

# Inalienabilidad de la persona, alienabilidad de los servicios. Apunte sobre el tema en Hegel y sus precedentes

MANUEL ALONSO OLEA

Catedrático de la Universidad de Madrid

El objeto de este ensayo es tratar de demostrar cómo culmina en Hegel una evolución doble, muy lenta, que, de un lado, rechaza la posibilidad de que puedan constituirse contractualmente situaciones personales de servidumbre y, de otro, explicita la idea de que las prestaciones de servicios pactadas por toda la vida de quien se obliga a prestarlos son en sí mismas serviles y, por tanto, también inadmisibles como contenido de un contrato.

\* \* \*

La constitución de la situación de servidumbre mediante contrato fue conocida por el Derecho romano. Dejando a un lado los supuestos de venta y locación de las obras del hijo por el padre, ha llamado siempre la atención un conocido pasaje de Paulo —incorporado después a la *Lex Romana Visigothorum*, auténtico según la opinión más autorizada, dentro siempre de los complejos problemas históricos que plantean las *Pauli sententiae*— (1) que habla de que el hombre libre, que como tal tiene bajo su potestad su propio *status*, puede por acto voluntario empeorarlo (... *qui statum suum in potestate habet, et periorare eum ... potest*), a través de formas de auto-locación del hombre libre, *locare se*, borrosamente diferenciadas del *servum locare* —en los que el esclavo o era arrendado por su amo, o se arrendaba a sí propio, distinción clara en las fuentes (Dig. 19. 2.60.7)— que implicaban una sumisión a aquel al que los servicios eran cedidos.

---

(1) F. M. DE ROBERTIS, *I rapporti di lavoro nel diritto romano*, Milán, 1946, pág. 134. En general, sobre las *Sentencias*, A. D'ORS, *Nuevos fragmentos de las "Pauli Sententiae"*, en "Rev. de Estudios Clásicos", III, 1955-56; EL MISMO, *Derecho privado romano*, Pamplona, 1973, págs. 65-66. "Auténtico" en este contexto quiere decir que el texto procede de la compilación inicial de las *Sentencias* de Paulo, de mediados o finales del siglo III.

Probablemente, sin embargo, se trataba de pactos de duración limitada; de una “autoventa o esclavitud sujeta a término... la más antigua forma del contrato libre de trabajo”, pensó con exceso —en cuanto la “esclavitud” no se cualifica— Max Weber (2). En efecto, el texto de Paulo, tras sentar la posibilidad de “empeoramiento” de la propia condición jurídica por acto propio, continúa “... *atque ideo operas suas diurnas nocturnasque locat*” (3), con lo que esta forma de locación se concibe con toda seguridad no exactamente como constitución en esclavitud, sino como ejemplo de reducción de *status* implícito en el pacto mismo de locación, que por lo demás es limitado en el tiempo, si se tiene en cuenta que, en general, en las fuentes *opera* designa bien la jornada de trabajo, bien el trabajo realizado durante la jornada (4) (Vico, profundo conocedor del Derecho romano, se había fijado ya en ambos datos; sobre “el origen de la voz *opera*”, nos dice que “en su significación primitiva es la *fatiga d'un giorno d'un contadino*”, por eso a los que en latín “se llamaban *operarius se le llama en Italia* [hoy, 1744] *giornaliere*”) (5).

Desafortunadamente, esta *sententia* de Paulo sobre la que está reflexionando carece de la *interpretatio* que acompaña a algunas otras y a muchas de las normas recopiladas en la *Lex Romana Visigothorum*, tan útiles para desentrañar su sentido.

Pero, sobre todo, en el Digesto se contienen reglas numerosas sobre el hombre libre que consiente ser vendido como esclavo para participar en el precio; en Digesto I,V,5 aparece esta figura como una de las formas de *ius civile* por las cuales “los esclavos entran en nuestro dominio” (también en las *Instituciones* de Justiniano, I.III.4); entre las normas adicionales se halla la de que el así vendido no puede recuperar la libertad mediante la restitución-del precio, esto es, que adviene definitivamente a la situación de esclavitud (6), aunque, por supuesto, como esclavo que es, pueda ser manumitido

(2) *Economía y sociedad*, 2.<sup>a</sup>, VIII, § 3; trad. española, 2.<sup>a</sup> ed., Méjico, 1974; vol. I, pág. 543.

(3) Para las Sentencias de Paulo utilizo las *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, de J. BAVIERA, vol. *Auctores*, Florencia, 1940; la que se cita es el contenido de 1.<sup>a</sup>, tít. XVIII, libro II. Desafortunadamente no figura entre las comentadas por E. LEVI, *Pauli Sententiae*, Cornell Univ., 1945.

(4) G. BAYÓN CHACÓN, *La Autonomía de la Voluntad en el Derecho del Trabajo*, Madrid, 1955, pág. 37; Bayón ha señalado también la tendencia a considerar objeto del pacto no el trabajo mismo como actividad, sino como fruto físico del trabajador, lo que explica su proximidad a la locación de cosas (*loc. cit.*, págs. 37-38).

(5) *Scienza Nuova*, libro V, cap. II (uso de la ed. Milán, 1862, reimpresión de la ed. 3.<sup>a</sup> póstuma, 1744; la cita de pág. 387). El capítulo deja bien claro a continuación el *status* inferior del *operarius*.

(6) Esta última regla aparece claramente en Dig. 4.IV.9.4; las autoridades están conformes en que esto era efectivamente así (cfr. W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, Cambridge Univ., 1908, reimpr. 1970, pág. 428) quizá a partir del Senadoconsulto Claudiano, año 52 (T. C. SANDARS, *Comentarios a las Instituciones*, Univ. de Aberdeen, 1962, pág. 15).

Esta forma de entrar en esclavitud se menciona uniformemente por los especialistas; así, F. HERNÁNDEZ-TEJERO, *Derecho Romano*, Madrid, 1959, página 123; J. IGLESIAS, *Derecho Romano*, Barcelona, 1965, pág. 113.

ulteriormente (por eso “una vez que es manumitido, no vuelve a su estado [de libre], del que abdicó, sino que se hace liberto”) (Digesto I,V,21).

La misma posibilidad se conoció en el Derecho intermedio durante un período dilatadísimo (además de que, como se dijo, los compiladores de la *Lex Romana Visigothorum* recogieron en esta la “sentencia” de Paulo ya comentada (7) y de que, por consiguiente, la “autolocación” reductora de *status* aparece en la transición del Derecho romano imperial al de la Alta Edad Media, del que la *Lex* es colección significativa de textos, aparte de que las sentencias de Paulo en concreto sean una “exposición simple del Derecho [romano] postclásico” (8), ya en el Derecho medieval el Fuero Juzgo, por ejemplo, reguló por su parte, tomando las normas de las fuentes romanas, los efectos del pacto por virtud del cual quien siendo libre “se vende” a otro directamente, o simula ser siervo de un dueño también simulado y “sufre que lo vendan” para repartirse entre ambos el precio: “si quisiere después ser libre, non deve seer, mas deve fincar por siervo”, salvo que se redima pagando el precio de la venta (Ley XI *antigua*, título III, libro V). Aunque la condición de siervo no sea ni mucho menos la misma (en el Fuero Juzgo apenas se diferencia de la de un esclavo), en las Partidas (donde el sentido de la servidumbre de que se habla consiste, en general, en la adscripción redimible jurídicamente a la tierra) se regula, por ejemplo, la forma documental del contrato por el cual “metense algunos omes so señorío de otros, faziendose suyos” y comprometiéndose “por si, e por sus fijos, de morar en tal [del señor] su heredamiento para siempre jamas ... e no partirse de aquel lugar sin voluntad, e sin mandamiento de aquel su señor” (Ley LXXXIX, título XVIII, partida tercera).

\* \* \*

Es característica constante de todos estos tipos de pacto que generan una sumisión de una persona a otra de tal intensidad y

(7) Ver al respecto R. GIBERT, *El contrato de servicios en el Derecho medieval español*, en “Revista de Política Social”, núm. 101, 1974, págs. 10-11. Para las Sentencias de Paulo en la *Lex* utilizó *Iuli Pauli iurisconsulti sententiarum*, anejas al *Corpus legum* editado en Lyon, 1557; probablemente un epitome didáctico de la *Lex Romana Visigothorum*; la que comienza “homo liber qui statum...”, aparece en libro II, tít. XIX, 1.<sup>o</sup>; el título tiene como rúbrica *De locato et conducto*. Como es sabido, *Corpus legum* fue una de las múltiples denominaciones con que se conocían las también abundantes versiones de la que hoy acostumbra a llamarse *Lex Romana Visigothorum* (ver J. GAUDEMET, *Le Bréviaire d'Alaric et les epitome*, en *Ius romanum mediæ ævi*, Milán, 1965, pág. 5; sobre las *Sentencias*, págs. 35-36). La sentencia citada aparece con el mismo emplazamiento y bajo la misma rúbrica en la edición monumental de la *Lex Romana Visigothorum*, de G. HAENEL, edición 1962, pág. 366.

(8) J. GAUDEMET, *Le Bréviaire...*, cit., págs. 21 y 41; la *Lex* se promulgó el año 506, treinta años antes que Justiniano publicara el Digesto, el año 22 del reinado de Alarico (loc. cit., pág. 4).

extensión que implica una reducción de la personalidad o *status* jurídico de la primera. Hay, sin embargo, diferencias de contenido que vienen fundamentalmente dadas por el ordenamiento jurídico y el tiempo histórico en que se celebran y, aun dentro de un determinado ordenamiento y tiempo, por las diferencias de religión, raza u origen nacional entre quien se vende a sí propio, y quien, siguiendo con la misma terminología, realiza la adquisición, factores estos últimos de importancia esencial en todas las relaciones históricas de esclavitud y servidumbre, en las cuales la "nacionalidad", la confesión religiosa y, sobre todo, la etnia ha sido un factor decisivo, hasta el punto de haberse mantenido que "las nociones de esclavo y extranjero se confunden" y que la verdadera esclavitud "tiene un carácter étnico indeleble" (9), afirmaciones en cuyo soporte pueden traerse a colación no solamente fuentes romanas, sino también tanto las prescripciones de otros ordenamientos jurídicos antiguos, típica y claramente el del pueblo israelita (10), como las ideas dominantes en la Grecia clásica (11).

En el tiempo y condiciones más desfavorables, por hablar de algún modo, suponen estos pactos la degradación personal a la condición de esclavo o siervo con la consiguiente atribución de potestades dominicales sobre su persona al adquirente; en los más favorables no hay restricción de personalidad salvo la implícita en la cesión de los servicios propios a otro y en el otorgamiento a este de los poderes necesarios para que aquéllos sean realizados en la forma, y aplicados a la utilidad, que quien los adquiere tenga a bien fijar.

Todo esto, en principio, con independencia de la duración pactada para la sumisión o prestación de servicios, en el sentido de que no parecía repugnar a la naturaleza ni al contenido del pacto que se celebrara por tiempo limitado y con sumisión plena o que ocurriera con sumisión limitada, pero por toda la vida del vendedor o cedente.

El segundo supuesto, sin embargo —obviamente el primero también; pero su misma claridad facilitó la solución, en cuanto se impuso

(9) El segundo pasaje se refiere concretamente a Roma; el primero a la esclavitud antigua en general. Ambos de H. LÉVY-BRUHL, *Quelques problèmes de très ancien droit romain*, en M. I. Finley, *Slavery in Classical Antiquity*, Cambridge, 1969.

(10) La distinción entre el "nacional" y el "extranjero" se formula explícitamente el *Levítico* 25, 44-46: "puedes comprar esclavos ... de los pueblos que te rodean, y de los extranjeros que viven entre nosotros ... [no] ... de entre tus hermanos del pueblo de Israel". La esclavitud del hebreo para amo hebreo es temporal, salvo, por cierto, parece, que se acepte por acto voluntario (*Deuteronomio* 15, 12-18).

(11) PLATÓN, *República*, V. 469b y V. 471a; un griego no debe poseer a otro griego como esclavo; a la raza de los griegos le debe ser evitado esto; los griegos no deben guerrear entre sí mirando hacia su destrucción ni hacia su esclavitud (ed. A. Bloom, Nueva York, 1969, págs. 149 y 151). Aristóteles, entre otros muchos pasajes, *Política*, I, 1 (1252b): "por eso dicen los poetas que 'es justo que los griegos manden sobre los bárbaros', entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza" (ed. J. Marías y M. Araujo, Madrid, 1970), pág. 2.

la noción de que la libertad era irrenunciable y de que, por tanto, no podía ser objeto de pacto abdicativo—, forzó a formularse la pregunta concreta de si el mero hecho de la duración extendida a toda la vida no implicaría también, y de suyo, una restricción contractual de la libertad y, por tanto, de la personalidad, cualesquiera que fueran, o por muy limitados que fueran, los poderes sobre la prestación del vendedor, arrendatario o cedente conferidos al comprador, arrendador o adquirente; sí implicaría este tipo de pacto no la reducción parcial de libertad en que se encuentra todo deudor respecto del acreedor por la prestación que le debe, sino la más radical que “hacer perder al deudor [su] *condición subjetiva*”, convirtiéndole en “*objeto del poder del acreedor*” (12). De otra forma, formulando ya positivamente la pregunta: ¿podía decirse que las relaciones de servidumbre hubieran sido suprimidas en tanto se admitieran pactos de arrendamientos de servicios por toda la vida?

Por supuesto que hoy, desde hace tiempo, los ordenamientos jurídicos contestan a la pregunta con la negativa; moviéndonos dentro de nuestro Derecho, y sin profundizar en absoluto sobre el tema, nos encontramos ante antecedentes de preceptos o con preceptos positivos vigentes, como los siguientes, por citar sólo los más conocidos y básicos.

— El Proyecto de Código civil de 1851 decía que “no puede contratarse esta clase de servicios [“de los criados y trabajadores asalariados”, especie “del arrendamiento de trabajo”], sino para cierto tiempo o para una obra determinada; *el arrendamiento hecho por toda la vida es nulo*” (art. 1.524), comentando García Goyena que “semejante contrato —el hecho “por toda la vida”— se acercaría a la servidumbre”, respecto de la que, con un texto tomado de las Partidas, dice “que es la cosa mas vil de este mundo, e la mas despreciada”. Y añade: “será, pues, nulo este contrato por depresivo de la voluntad individual” (13).

— En el Código civil también “el arrendamiento [“del servicio de criados y trabajadores asalariados”] hecho por toda la vida es nulo” (art. 1.583), “sin duda para que no quede reducido el arrendador a la condición de esclavo, convirtiéndose el servicio en especie de servidumbre”, según muy oportunamente apostilló Alcubilla (14);

---

(12) J. GUASP, *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 115 (mías las cursivas) “... como ocurriría si se tratase de un esclavo suyo”, continúa Guasp.

(13) F. GARCÍA GOYENA, *Concordancias, motivos y comentarios del Código civil español*. Uso la edición de la Universidad de Zaragoza, 1974, página 799, de la que tomo también el texto del artículo 1.524 del proyecto; el subrayado es mío, por supuesto.

(14) *Diccionario*, t. VIII, ed. de 1918, pág. 248. El Código, a diferencia del proyecto de 1851, admite el contrato “sin tiempo fijo”, o por tiempo indefinido; pero esto se debe a que tal contrato, en la *mens* del precepto, podía ser resuelto por voluntad unilateral de las partes, como se desprende del art. 1.586 *a sensu contrario* y ha demostrado cumplidamente M. RODRÍGUEZ-PiÑERO, *Régimen jurídico del despido*, en “Rev. de Política Social”, números 74, 1967 y 77, 1968; resumidamente sobre el tema, mi *Derecho del Trabajo*, 3.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1974, págs. 123-124 y 254-256.

para “garantizar la libertad individual contra los mismas estipulaciones de las partes”, comentó Manresa (15).

\* \* \*

La noción misma de que la libertad exige necesariamente la limitación en el tiempo durante el que los servicios deben ser prestados, es, sin embargo, muy anterior a la Codificación (16). El Derecho viejo pudo admitir, y admitió según se ha visto, servicios prestados: *de por vida*, incluso mediante pacto, pero no tuvo ninguna duda acerca de que esta característica restringía la libertad de quien los prestaba. Como ha demostrado Gibert, “la limitación en el tiempo es garantía de libertad del sirviente. Separa el régimen de contrato libre del régimen de prestaciones laborales forzosas, que tenía carácter vitalicio y hereditario” (17).

Es más: entre las varias situaciones o necesidades fácticas que aparecen en el ya aludido origen oscuro y remoto de las locaciones de servicios como figura contractual (18), está precisamente la necesidad de la disposición de servicios de otro por tiempo limitado, y aunque a esto pudo atenderse y se atendió también mediante el arrendamiento de esclavos de dueños que incluso los adquirirían con este fin —ya en Grecia, también en Roma (19)— la contratación esporádica de hombres libres para trabajos estacionales y para los de construcción —incluidos los de construcción de obras públicas, lo que explica la popularidad entre la *plebs* romana de los programas de éstas, como fuentes de empleo y de salarios— es un fenómeno conocido: “los obreros de la villa tusculana de Cicerón volvieron a Roma a recibir sus raciones gratuitas de trigo como ciudadanos” (20), esto es, como hombres libres.

(15) *Comentarios al Código civil español*, t. X, Madrid, 1905, pág. 677.

(16) La española, a su vez, tuvo como precedentes, entre otros, el artículo 1.780 del Código Napoleón, según el cual “no se pueden contratar sus [de “domésticos y obreros”] servicios sino por tiempo [cierto] o para obra determinada”; GARCÍA GOYENA, *loc. cit.*, pág. 799.

(17) *El contrato de servicios en el Derecho medieval español*, en “Revista de Política Social”, núm. 101, 1974, pág. 62. Este primoroso estudio de R. Gibert es imprescindible para cualquier estudio del tema en la Edad Media. Sobre la transición a ésta desde Roma, ver, aparte del propio Gibert y la bibliografía que cita, el estudio de publicación póstuma, 1947, de M. BLOCH, *Comment et pourquoi finit l'esclavage antique*, en “Slavery...”, citado.

(18) Remito sobre este punto a mi *Introducción al Derecho del Trabajo*, tercera edición, Madrid, 1974, págs. 80 y 82 y a *La Prehistoria del Derecho del Trabajo*, en “Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Madrid” y a la bibliografía que cito en ambos lugares.

(19) M. I. FINLEY, *Aristotle and Economic Analysis*, en el mismo, editor, “Studies in Ancient Society”, Londres, 1974, págs. 50-51. También en la bibliografía a la que me he remitido en la nota anterior; señaladamente entre ella, C. MOSSÉ, *The Ancient World at Work*, Londres, 1969, págs. 83-84., y A. H. M. JONES, *Slavery in the Ancient World*, en M. I. FINLEY, *Slavery...*, citado, págs. 11-13.

(20) P. A. BRUNT, *The Roman Mob*, en M. I. FINLEY, *Studies...*, cit., página 90.

En referencia adicional y bien significativa de la importancia de la duración, la condena penal *in metallum* o *ad opus metalli* sólo constituía al condenado en esclavo, *servus poenae*, si era a perpetuidad, no si era temporal (21).

El hombre libre, pues, arrendaba sus servicios, pero lo hacía por tiempo limitado; las figuras de pérdida contractual de libertad se ligan a su carácter perpetuo, propio de las formas ordinarias de servidumbre, esto es, de las resultantes del cautiverio o del nacimiento. Desde luego, puede hablarse, pues, de una noción difusa de que si la limitación de tiempo faltaba se engendraba una situación contractual de servidumbre, y no si viceversa.

\* \* \*

Tras el preámbulo que precede, la indagación sobre Hegel tiene el interés soberano de que las ideas latentes sobre la conexión jurídica forzosa entre limitación en el tiempo y libertad personal se hacen patentes con el lujo de fundamentos y la solidez de argumentación que en Hegel son tópicos. Lo que Hegel va a demostrarnos es que el arrendamiento de servicios es verdaderamente un contrato; la razón de que lo sea, y qué condiciones —señaladamente la limitación en el tiempo— han de darse para que efectivamente lo sea. De paso va a mostrarnos la imposibilidad de alienar la propia persona sin perecimiento de ésta, al implicar tal alienación el sacrificio de la libertad en que la personalidad consiste y, consiguientemente, perpetuar una institución como la esclavitud, contemplada ya como un “absurdo jurídico”.

Antes, sin embargo, de acceder a Hegel quizá sea útil hacer alguna consideración somera sobre los pensadores que le precedieron próximamente en la reflexión sobre los temas de la esclavitud y conexos, en cuanto significativos del nivel, llamémoslo de filosofía jurídica y social, de que Hegel parte. Eligiendo los más relevantes, esto es lo que se hace seguidamente (\*).

\* \* \*

A principios del siglo xvii hay en Suárez (22) una afirmación terminante de que “la naturaleza hizo a los hombres ... positivamente libres, con derecho intrínseco a la libertad”, con lo que la esclavitud, que *no* es exigida por “el estado de corrupción propio de la naturaleza humana caída”, es derecho de gentes; se puede imponer a “los

(21) BUCKLAND, *ob. cit.*, pág. 404.

(\*) La elección que sigue debería haber sido ampliada incluyendo, desde luego, a Grocio; el tema tiene también interés, por ejemplo, entre otros, en Soto o en Pufendorf. Trataré de hacer esta ampliación en una versión futura de este ensayo.

(22) *De legibus ac Deo legislatore*, se publicó en Coimbra en 1612; utilizo la reproducción de esta edición del Instituto de Estudios Políticos, con la traducción de J. R. EGUILOR, Madrid, 1967. Los textos que se comentan corresponden al libro I, cap. VI.20; libro II, caps. VIII.9, XIV.16 y 18, XVII.2., XVIII.8 y XX.8; libro III, cap. XX.8.

cautivos de guerra justa”, pero de este poder ya no se usa “entre los cristianos, por una antigua costumbre que es como un derecho estrictamente obligatorio para el pueblo fiel” (23).

Sin embargo, es admisible la servidumbre pactada: “por el hecho mismo de que el hombre es dueño de su libertad puede enajenarla o venderla” (*potest eam vendere seu alienare*); “de la libertad y de cualquier otro derecho semejante decimos que... pueden los hombres cambiarlo, porque en cada una de las personas existe en dependencia de su propia voluntad”; “puede uno entregarse como esclavo privándose de la libertad natural”. Pero no atribuye esto al amo —ni en general puede decirse que exista respecto de ningún dueño de esclavos— una potestad dominical propiamente dicha, sino un reducido *cuasidominio* —en virtud del cual, por ejemplo, “no le es lícito al señor maltratar a su siervo”—, cuya característica principal parece hallarse en la generalidad del contenido de las prestaciones que pueden exigirse del siervo, frente a las de trabajo limitado por razón del oficio —los “criados” tan sólo están obligados a obedecer, “en lo que por su oficio están obligados a hacer”—, únicos servicios a que viene obligado el trabajador que ha arrendado los suyos y que lo ha hecho, supone Suárez, en contemplación de las prestaciones ciertas que derivan, se diría hoy, de la cualificación profesional u *oficio*.

\* \* \*

Escribiendo hacia 1640 mantiene Hobbes (24) que, aunque sea defendible en principio la tesis aristotélica de que se es esclavo o amo por la “virtud inherente” a uno u otro, sin embargo “nunca se pondrán los hombres de acuerdo ni sobre quién tiene esa eminencia de virtud sobre los demás, ni sobre quién es tan estúpido que sea incapaz de gobernarse a sí mismo”; “cada cual piensa, naturalmente, que es tan capaz, por lo menos, de gobernar a otro, como otro lo sea de gobernarle a él”. En virtud de este razonamiento puede decirse que “la ley de la naturaleza manda la igualdad” o, mejor dicho, “manda que se acepte la igualdad” de los demás.

Pero esto no impide el pacto de renuncia a esta condición de igual; la ley natural dicha no prohíbe que alguno “renuncie a la igualdad y se haga a sí mismo inferior”. “En suma, *el consentimiento del hombre puede privarle de la libertad que el derecho natural le concedió*”. Más adelante, entre las formas en virtud de las cuales

(23) “Como observaron Bártolo y Covarrubias, que cita a otros varios”, añade Suárez (libro II, cap. XX.8). Por supuesto, la tesis de que la esclavitud es de derecho de gentes, no de derecho natural, es romana: *cum iure naturali omnes libere nascerentur; servitus est constitutio iuris gentium*, en los conocidos pasajes de Ulpiano y Florentino (Dig. I, I,4 y I,V,4,2, respectivamente), entre otros.

(24) Hacia 1640 empezaron a circular las primeras copias manuscritas de *Elementos de Derecho Natural y Político*, no publicado hasta 1649-1650; utilizo la edición de F. Tönnies, de 1889, reeditada por M. M. Goldsmith, Londres, 1969. Las referencias corresponden a parte 1.<sup>a</sup>, cap. 17, y parte 2.<sup>a</sup>, capítulo 3; el párrafo en cursiva es del original.



una persona “puede tener un derecho de dominio sobre la otra”, se menciona la “oferta voluntaria de sujeción”.

Diez años después, Hobbes (25) insiste aún con mayor energía sobre la igualdad natural de todos los hombres: “la naturaleza ha hecho a los hombres tan iguales... que ninguno puede pretender para sí ningún beneficio que otro no pueda reclamar para él”. Quizá esto dé sentido al abandono en *Leviathan* de la idea de la servidumbre contractual, aunque ello no se exprese con la contundencia en Hobbes característica; en cualquier caso y bajo la rúbrica *No todos los derechos son alienables*, nos dice que el hombre en ningún caso puede abandonar ni transferir su derecho “a resistir a quienes le asalten por la fuerza para matarle ... [ni] ... para herirle, encadenarle o aprisionarle”; por ello, “un pacto de no defenderme frente a la fuerza con la fuerza es siempre nulo; porque, como he dicho, el hombre no puede transferir ni abandonar el derecho a evitar muerte, lesión o prisión”. Téngase en cuenta que en los *Elements* el esclavo aparece definido justamente como el ligado a su dueño “por las cadenas u otra forma violenta de custodia”, esto es, por el aprisionamiento, cuya posibilidad como acto voluntario se niega en *Leviathan*.

\* \* \*

A principios del siglo XVIII —al reflexionar sobre Hobbes y Filmer— Leibniz encuentra generalmente en vigor la concepción de que “según el derecho de gentes los esclavos son propiedad de sus amos”, y enfrentándose con este hecho razona que, aunque a efectos dialécticos se conceda que exista un derecho de esclavitud entre los hombres, conforme al cual “los cuerpos de los esclavos... están bajo la dominación de sus amos”, siempre habrá que reconocer que sobre este derecho prima otro superior, a saber: “el derecho de las almas racionales [en cuanto] que son natural e inalienablemente libres” y, por tanto, “de adquisición imposible” [por otro]; siendo esto así, “como puede decirse que el cuerpo de un hombre pertenece a su alma y [por tanto] no puede ser desposeído de él mientras viva”, tampoco el cuerpo puede ser objeto de propiedad ajena, y lo que se llama esclavitud es, a lo más, “una especie de usufructo”, con las limitaciones propias del usufructo, señaladamente que “debe ser ejercitado *salva re*”, lo que impide no ya la muerte del esclavo, sino su maltrato o desdicha.

Y aun admitiendo, también a efectos dialécticos y contra lo que acaba de exponer, “que contra la naturaleza un hombre esclavizado sea propiedad de otro”, este derecho estaría limitado por la equidad “que exige que un hombre trate a otro como él mismo quisiera ser tratado en circunstancias similares” y por la caridad “que impone esforzarse en procurar la felicidad de los demás” (26).

(25) *Leviathan* se publicó en 1651. Uso la edición de M. Oakeshott, Oxford, s. d.; las referencias son de parte 1.<sup>a</sup>, caps. XIII y XIV.

(26) *Meditación sobre el concepto ordinario de Justicia*, II. Su texto en G. MOLLAT, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens Ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1885; también, en traducción inglesa, en P. RILEY, *The Political*

Un derecho natural, se nos dice con titubeos por Leibniz, “o algo similar o próximo a éste”, de esclavitud, sólo puede pensarse “respecto de pueblos enteros [formados por hombres] que sean como ganado... (“nacidos idiotas e incapaces de toda educación”) ...supuesto que tales hombres existan” (27); la afirmación de que existirían efectivamente, quedaba reservada para Montesquieu, como se verá.

En suma, para Leibniz —salvo la concesión hipotética del último pasaje que de un modo oscuro parece admitir la existencia de “almas mortales” en cuerpos humanos, concesión a mundos inexplorados— la esclavitud no puede existir como forma de propiedad; sí como derecho real limitado en su contenido por consideraciones tanto jurídicas como éticas; no limitado en su duración, como no lo está el usufructo, aunque también afirme que en general es obligación del amo “promover la libertad del esclavo a través de la educación”, bien que añadiendo, “al menos en lo necesario para la felicidad del esclavo” (28).

\* \* \*

Unos diez años antes, Locke (29), con menos profundidad, había reflexionado sobre temas similares.

Por lo pronto se sitúan a un lado, allende la sociedad civil, de la que “no puede considerarse que forman parte”, “los esclavos ... cautivos hechos en guerra justa ... *por derecho natural* sujetos al derecho absoluto y al poder arbitrario de sus amos” (30), representando “un estado de guerra permanente entre conquistador y cautivo”. Lo sorprendente es que se presente como institución de derecho natural lo que de antiguo era de mero derecho de gentes.

Pero ya en el seno de la sociedad civil, la “libertad frente a un poder absoluto y arbitrario es tan necesaria y tan estrechamente unida a la preservación del hombre, que éste no puede desprenderse de ella”, como no puede disponer de su propia vida. Por eso “el

---

*Writings of Leibniz*, Cambridge Univ., 1972. Este ensayo de Leibniz se supone escrito hacia 1703.

(27) *Sobre el Derecho natural*; su texto está incluido entre los *Deutsche Schriften*, editado por G. E. Guhrauer en Berlín, 1838; también recogido por RILEY, en *loc. cit.*

(28) *Sobre el Derecho natural*, cit. Sigue la afirmación de la inmortalidad del alma y la admisión hipotética de cuerpos humanos con almas mortales.

(29) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de *Two Treatises of Civil Government*, publicado en 1690, anónimamente por cierto. Utilizo la edición T. I. Cook, Nueva York, 1947. Los pasajes sobre los que se va a discutir pertenecen a los caps. IV, *Of Slavery*, y VII, *Of Political or Civil Society*.

(30) Mías las cursivas; el anacronismo se halla en que la tesis aristotélica de la esclavitud de Derecho natural (*by the right of nature* es la expresión de Locke) había sido ya abandonada en Roma, según se dijo; aparte de que había sido ya mantenida antes de Aristóteles, que precisamente polemiza contra quienes creen “que la dominación es contraria a la naturaleza, ya que el esclavo y el libre lo son por convención y en nada difieren, naturalmente, y por ello [la esclavitud] tampoco es justa, puesto que es violenta” (*Política*, 1.3; 1255a).

hombre no puede ... ni por contrato ni unilateralmente (*by compact or his own consent*) esclavizarse a sí mismo respecto de otro”.

Sin embargo, también en la sociedad civil un hombre libre “puede hacerse a sí propio servidor de otro, vendiéndole por tiempo limitado los servicios que se compromete a prestar a cambio de los salarios que debe recibir” (*by selling..., for a certain time ... the service he undertakes to do ... in exchange for wages*), que es, incidentalmente, lo que Locke pensaba que ocurría entre los judíos “y otras naciones” en donde, efectivamente, los hombres se vendían a sí mismos; “es claro [que se vendían] sólo para trabajar, no como esclavos” —lo que probablemente es cierto respecto de los judíos si lo era también el dueño—, aunque respecto de estos tiempos viejos no se insista sobre que la “venta” podía ser de por vida.

Resumiendo, para Locke —dejando a un lado la esclavitud de guerra impuesta al vencido—, nadie puede entrar en servidumbre voluntariamente; puede arrendar sus servicios siempre que medie contraprestación, siempre que el arrendamiento se concierte por tiempo limitado, y siempre, como un siglo antes dijera Suárez, que del contrato derive “un poder limitado” por el objeto mismo del contrato, esto es, por la profesión del trabajador.

\* \* \*

De las largas y tediosas páginas que a mediados del siglo XVIII dedica Montesquieu (31) a la esclavitud, las siguientes ideas deben ser subrayadas a los efectos que aquí importan, dejando a un lado respecto del cuerpo de este ensayo el influjo que otras reflexiones de Montesquieu ejercieran sobre Hegel, señaladamente las relativas a la influencia del “espíritu de una nación” sobre el derecho de ésta (32).

(31) *El espíritu de las leyes* se publicó en 1747; Montesquieu venía trabajando sobre él desde 1731. Utilizó las *Oeuvres complètes*, editadas por D. Oster, París, 1964. Las referencias son del libro X, cap. X y libro XIII, capítulo XV.

(32) Se señala, por M. FRANKLIN (*On Hegel's Theory of Alienation and Its Historic Force*, en Tulane Univ., *Studies in Philosophy*, vol. IX, 1960), tras la afirmación casi peregrina de que era intención de Savigny “justificar la alienación feudal condenada por el Enciclopedismo”, cómo Stammler había visto en el *Volkgeist* “el alma del pueblo, una experiencia psíquica colectiva”, justificando así, como en general la escuela histórica, el alto valor normativo de la costumbre (de la costumbre feudal, añade Franklin). La crítica a Stammler, incidentalmente, precisamente en este punto, fue hecha hace tiempo por MAX WEBER (*Economía y Sociedad*, 2.ª, I, § 2, 2.ª, Méjico, 1964, tit. I, páginas 263-264; resume aquí Weber su recensión del *Wirtschaft und Recht*, publicado en 1907, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, bajo el título R. Stammler “*Veberwindung*” der materialistischen Geschichtsanfassung). La exploración filosófica del *Volkgeist* debe remontarse a Hegel, que la toma como común en la cultura de su época y en cuya filosofía de la historia y del derecho —cuando menos en su primera formulación—, al tratar de fijar su propia concepción de un Derecho natural “orgánico” frente al igualitario y universal de la Ilustración, depurado por Kant y por Fichte, es tema esencial: a Hegel cuando menos, por cuanto éste hereda parte de su problemática de Herder, de Rousseau y, desde luego, de Montesquieu (para la influencia de éste sobre Hegel, especialmente so-

En primer lugar, su negativa terminante en cuanto a la esclavitud contractual: "no es cierto que un hombre libre pueda venderse", ante todo por que "la libertad de cada ciudadano es una parte de la

bre *La constitución alemana*, ver la *Introducción* a la edición española de ésta, de D. Negro Pavón, Madrid, 1972); la misma expresión alemana *Volkgeist* probablemente procede de las traducciones de *L'esprit des Lois*, en donde Montesquieu habla de *l'esprit général d'une nation* y de *l'esprit de la nation* (XIX, 5; *Oeuvres*, París, 1964, págs. 641-642; así lo creyó Messineo; confróntese T. M. KNOX, *Hegel's Philosophy of Right*, Londres, 1969, páginas 374-375; también J. B. SUTER, *Burke, Hegel and the French Revolution*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge Univ., 1971, página 60). Ver, asimismo, J. PARIENTE, *El racionalismo aplicado de Rousseau*, en *Presencia de Rousseau*, Buenos Aires, 1972, especialmente págs. 178 y 185, en cuanto a la influencia de Montesquieu sobre Rousseau en este punto. *Volkgeist*, por cierto, es expresión que aparece en Hegel desde sus primeros escritos (I. MUÑOZ TRIGUERO, *El concepto de "espíritu" en los escritos juveniles de Hegel*, en *En torno a Hegel*, Univ. de Granada, 1974, páginas 219-220), lo que también se atribuye a la influencia de Montesquieu (ver el excesivo G. PLANTY-BONJOUR, *L'esprit général d'une nation selon Montesquieu et le "Volkgeist" hégélien*, en J. D'HONDT, *Hegel et le siècle des Lumières*, París, 1974).

Por otro lado, Hegel nunca vio, como la escuela histórica, en el "espíritu del pueblo" una especie de germen originario, aunque sí "un principio implícito, y que opera bajo la forma de una oscura tendencia, para explicitarse más tarde y tender a hacerse objetivo", producto de múltiples factores, básicamente espirituales, de ahí su nombre, no geográficos; de ahí que se haya podido decir que la influencia que sobre él ejerció Montesquieu en este punto, "aunque bastante profunda, es... exclusivamente metodológica" (G. LUKÁCS, *El joven Hegel*, Barcelona, 1970, III, 4, pág. 368), y de ahí sus discrepancias con, o en lo que consiste, su "modernización" de Montesquieu (NEGRO PAVÓN, *loc. cit.*, pág. XLIV), y la nueva adición hecha a la "operación de resta" (*moeurs — raison = Volkgeist*) perpretada por la escuela histórica de que hablaba ORTEGA (*Dilthey y la idea de la vida*, en *Kant, Hegel y Dilthey*, 4.ª ed., Madrid, 1972, pág. 154); de ahí, en suma, que en los pasajes cruciales de *La razón en la historia* (II, 3, trad. Madrid, 1972, págs. 146 y 154-156) el espíritu del pueblo sea "una comunidad espiritual", una "simbiosis" del Estado y de los individuos, algo que "constituye su propiedad, por la que a la vez son poseídos", "la conciencia que el pueblo posee de su verdad y de su ser", su religión, "sus leyes, su ética, el estado de su ciencia y de su arte...", sus destinos"; también "las capacidades técnicas y la industria por las que satisface sus necesidades", todo lo que no es "natural", en suma.

En el tender el *Volkgeist* a "devenir objetivo" reside la posibilidad de la codificación de su derecho, de forma que para Hegel "uno de los mayores insultos que pueden proferirse a una nación" es negarla (*Filosofía del Derecho*, § 211); lo que hace que Hegel, como los más de sus contemporáneos (confróntese F. DE CASTRO Y BRAVO, *Derecho civil de España*, t. I, 2.ª edición, Madrid, 1949, págs. 184-185), encuentre casi incomprensible la oposición a la misma de Savigny (frente a Thibaut, ésta fue una de las grandes polémicas del historicismo, como es sabido; sobre las discrepancias y las analogías "entre el pensamiento de la Escuela histórica y el de Hegel", ver, bajo esta rúbrica, págs. 447-448, de L. RECASÉNS SICHES, *Tratado general de Filosofía del Derecho*, Méjico, 1970, que *rationae materiae* puede completarse con la lectura de H. JAEGER, *Savigny et Marx*, en *Archives de philosophie du droit*, volumen 12, 1967). No obstante, es cierto que Hegel tendió a ver en lo histórico lo necesario y a justificarlo por su mera existencia (ver, sobre estos temas, J. HYPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*, ed. París, 1968, págs. 19 y sigs.; H. P. ADAMS, *Karl Marx in His Early Writings*, ed. Londres, 1965, págs. 59-60; la cita de *La razón en la*

libertad pública” y, por ello mismo, está fuera de los poderes dispositivos de aquél, y, además, por que el tal contrato no implicaría reciprocidad alguna, puesto que “el amo no daría nada y el esclavo

*historia*, II, I, ed., cit., pág. 88; también en *Introducción a la Filosofía de la Historia*, en *Hegel, extraits*, París, 1967, de J. D'HONDT; B. BOURGEOIS, *La pensée politique de Hegel*, París, 1969, págs. 35-36; sobre la codificación, *Filosofía del Derecho*, ads., 132, 134 y 136 a §§ 211, 214 y 216, y *Enciclopedia*, § 529, ed. cit., vol. III, pág. 229), siendo éste un rasgo de la escuela histórica que irritaba profundamente al Marx juvenil por lo que tenía, a su juicio, de positivismo velado por la “adoración de las reliquias históricas” (artículo en el *Rheinische Zeitung* de 9 de agosto de 1842, con ocasión del nombramiento de Savigny como Ministro de Justicia, aunque no es éste, sino Hugo, el blanco de las iras de Marx; el texto de artículo en la edición Stuttgart, 1962, de los *Frühe Schriften*, págs. 198 y sigs.; la cita de pág. 199; un pasaje del mismo tenor en la *Introducción a la Filosofía del Derecho de Hegel*, en *Frühschriften*, ed. 1971, págs. 209-210).

Tampoco participó Hegel —aparte de que tampoco sentía admiración por Hugo (su *Historia del Derecho Romano* se pierde “en lo esencial y en las apariencias”, dice en *La razón de la Historia*, ed. cit., pág. 36)—, en general, del exceso de la escuela de hacer del Derecho, “lo que cada comunidad exhala en su desarrollo histórico”, lo cual puede ser Sociología, pero “por sí solo no goza de ninguna significación jurídica y, para dar cuenta de él[lo] el Derecho es inútil y hasta incomprendible” (J. GUASP, *Derecho*, Madrid, 1971, pág. 404); cuando menos en la *Filosofía del Derecho*, tras de convenir con Montesquieu en que “la legislación, ni en general ni en sus preceptos particulares, debe ser contemplada como algo aislado y abstracto... sino en conexión con los demás factores que constituyen el carácter de una nación y de una era”, añade Hegel que, sin embargo, no se debe incurrir en la exageración de “estirar la explicación histórica para convertirla en justificación absolutamente válida ... [pues] ... se pueden mostrar normas enteramente fundadas en, y completamente conformes con las circunstancias que son por completo erróneas e irracionales en su carácter esencial” (siguen a continuación dos ejemplos de Derecho romano que enseñan cómo Hegel tuvo el prejuicio antirromanista que se apunta en la escuela histórica y que se exacerba en Maitland “... el derecho de una gente insociable”; *Introducción* a su traducción parcial de la monumental obra de GIERKE, con el título *Political Theories of the Middle Age*, ed. Bostón, 1958), y se acaba diciendo que estos matices “son muy importantes y obvios y deben siempre ser tenidos en cuenta” (*Filosofía del Derecho*, § 3, ed. cit., págs. 41-42), aunque en general “el derecho sólo surge porque es útil para las necesidades de los hombres” (ad. 131 a § 209; cfr. GUASP, “Derecho no es sino lo que los hombres tienen que hacer necesariamente por el hecho estricto de vivir en sociedad”, *loc. cit.*, pág. 62), pasaje que, por cierto, se subraya por Marx en su crítica a Stirner (*Ideología alemana*, III.2.5.A.I, trad. española, Barcelona, 1972, pág. 373). Adorno se refiere con oportunidad a estos pasajes para subrayar cómo Hegel optó en la *Filosofía del Derecho* “por la tradicional separación de lo histórico y lo sistemático” y cómo, en general, mantuvo “la irreductibilidad conceptual del concepto histórico” (*Skoteinos, o cómo habría de leerse* [a Hegel], en *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid, 1969, páginas 162-163). En cualquier caso parece como si el entusiasmo de Hegel por el “espíritu de un pueblo” se fuera debilitando respecto del que muestra en sus obras primeras (“este espíritu de un pueblo existe de una manera absoluta, es la consecuencia de todos, el espíritu que todos contemplan”; *Realphilosophie I*, I.a, ed. G. Planty-Bonjour, 1969, pág. 66), quizá consciente del equívoco —patente, según se vio, en su tratamiento de las corporaciones— del *Volkgeist* como “peculiaridad histórico-nacional constitutiva de una tradición” y como “estructura social que se desea mantener inmutable en razón de intereses de grupo” (J. M. JOVER, *Situación social y poder político en la España de Isabel II*, en *Historia Social de España*, siglo XIX, Madrid, 1972,.

no recibiría nada" o, positivada la meditación, aquél recibiría todo y éste daría también todo.

En segundo término la negativa, asimismo, de que la esclavitud

pág. 254). Pero la noción —una de las nociones— misma de espíritu como "vínculo comunitario" no fue nunca abandonada por Hegel y con razón se tiene por una de sus ideas más fecundas (I. MUÑOZ TRIGUERO, *El concepto...*, cit., págs. 253-255). Probablemente la encarnación en un pueblo del espíritu objetivo era noción que Hegel no podía abandonar so pena de que le desapareciera el propio pueblo como sujeto historiable y con él su concepción de la Historia misma y de la vida histórica como algo distinto y que está por encima de los individuos (X. ZUBIRI, *El problema del hombre*, curso dictado en 1953-1954, según mis notas; también según éstas, es cierto que en la Historia pasan los individuos y quedan los sucesos, pero además de estos, cuando los hombres "pasan", quedan otros hombres y no un sujeto abstracto de la historia; *temáticamente: si no quedarán individuos, hombres, no podría haber Historia*), lo que no es obstáculo para que en momentos determinados los pueblos y su espíritu aparezcan como algo finito y limitado que se subsume en un espíritu universal (este es el tránsito del *Volkgeist* al *Geist der Welt* que se enuncia en el esplendoroso § 340 de *Filosofía del Derecho*).

El antirromanismo de Hegel, ya aludido, grotesco en ocasiones, una especie de fobia similar a la que le inspiraba Newton (ver *Enciclopedia*, §§ 266, 270, 276, 280, 320), impregna toda la *Filosofía del Derecho*; al pasaje citado pueden añadirse los de § 3 ("El Derecho romano, en cuando a la familia, la esclavitud, etc., deja de satisfacer las exigencias más modestas de la razón"); § 40 ("la perversión y falta de pensamiento especulativo de la clasificación de los derechos en *ius in personam* y *ius ad rem*, que está en la raíz del Derecho romano..."); § 43 ("injustificable y anti-éticas" las reglas de Derecho romano sobre potestades del *pater familias* sobre los hijos); § 62 (crítica violenta del pasaje de las *Instituciones* de Justiniano —libro II, tit. IV, principio— que define el usufructo); § 79 ("la distinción de Derecho romano entre *pactum* y *contractus* es falsa"); § 175 (su tendencia hacia el "legismo formal"), y § 180 ("duro y unético" en su regulación de las potestades del *pater* para *disponer* su sucesión *mortis causa*), etc.

Posiblemente este antirromanismo de Hegel está en conexión con su "germanismo" que aparece infantilmente al final de la *Filosofía del Derecho* (§ 358: "la reconciliación de la verdad objetiva y de la libertad como libertad y verdad en la autoconciencia y en la subjetividad, una reconciliación ... confiada a los pueblos germánicos") y con reiteración en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*; la fuente inspiradora o la influencia puede ser también de Montesquieu, cuyo germanismo, como se verá, está impregnado de un racismo "franco", y blanco en general, desagradable (ver, por ejemplo, *L'esprit des lois*, VI.18, X.3, XIV.2.3 y 14, XV, XVII.6, etc., *Oeuvres*, cit., páginas 563, 580, 614-615, 620, 632), al que se opondría el "galicismo" de Sieyès (las "supersticiones góticas", las instituciones "góticas y ridículas", *Qu'est-ce que le Tiers état?*, IV § VI y VI, ed. R. Zapperi, Ginebra, 1970, págs. 167 y 172) y de Saint-Simon, aunque este último por su parte fuera un defensor convencido de los europeos, los "hijos de Abel" (ver *Un rêve* y la fantasía histórica del *Catecismo de los industriales*, ambos en D. DESANTI, *Les socialistes de l'utopie*, París, 1970, págs. 81 y 85) y al que Hegel se aproxima en ocasiones —más en la *Filosofía de la Historia* que en la *del Derecho*— en sus llamativos ataques a Roma, tras el tratamiento elegíaco de Grecia (ver G. HEIMAN, *The Sources and Significance of Hegel's Corporate Doctrine*, en Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit., y ver, quizá, con algún cuidado porque este trabajo es tendencioso en este mismo respecto, a mi juicio); cuando menos quienes han estudiado este tema en Hegel se han creído en el caso de defender contra la imputación de racismo la forma como "arrogantemente asume la superioridad" del *germanisch* o europeo nórdico (W. H. WALSH, *Principle and Prejudice in Hegel's Philosophy of History*, en

—ni siquiera respecto de pueblos de religión o raza distinta— esté fundada en el Derecho natural: “como todos los hombres nacen iguales, es necesario decir que la esclavitud es contra natura”; tampoco en el Derecho de gentes, salvo “en la medida que sea necesaria para la conservación de la conquista” del pueblo dominado por el dominador; aunque en sí misma “la servidumbre no es jamás el objeto de la conquista..., puede ser medio necesario para conservarla”.

Ultimamente todos estos razonamientos píos ceden cuando se trata de explicar, “de sostener, el derecho que *nosotros* [los franceses, parece por el contexto] tenemos de esclavizar a los negros”, porque entonces se nos dice portentosamente que “se trata de quienes son negros de la cabeza a los pies”, de quienes “carecen de sentido común”, como lo prueba “que prefieran un collar de vidrios a uno de oro”. De donde se deduce que “es imposible suponer que tales gentes sean hombres”: “es inconcebible que Dios, que es un ser tan sabio, haya puesto un alma, sobre todo un alma buena, en un cuerpo negro del todo”. Ante razonamientos tan convincentes se comprende que sólo “sean *petits esprits* quienes exageren la injusticia que se comete con los africanos”.

En suma, el Derecho natural y el de gentes prohíbe esclavizar a los hombres, pero diciendo que los esclavizados no son hombres —aparte de que, de otra forma, “el azúcar costaría muy cara”— quedan tranquilos “el espíritu y el corazón”.

Estos últimos pasajes de Montesquieu son de carácter tan retrógrado —aun situados en su época y en su contexto, este último el del libro XV del *Espíritu* de las leyes sobre como las relativas “a la esclavitud civil están en relación con el clima”, poco favorable para los países cálidos (33)— que cabe pensar que están escritos irónicamente, en cuyo caso serían, en su crudeza misma, un ataque frontal al esclavismo y a las ideas y prejuicios ridículos que en Francia se alegaban en su defensa (34), y se distinguirían de los en que la preferencia de Montesquieu por lo germánico o por lo franco es evidente y simplóna (35), como por cierto se recreó en subrayar Sieyes (36).

\* \* \*

Z. A. PELCZYNSKI, *Hegel's...*, cit., págs. 192 y sigs.; la defensa no es convincente o, quizá, le falta convicción), la misma que con más suavidad aparece en Dilthey (“este espíritu germánico producirá así una nueva sociedad...”, etc., *Teoría de las concepciones del mundo*, ed. J. Marías, Madrid, 1974, página 97). Ver también, para la defensa, W. KAUFMANN, *The Hegel Myth and Its Method*, en A. MacIntyre, ed., *Hegel. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1972, págs. 57-60, y una crítica acerba de la tesis contraria en el superficial K. POPPER, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, 1945.

(33) Libro XV, cap. 7, especialmente.

(34) Mis colegas profesores Díez del Corral y Truyol Serra, con quien he comentado estos pasajes, afirman, desde luego, que son irónicos. A su autoridad me acojo, por supuesto.

(35) Libro VI, cap. 18; libro X, cap. 3; libro XIV, caps. 2 y 15 (este último dedicado a los japoneses); por supuesto, el propio libro XV. Los visigodos quedan aparte de la alabanza (libro XXVIII, cap. 1), sin duda por haber emigrado a un país cálido (libro XIV, cap. 14).

(36) *Qu'est-ce que le Tiers état?*, IV, §§ VI y VII, VI, ed. R. Zapperi, Ginebra, 1970.

En fechas cada vez más próximas a Hegel, y en este caso con probable influencia sobre él en el tema concreto que se está examinando, se encuentra la reflexión de Rousseau (37).

Por lo pronto, en cuanto al origen de la esclavitud, criticando a Grocio y a Hobbes, y lo que llamaba “su manera constante de razonar estableciendo el derecho por los hechos”, niega terminantemente que todos los hombres no sean naturalmente iguales y que “unos nazcan para la esclavitud y otros para la dominación”. Irónicamente: “Aristóteles tenía razón... todo hombre nacido en esclavitud nace para ser esclavo, nada hay más cierto”, pero “si hay esclavos por naturaleza es porque hubo esclavos contra la naturaleza. La fuerza hizo los primeros esclavos...”.

Pero tampoco es o deriva la esclavitud del Derecho de gentes ni se puede fundar en la guerra; la esclavitud derivada de la guerra no es sino la continuación de ésta; “el estado de guerra subsiste entre ellos”, amo y esclavo, conquistador y vencido; aunque haya mediado un supuesto pacto de paz, este pacto no es tal, porque “lejos de destruir el estado de guerra, implica su continuidad”.

Ya en el ámbito de lo que Locke hubiera llamado “sociedad civil”, un hombre ni puede venderse a otro ni darse a otro gratuitamente; lo segundo es “algo absurdo e inconcebible..., un acto ilegítimo y nulo por lo mismo que sólo es pensable de un loco”; lo primero —“estipular para una parte una autoridad absoluta, para la otra una obediencia sin limitación”—, “es un contrato vano y contradictorio”, porque; resonando los ecos de Locke, “¿no implica la nulidad del acto ... que no se obligue a nada quien tiene derecho a exigir todo?”. Aparte de que el supuesto pacto supondría “renunciar a la libertad, esto es, a la condición de hombre”, renuncia “incompatible con la naturaleza” de éste.

Las ideas básicas del *Contrato social* en cuanto a estos puntos habían sido ya expuestas con anterioridad por Rousseau (38). En un pasaje especialmente interesante, nos dice que Pufendorf había mantenido que lo mismo que el hombre puede transferir sus bienes a otro por contrato, puede también despojarse de su libertad; “un razonamiento pésimo éste”, replica Rousseau; en primer lugar, porque “el bien que enajeno deviene así para mí algo que me es ajeno y cuyo abuso me es indiferente”, lo que no reza respecto de mi libertad, “de la que me importa que no se abuse en absoluto”; y, en segundo término, porque “siendo el derecho de propiedad fruto de convención e institución humanas, todo hombre puede disponer a su gusto de lo que posee, pero no es el mismo respecto de los dones

(37) El *Contrato Social* se publicó en 1762, aunque el manuscrito se había enviado por Rousseau al editor en 1761; los pasajes que se van a citar son del libro I, caps. II, *Des premières sociétés*, y IV, *De l'esclavage*; uso la edición B. de Jouvenel, Ginebra, 1947.

(38) *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, escrito por Rousseau en 1754; el pasaje que se va a comentar se halla en la parte 2.<sup>a</sup> del *Discurso*. Uso la edición J. Roger, París, 1971, página 225.



esenciales de la naturaleza, como la vida o la libertad”; de estos es “más que dudoso que tenga el hombre derecho a despojarse”, pues el despojo “destruye lo que [el hombre] es en sí”.

En definitiva, y resumiendo aquí con los propios textos de Rousseau, “el derecho de esclavitud es nulo no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significa nada. Estas palabras *esclavitud* y *derecho* son contradictorias, se excluyen mutuamente” (39).

\* \* \*

Por concluir con un contemporáneo de Hegel, Bentham (40), sin claridad excesiva y con el “estilo abominable” (41) que caracteriza sus escritos, se refirió a la “infinidad de modificaciones” de la condición de servidumbre, que además “puede estar infinitamente diversificada en los distintos países”. Pero los extremos de esta gama tan varia se hallan, de un lado, en una situación en la que los poderes del amo son *ilimitados*, en cuyo caso de quien está sometido a los mismos se dice que “su condición es de... *esclavitud* pura”; de otro, en una que suponga tantas limitaciones de las facultades del dueño —incluso éste puede estar obligado a pagar, y el servidor puede, por tanto, tener derecho a “recibir *salarios* u otros emolumentos”— que “la entrada en tal situación, y la continuación en ella, hayan podido ser el resultado de su [del trabajador] propia elección”.

Sujeción forzosa e ilimitada (esclavitud) y sujeción voluntaria y limitada (contrato) se contraponen, bien que dentro de un continuo cuyos grados son reflejo de la condición de las personas. Quiero decir que en el fondo Bentham sigue pensando que siempre hay una cierta degradación personal o algo que a la persona misma afecta en el hecho de trabajar para otro (42).

\* \* \*

---

(39) *Contrato social*, párrafo final del cap. IV, libro I; en el original las cursivas.

(40) *La introducción a los principios de moral y legislación* se publicó en 1789, aunque Bentham había concluido el manuscrito unos diez años antes. Bentham murió, un año después que Hegel, en 1832, pero había nacido en 1748 (Hegel en 1770). De los *Principles*, uso la ed. Nueva York, 1961. Las referencias son del cap. XVI, 3, apartados XLII-XLIII. Las cursivas son de Bentham.

(41) Este juicio estilístico, unido al de que “sus razonamientos eran en ocasiones casi ininteligibles”, es de BOWDITCH y C. RAMSLAND, *Voices of the Industrial Revolution*, Ann Arbor, 1961, pág. 33.

(42) Consecuencia de ello es la inclusión del contrato de trabajo en el derecho de las personas, no en el de los contratos; en Blackstone aparece dentro de aquél, en el libro I, como una “relación doméstica”, aunque se haga la indicación de que “la esclavitud pura y simple no subsiste en Inglaterra” (*Commentaries*, ed. J. W. Ehrlich, Nueva York, 1959, pág. 70). Aun en el siglo XIX, el del empresario a los servicios del trabajador es un derecho ejercitable *erga omnes*, esto es, un derecho real (ver P. SELZNICK, *Law, Society and Industrial Justice*, Nueva York, 1969, págs. 122 y sigs.). El Derecho del trabajo o, mejor dicho, el Derecho del contrato de trabajo se siguió llamando en Inglaterra *Law of Master and Servant* hasta la *Employers and Workmen Act* de 1875, y la denominación perduró en la práctica y en los

En Hegel, en la *Filosofía del Derecho* (43), hay una distinción clara y terminante tanto en el concepto como en la terminología entre el arrendamiento de servicios como figura contractual y las relaciones de servidumbre como figuras no contractuales. En efecto, Hegel califica como:

*Veräußerung* la cesión a otro de los propios servicios mediante contrato, y en la forma estricta en que concibe esta institución contractual como “enajenación limitada en el tiempo o de otra forma” (44).

Y en cambio habla de:

*Entäußerung* cuando reflexiona sobre, y niega la posibilidad de que “yo enajene la totalidad de mi tiempo, cristalizado en mi trabajo, y todo lo que produzco” (45), usando de la misma expresión de que se sirve para significar la enajenación de las cosas por su propietario (46).

Veamos, pues, cuáles son las consecuencias de esta distinción —insisto, conceptual y terminológica— (47) tan precisa.

libros (y perdura hoy excepcionalmente; por ejemplo, F. R. BATT *Law of Master and servant*, 5.<sup>a</sup> ed., Londres, 1967; P. S. ATIYAH, *Introduction to the Law of Contract*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, 1971, págs. 146, 164, 232, 256, etcétera) hasta mucho después, aunque tendiendo a ser sustituida por la *Industrial Law* (por ejemplo, H. SAMUELS, 7.<sup>a</sup> ed., Londres, 1967; J. L. GAYLER y R. L. PURVIS, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, 1972) y aún a regañadientes por la de *Labour Law* (por ejemplo, CH. DRAKE, Londres, 1969); todavía se dice que *master* y *servant* “son expresiones frecuentemente usadas por los abogados” —y se añade, por vía de explicación, que las mismas derivan de épocas en que la relación de trabajo “poseía algunos de los rasgos del feudalismo” (?)— (J. L. GAYLER y R. L. PURVIS, *Industrial Law*, 2.<sup>a</sup> ed., Londres, 1972, pág. 21).

(43) Para la *Filosofía del Derecho* utilizo la ed. Hoffmeister de 1955 (reimpresión, Hamburgo, 1967) de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En espera de la ansiada versión al español de Truyol, puede usarse en nuestro idioma la de A. Mendoza, 5.<sup>a</sup> ed., Buenos Aires, 1968, hecha desde la italiana de F. Messineo, Bari, 1913; es excelente la versión inglesa de T. M. Knox, Oxford Univ., 1952 y 1969, hecha sobre las alemanas de Gans y Lasson.

Para el texto que cito como *Propedéutica* uso el vol. 4, *Nürnberger und Heidelberger Schriften, 1808-1817*, de los *Werke*, Francfort, 1970. Las referencia son normalmente de I (*Texte zur Philosophischen Propädeutik*) y 8 (*Rechts-, Pflichten- und Religionslehre*)

Para la *Enciclopedia*, la traducción de E. OVEJERO MAURY, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 3 vols., Madrid, 1918.

Para la que acostumbra a citarse como *Realphilosophie II*, manuscrito 1805-1806, utilizo la ed. Hoffmeister, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo, 1969.

(44) *Filosofía del Derecho*, § 80 (B,3).

(45) *Filosofía del Derecho*, §§ 66 y 67.

(46) *Filosofía del Derecho*, § 65. *Entäußerung des Eigentums*, transmisión de titularidad o enajenación de propiedad (“venta”, en la ed. en español, página 86) es la rúbrica de 1.<sup>a</sup>, I, c, que precede al § 65; la misma terminología en §§ 73, 75 y 76, por ejemplo.

(47) La distinción terminológica es de gran importancia, especialmente por la enorme carga de sentido que Hegel encierra dentro de *Entäußerung*, en la *Filosofía del Derecho* y doquiera en su obra, señaladamente en *Fenomenología del Espíritu*, especialmente cuando la conecta con, o la convierte en sinónimo de *Entfremdung*. He examinado estos temas con alguna exten-

“Yo puedo enajenar mi propiedad”, las cosas que por su naturaleza me son externas, pero que están bajo mi dominio, integrando mi patrimonio, y realmente en esta potestad de enajenar, que incluye el puro y simple abandono de la cosa como *res nullius*, exteriorizo y manifiesto mi voluntad de dominación, o demuestro el sometimiento de la cosa a mi voluntad en que la propiedad consiste; en cuanto que mi querer está en la cosa de que soy dueño, “solamente yo mismo puedo sacarlo... y la cosa sólo por mi querer puede pasar a otro” (48).

En cambio, “aquellos bienes... que constituyen mi propia personalidad y la esencia de mi autoconciencia, son inalienables, y mi derecho a ellos es imprescriptible”; estos bienes comprenden, además de mi “personalidad en cuanto tal, mi vida ética y mi religión”, comprenden, digo, “mi libertad”; esta es, pues, inalienable por esencia. La posibilidad de enajenación, insiste Hegel, de retirada de mi voluntad de dominación para dar paso a la de otro, “es posible sólo en el caso de que la cosa sea externa ... [a mí] ... por naturaleza”, no respecto de aquello otro “que sólo existe en esencia *qua* mío y no como algo externo” (49).

Una hipotética enajenación de mi libertad no sería tal en sentido jurídico, porque constituiría un acto de disposición sobre lo que es indisponible para mí y para todos. Y un ejemplo típico de este acto nulo de alienación sería, repitiendo la cita, aquel por virtud del cual pretendiera “enajenar la totalidad de mi tiempo, cristalizado en mi trabajo, y todo lo que produzco”, porque entonces, insiste Hegel, estaría “convirtiendo en propiedad de otro la sustancia de mi ser, mi actualidad y mi actividad general, mi personalidad” (50), y éste es un contrato imposible, por versar sobre algo que está fuera de mi capacidad de disponer.

Claro es, razona Hegel en otros lugares, que la esclavitud ha existido y con ella la posibilidad de cesión a otro de mi libertad o de la totalidad de mi tiempo cristalizado en el trabajo, pero esto ha ocurrido para el hombre en los momentos “de transición del estado de naturaleza a una condición genuinamente ética” (51), en cuyo reino nos encontramos ya y al que repugna cualquier tipo de pacto “sobre la totalidad de mi persona” (52). Hoy “la absoluta inadaptación del hombre a la esclavitud no debe ser ya aprehendida como un simple ‘debe ser’ ... [sino que está superada] ... la tesis falsa

---

sión en mi *Alienación. Historia de una palabra*, Madrid, 1974; sobre estas expresiones en general, en alemán y en sus traducciones al español, francés e inglés, cap. I, págs. 13 y sigs.; sobre su uso por Hegel, cap. II, págs. 21 y siguientes.

(48) *Enciclopedia*, § 492.

(49) *Filosofía del Derecho*, §§ 65 y 66; para el concepto de propiedad, y su diferencia de la posesión, §§ 49-51; sobre las formas de exteriorización de la propiedad, § 53.

(50) *Filosofía del Derecho*, § 67.

(51) *Filosofía del Derecho*, ad. 36 a § 57.

(52) *Realphilosophie*, II, B.II.b.

de que el hombre es una [simple] entidad natural y por esta razón capaz de ser esclavizado" (53).

En una versión anterior de estas mismas ideas —demostrando aquí la continuidad y coherencia características del pensamiento de Hegel— “puedo enajenar mi propiedad, trasmitiéndola a otro por acto de mi voluntad libre”, pero “son inalienables aquellos bienes... que constituyen mi persona o que forman parte de mi sustancia”; semejante alienación o enajenación, “sería nula ... [porque] ... no siendo la personalidad algo que me sea externo, en la medida en que la ceda la convierto en una cosa” (54). Y si lo hiciera, si me enajenara a otro, negaríamos el otro y yo la esencia misma del Derecho, porque el principio sustancial de éste es justamente que “cada uno debe ser tratado por otro como persona” (55) o, volviendo a la *Filosofía del Derecho*, iríamos contra el “imperativo jurídico: «sé persona y respeta a los demás como personas»” (56).

De nuevo tampoco se ignora aquí la existencia de normas que consienten la esclavitud, pero las tales “contradican la razón y el derecho en cuanto tal” (57). Pensando, sin duda, en Leibniz: el razonamiento de que la esclavitud sujeta sólo el cuerpo o de que sólo éste está enajenado en las relaciones de servidumbre, debe ser rechazado, porque aun siendo cierto que “el cuerpo es algo exterior”, también lo es que “en mi cuerpo está mi autosenntimiento inmediato de mí mismo” y, por ello, su sujeción o esclavitud “viola mi personalidad”(58) y, de nuevo, la esencia del Derecho que consiste en que yo, como todo hombre, sea tratado como persona. Violar el derecho a la postre no es sino esto: “no respetar al hombre en cuanto persona o asaltar la esfera de su libertad” (59).

\* \* \*

Aunque, se insiste, no puedo “enajenar la totalidad de mi tiempo, cristalizado en mi trabajo y todo lo que produzco”, sin embargo, igual que puedo enajenar a otro “productos determinados de mis facultades físicas y mentales”, esto es, bienes de mi propiedad por mí producidos, puedo también “cederle el uso de mis habilidades por un período de tiempo limitado”, porque “con la limitación misma, mis habilidades se ponen en relación externa con la totalidad y universalidad de mi ser” (60).

De la misma forma que respecto de la propiedad la distinción entre uso y sustancia de una cosa no surge sino a través de la limi-

---

(53) *Filosofía del Derecho*, § 57.

(54) *Propedéutica*, I.8.1.º, §§ 12-13.

(55) *Propedéutica*, I.8.1.º, § 4.

(56) *Filosofía del Derecho*, § 36.

(57) *Propedéutica*, I.8.1.º, § 5.

(58) *Propedéutica*, I.8.1.º, § 19.

(59) *Propedéutica*, I.1.3.º, § 182.

(60) *Filosofía del Derecho*, § 67.

tación del uso (61), aquí también “el uso de mis poderes difiere de mis poderes y, por consiguiente, de mí mismo”, pero esto “sólo en tanto en cuanto [el uso] se restrinja cuantitativamente” (62).

Porque este tipo de enajenación es posible, puede aparecer como figura contractual el arrendamiento de servicios o contrato de trabajo; contrato “de salario” (*Lohnvertrag*) lo llama Hegel, insertando a continuación entre paréntesis la denominación romana, *locatio operae* (63). Este se define como “la enajenación de mi capacidad productiva o mis servicios en la medida en que son enajenables”, esto es, en la medida en que la enajenación “se restringe en el tiempo o de otra forma” (64). En cuanto a la limitación en el tiempo no hay necesidad de insistir más, puesto que éste es para Hegel el punto crucial de la distinción entre arrendamiento de servicios y relación de servidumbre; en cuanto a la limitación “de otra forma”, posiblemente viene al recuerdo de Hegel la que con gran precisión había expuesto en la *Propedéutica*, como se verá en seguida, según la cual la cesión ha de ser limitada en el sentido de que no comprenda “toda la actividad” del cesionario; por lo demás, al explayar el sentido del crucial parágrafo 67 (“puedo enajenar el uso de mis facultades por tiempo limitado..., pero no la totalidad de mi tiempo...”, etcétera) de la *Filosofía del Derecho*, dijo Hegel que lo que en él se exponía era la distinción entre un esclavo y un trabajador moderno; quizá el esclavo ateniense tuviera ocupación más llevadera, pero con todo, “era un esclavo porque tenía enajenada a su amo la totalidad de su actividad” (65).

Del contrato que acaba de ser definido, como contrato que es, no deriva derecho alguno sobre la persona del trabajador; “considerado objetivamente, el derecho que surge de un contrato no es nunca un derecho sobre una persona, sino sólo un derecho sobre algo externo a la persona, o sobre algo que puede enajenar” (66), calidad que ya se ha predicado respecto de los servicios limitados en el tiempo. El pasaje, por cierto, va precedido de una crítica terminológica respecto de los que Kant llamaba *jura personalia*, de los derechos emergidos de un contrato en virtud del cual me obligo a dar o hacer algo: “pero un derecho de este tipo no puede por esta razón llamarse ‘personal’, porque los derechos, cualesquiera que sean, en todo caso son de las personas”, esto es, todos los derechos son personales.

(61) *Filosofía del Derecho*, §§ 60-61.

(62) *Filosofía del Derecho*, § 67.

(63) *Filosofía del Derecho*, § 80; como modalidad de los “contratos de cambio”, dentro de la clasificación general de los contratos que se contiene en este parágrafo. Cuando los servicios prestados no se pueden medir en dinero, “se habla de honorarios, no de salarios”, precisa Hegel. La matización que separaría tan claramente *operarum* de *operis* dentro de las locaciones de servicios no se formula; Hegel está en realidad hablando aquí de la *locatio operarum*.

(64) *Filosofía del Derecho*, § 80.

(65) Ad. 44 a § 67; en la ed. de Gans, que tomo de la de Knox.

(66) *Filosofía del Derecho*, § 40.

Retrocediendo también aquí a la versión anterior de todas estas ideas en Hegel —y quizá aquí aquéllas estén expresadas con precisión y rigor mayores, o con expresiones más felices y breves— yo “puedo enajenar *el uso* determinado de mis facultades espirituales y corporales”, puedo enajenar “solamente un uso *limitado*” (67).

La limitación es ahora doble: no puedo enajenar aquellas facultades “ni en su *totalidad* ni *indefinidamente*”; sólo con estas limitaciones es posible distinguir entre mis facultades mismas inalienables, y su uso alienable. “El uso *ilimitado* [en el tiempo] o en su total extensión [de una facultad] no se distingue de la facultad misma” (68), ni por consiguiente del sujeto mismo. Una pretendida enajenación que violara este doble condicionamiento “sería inválida y nula”, porque reduciría al enajenante “al estado de cosa”, a algo externo, y justamente esto, “considerar la personalidad como algo externo” es lo imposible (69).

En suma, y con la misma insistencia de Hegel: “como el ejercicio total de mis facultades son mis facultades mismas y éstas son mí mismo...; he aquí por qué el hombre no puede enajenar la totalidad de sus facultades: *enajenaría su personalidad*” (70).

\* \* \*

Por supuesto, el tema de la servidumbre y su superación a través de formas de reciprocidad, basadas en el reconocimiento de la personalidad de las que el contrato es realidad ejemplar, puede ser abordado en Hegel en otros niveles y textos, señaladamente en el de la emergencia de la libertad personal, íntima y social, en las páginas fabulosas que a *Señorio y servidumbre* se dedican en la *Fenomenología del Espíritu* (IV,A); asimismo, la elevación del trabajo de los hombres en general, y del que por ellos se presta por cuenta ajena o redundante en beneficio de otro en particular, a realidad social paradigmática, puede también ser estudiado en Hegel en otros pasajes y planos, singularmente en su elaboración sobre los economistas de la “Ilustración” escocesa de la segunda mitad del siglo XVIII, contenida en los manuscritos de la época de Jena. Pero en uno y otro caso la reflexión discurriría por senderos muy otros de los propiamente jurídicos y habría de partir de otro conjunto de antecedentes y premisas (71).

(67) *Propedéutica*, I.8.1.<sup>a</sup>, § 14.

(68) Sigue *Propedéutica*, I.8.1.<sup>a</sup>, § 14; todas las cursivas de este pasaje y del anterior son de Hegel; es innecesario recalcar la gran importancia del énfasis.

(69) *Propedéutica*, I.8.1.<sup>a</sup>, § 13.

(70) *Er würde seine Persönlichkeit veräussern*; más las cursivas (*Propedéutica*, I.8.1.<sup>a</sup>, § 14). Aún se añade, en § 13, que mediante “el pacto por el cual [un hombre] se comprometiera a obedecer todas las órdenes de otro, así delictivas como indiferentes... enajenaría su moralidad”, enajenación también nula por las mismas razones.

(71) Remito sobre este tema al cap. II.E, págs. 77 a 88 de mi *Alienación. Historia de una palabra*, cit., y a la bibliografía que allí cito.