph.2013.0067>.
- Knoll, Manuel. "Der Status der Bürger, der Frauen, der Fremden und der Sklaven in Magnesia." En *Platon. Gesetze-Nomoi*, editado por Christoph Horn, 143-164. Berlín: Akademie Verlag, 2013. <https://doi.org/10.1524/9783050064482.143>.
- Krietzmann, Christian. "Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human." En *Aristotle's Anthropology*, editado por Geert Keil y Nora Kref, 25-43. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Logan, Rayford W. "The Attitude of the Church Toward Slavery Prior to 1500." *Journal of Negro History*, vol. 17, núm. 4 (1932): 466-480. <https://doi.org/10.2307/2714559>.
- Mauri, Margarita. "La esclavitud natural: Una revisión de la tesis de Aristóteles." *Ideas y Valores*. vol. 65, núm. 162 (2016): 161-187. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v65n162.47676>.
- Miller, Fred. "The Rule of Reason." En *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, editado por Marguerite Deslauriers, 38-66. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. <https://doi.org/10.1017/CCO9780511791581.003>.
- Platón. *Fedón*. En *Diálogos III*, 24-142. Traducido por Carlos García Gual. Madrid: Gredos, 1986, 24-142.
- . *Fedro*. En *Diálogos III*, 309-413. Traducido por Emilio Lledó Íñigo. Madrid: Gredos, 1986, 309-413.
- . *República*. En *Diálogos IV*. Conrado Eggers Lan, traductor. Madrid: Gredos, 1986.
- . *Leyes*. En *Diálogos III*. Traducido Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1999.

- Rohde, Erwin. *Psique: La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*. Traducido por Wenceslao. Roces. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Thomas, Hugh. *La trata de esclavos: Historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Traducido por Víctor. Alba y C. Boune. Barcelona: Planeta, 1998.
- Zeron, Carlos. “Un filo que no se rompe: la esclavitud en tiempos modernos y contemporáneos.” *Historia y Grafía*, año 25, núm. 49 (julio-diciembre de 2017): 85-115.