

MANUEL ALONSO OLEA

LA PERSONA HUMANA
Y LA PRESTACION DE SUS SERVICIOS

(Un apunte sobre historia de las ideas de Bodino a Hegel)

La persona humana y la prestación de sus servicios

(Un apunte sobre historia de las ideas de Bodino a Hegel)

por el Académico de número

EXCMO. SR. D. MANUEL ALONSO OLEA (*)

Es objeto de esta disertación, sobre tema que desde hace tiempo me viene ocupando (1), mostrar cómo se asiste en Hegel a la culminación de una evolución muy lenta en la historia de las ideas, a través de la cual, progresivamente, se rechaza, de un lado, la posibilidad de que puedan constituirse contractualmente situaciones personales de servidumbre, y se afirma, de otro, que las prestaciones de servicios pactadas por toda la vida de quien se obliga a prestarlas, o que sujeten a éste a poderes ilimitados en cuanto a su prestación, son en sí mismas serviles e inadmisibles, por tanto, como contenido de un contrato.

La indagación puede remontarse a períodos muy lejanos, e incluir, desde luego y por ejemplo, una consideración del tema en

(*) Disertación en Juntas de los martes 13 y 20 de enero de 1976.

(1) Sobre el mismo versa el estudio que con el título *Inalienabilidad de la persona, alienabilidad de los servicios. Apunte sobre el tema en Hegel y sus precedentes*, publiqué en el «Anuario de Derecho Civil», tomo XXVIII, fac. 4.º, 1975. En esta disertación prescindo del tratamiento del tema anterior a Soto. Para ella he sistematizado y completado la exposición sobre Hegel. Por otro lado, los pasajes sobre Soto, Bodino, Campanella, Grocio, Espinosa y Pufendorf son nuevos respecto del trabajo publicado en el «Anuario». Mi intención es aportar el trabajo completo, si de tal puede nunca hablarse, al libro homenaje a nuestro querido compañero de Academia, el fallecido Javier Conde.

el Derecho romano e intermedio, lo que quizá intente en otra ocasión; en ésta parto de antecedentes más próximos y me muevo, como he dicho, dentro de lo que *grosso modo* podríamos llamar historia de las ideas.

* * *

A mediados del siglo XVI, Soto aborda brevemente el tema de *Si un hombre puede tener dominio sobre otro hombre* (2), comenzando con una trabajosa reflexión sobre la esclavitud por naturaleza de Aristóteles, que en principio admite refiriéndola a «aquella que ejercen los hombres de ingenio más despierto sobre los que lo tienen más torpe y rudo», aunque añadiendo que «el señor por naturaleza» ha de servirse de los siervos no «como si fueran cosas de su propiedad», sino «como de hombres libres e independientes para provecho y utilidad de ellos mismos». La servidumbre del prisionero de guerra se admite, asimismo, si no son cristianos los cautivos.

No se le ofrece duda acerca de la licitud—la afirma explícitamente: «esta clase de esclavitud es lícita» (3); y la ilustra con citas bíblicas—de la esclavitud contractual, mirada como la que el hombre acepta *causa participandi pretium* por su situación de necesidad; tan es así, que «quienes, obligados por la necesidad, aceptaron la servidumbre, como se vendieron libremente por precio, en justicia no pueden huir». Indeciso queda si esta servidumbre voluntariamente aceptada puede ser perpetua (más bien parece inclinarse Soto por su temporalidad; los seis años de *Levítico* 25, 4 y 40-41), así como la conexión que pueda existir entre la autoventa a plazo y la prestación de servicios a otro; alguna se vislumbra, sin embargo, en cuanto que el trato a los esclavos «naturales» como hombres libres no reza *ubi essent mercenari conducti*, quizá porque éstos están fuera de toda potestad personal de quien arrienda sus servicios.

* * *

(2) Esta es la rúbrica del artículo II, cuestión segunda, libro cuarto, de *De iustitia et iure*; uso la ed. del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1968 (vol. II, págs. 288-291).

(3) La afirmación en IV, 2.ª, II; de ella se hace incluso una entrada en el índice alfabético de la obra *Servitus vendentium sese licita est*.

El primero de *Los Seis Libros de la República* dedica su capítulo 5.º a *La potestad señorial y si son necesarios los esclavos en una República bien ordenada* (4).

Bodino—que estima que la cuestión es importante, «porque el mundo está lleno de esclavos excepto un rincón de Europa»—separa cuidadosamente al esclavo del que no lo es y, por consiguiente, diferencia con rigor la potestad «del señor sobre sus esclavos», de la del «amo sobre sus servidores».

En cuanto a estos últimos, deja a un lado, en primer lugar, a los jornaleros, a los que se arriendan como simples mercenarios, al «ganapán»—*gaigne-deniers à la journée*—, sobre los cuales el arrendatario «no tiene poder, ni potestad, ni [facultad] de corrección» de ningún género, se entiende obviamente de naturaleza que afecte a la persona, no a los servicios, del arrendador. En contraposición con el arrendatario de servicios domésticos (para el que se reserva el nombre de amo, que se evita cuidadosamente respecto del empleador de jornaleros), figura que implícita y oscuramente se considera más de derecho de familia que de derecho contractual, que tiene respecto del servidor, «en tanto viva en su [del amo] casa», el poder «de castigarlos y corregirlos con discreción y moderación», por lo mismo que como, «servidores ordinarios», le deben no sólo servicios, sino «honor y obediencia».

Todo esto, dice Bodino, en términos estrictamente jurídicos, «porque no queremos entrar aquí en las reglas morales de comportamiento de unos respecto de otros».

En estos mismos términos, no pueden los servidores domésticos, menos aún los jornaleros, ir más allá en la restricción de su libertad que la que presuntamente deriva del honor y obediencia debidas; enérgicamente «no pueden, por contrato ni convención alguna, *faire aucun prejudice à leur liberté*». Ni siquiera el liberto puede prometer al señor que le manumite nada que implique disminución de su libertad, «salvo los servicios ordinarios que convienen [a la condición de] liberto». Más aún: el contrato por el que una persona se obligue a servir a otra durante varios años es inejecutable específicamente—no se puede obligar a servir al libre, aunque se haya comprometido libremente a ello—,

(4) *Los Seis libros de la República* se publicaron en 1576. Utilizo la edición de Gabriel Cartier, de 1608. El cap. V del libro 1.º, ocupa en ellas las páginas 46 a 67.

y, supuesto que el contrato se haya cumplido y ejecutado voluntariamente, no es necesario que al concluir haya un acto explícito que real o simbólicamente represente una manumisión, pruebas ambas evidentes de que el *status* de libertad no ha padecido (5).

Seguidamente sale Bodino del «rincón de Europa» y del tiempo en que hay quienes trabajan en libertad y entra en el tema de la esclavitud, recordándonos, en primer lugar, las formas de advenir a ella: el nacimiento de madre esclava, el aprisionamiento en guerra o «por crimen, el llamado esclavo de la pena»; junto a ellas aparecen la de «quien ha participado en el precio de su libertad», de las fuentes romanas e intermedias, la de quien se la ha jugado y perdido, como, citando a Tácito, «lo hacían antiguamente los pueblos de Alemania» y la del que voluntariamente se obligaba a ser esclavo de otro, «como los hebreos lo practicaban».

Pero esto no es más que un prólogo de erudición jurídica, para plantear la cuestión básica de «si la esclavitud es natural y útil o contra natura». Tantos argumentos—y tan abigarrados, envueltos además en un sinfín de ejemplos literarios e históricos—se dan en favor de la naturalidad y la utilidad, que el lector adquiere la convicción de que esta es la tesis que se está defendiendo; pero al cabo procede Bodino a su destrucción implacable y sistemática, de nuevo con una aportación abrumadora de episodios de la Historia; seguirle en la argumentación y en la contra-argumentación no es difícil en exceso, salvo por lo alejado que aparece la una de la otra. En un ejemplo, extrayendo los pasajes esenciales: «¿Quién negaría que sea cosa honesta y caritativa... guardar a un prisionero («para servirse [como esclavo] de él?»)... en lugar

(5) En Francia, esto último, aclara Bodino; en Inglaterra y Escocia, continúa, «concluido el tiempo pactado de servicios, el amo comparece ante el juez del lugar para emancipar a su servidor», autorizándole al uso simbólico del gorro que cubría la cabeza afeitada del esclavo manumitido hasta tanto le crecía el pelo como libre.

El testimonio de Bodino está indirectamente confirmado por Santo Tomás Moro; en un pasaje de *Utopía*, elevándose el tono de su despiadada caricatura de la felicidad inmanente al mundo, se dice que allí, en Utopía, «no se afeita la cabeza a los esclavos, sino que se les corta el pelo por encima de las orejas y el lóbulo de una de éstas» (*Utopía*, ed. J. C. Collins, Oxford, 1904, págs. 24, líneas 21-23). En el aquende feliz, por supuesto, la esclavitud sigue siendo una institución legal (ver también en *loc. cit.*, pág. 24, líneas 15-17, y pág. 99, líneas 4-6). La primera edición de *Utopía* apareció en Lovaina, en 1516.

de masacrarle a sangre fría?»; y, sin embargo, «¿quién concluiría por ello que la servidumbre de los esclavos es de derecho natural, menos aún que sea caritativo guardar a los cautivos para obtener de ellos ganancia y beneficio, como si fueran bestias?».

En cuanto a que la esclavitud sea útil, pinta Bodino un cuadro espeluznante de la vida de terror en la Antigüedad, para amos y esclavos, para «las ciudades y las repúblicas», como consecuencia precisamente de la esclavitud y de la situación constante y justificada de pánico que ésta creaba en todos; con lo cual contesta de paso, con constataciones fácticas, sobre las facultades del señor sobre el esclavo: las propias de un dominio absoluto, sólo atemperado por el miedo. Si la ley de Dios no es suficiente para controlar los desmanes, menos podrán las leyes humanas evitar «los asesinatos, las crueldades, las villanías detestables cometidas en las personas de los esclavos»; ni siquiera el ejemplo excepcional de los españoles, de los que es sabido «que tratan muy dulcemente a los esclavos», es suficiente; se trata de una cuestión de «humores momentáneos», y no todos lo tienen tan bueno como los españoles lo tienen, por lo menos al principio.

La solución no se halla, por tanto, sino en la proscripción pura y simple de la esclavitud, quizá enseñando previamente oficios a los esclavos «y no manumitiendo a todos de golpe como hizo el Emperador [Carlos I] para el Perú».

Por eso resulta absurdo, concluye Bodino, que en estos rincones de Europa, respecto de los que «Bartolo, que vivió en el siglo XIII, escribía que en su tiempo ya no había esclavos y que por la ley cristiana los hombres no se venden», se vea de nuevo reaparecer a los esclavos, «partiendo la ley de Dios por la mitad» y consintiendo la esclavitud respecto de personas de otra raza o de otra religión (6). En vista de la trágica experiencia del pasado, «¿por qué contradecir de nuevo la razón divina y la razón natural?». Si, para concluir, «se me dice que no puede ser buen amo quien no ha sido buen servidor, le contestaré que esta opinión, aunque antigua, está mal fundada... [y por otro lado] ... dicen los

(6) Bodino constata la existencia de la misma prohibición de la esclavitud del correligionario entre judíos y mahometanos; también éstos, como los cristianos, *ont tranché la loy de Dieu par la moitié*, interpretando el mandato prohibitivo de la esclavitud perpetua «de tu pueblo, de tu hermano [como referido a] tu nación solamente».

Proverbios que no hay nada más insoportable que el esclavo devenido amo».

Bodino, en su cuidadoso apartamiento de los arrendamientos de servicios de las situaciones de servidumbre, apenas acompañado por Suárez, es en su temprana impugnación directa de la esclavitud (propia—nos dice él mismo con una cierta petulancia de jurista profesional—del «jurisconsulto que no se atiende tanto a los discursos de los filósofos como a la opinión popular») un pensador aislado que habría de esperar casi dos siglos a que aparecieran formulaciones tan claras y precisas como la suya.

* * *

La tesis de la esclavitud por naturaleza, apreciada en Soto, persistirá todavía durante largo tiempo, incluso con su pesada carga racial, aun en autores serios; se la verá, por ejemplo, reaparecer en Locke. Muy próximo a Soto, en Campanella, la naturaleza «crea los débiles de cuerpo y de ánimo para siervos», sin que falte la referencia a la etnia—«de los hijos de Cam proceden los siervos»—ni a la confesión religiosa—«si no quieren [«venir a tu religión» los vencidos] hazlos siervos»; éstos, los siervos, son, con las vituallas y el dinero, el sostén económico de las repúblicas (7).

* * *

A principios del siglo XVII, hay en Suárez (8) una afirmación terminante de que «la naturaleza hizo a los hombres... positivamente libres, con derecho intrínseco a la libertad»; con lo que la

(7) *Aforismos políticos*, 27, 58, 73, 99; trad. M. Hurtado Bautista. Madrid, 1956, págs. 36, 50, 56, 68. Los *Aforismos* fueron escritos en fecha incierta; en cualquier caso, antes de 1602-1606, fechas también inseguras de la redacción primera de la *Ciudad del Sol* (A. Truyol, *Nota preliminar* a la trad. cit.); en ésta los prisioneros de guerra son vendidos como esclavos o dedicados a trabajos duros extramuros (pág. 36 de la trad. francesa A. Tripet, Ginebra, 1972, de la ed. de L. Firpo; éste da 1602 como año de redacción de *La Città del Sole*).

(8) *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. Eguillor, Madrid, 1967. Los textos que se comentan corresponden al libro I, cap. VI, 20; libro II, cap. VIII, 9, XIV, 16 y 18, XVII, 2, XVIII, 8 y XX, 8; Libro III, cap. XXI, 8.

esclavitud, contra Soto, *no* es exigida por «el estado de corrupción propio de la naturaleza humana caída», sino que es de derecho de gentes; en este derecho basada, se puede imponer a «los cautivos de guerra justa», aunque se repita que 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» (9). En efecto, la regla «*per legem Christianam nulus Christianus fiat servus cuius cumque*», que se remonta, cuando menos, al siglo XIII, aparece a principios del XIV formulada de esta forma en Guillermo de Occam (10); tanto Suárez como Bodino y Soto, según se ha visto, refieren a Bartolo su formulación primera.

Sin embargo—y aparte de que pueda imponerse como pena, lo que Suárez admite—, es también 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 esta enajenación no atribuye al amo, ni en general puede decirse que exista respecto de ningún dueño de ningún tipo 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»; pareciendo hallarse la característica principal de la situación de servidumbre, así de la contractual como de la derivada de la guerra, en la generalidad del contenido de las prestaciones que pueden exigirse del siervo, no en las potestades dominicales que se niegan, según se ha dicho, ni en las limitaciones temporales a las que no se alude. Tanto más

(9) «Como observaron Bártolo y Covarrubias, que cita a otros varios», añade Suárez (Libro II, cap. XX, 8). Soto también se apoya en la autoridad de Bártolo. 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. 1, I, 4 y 1, V, 4, 2), respectivamente, entre otros.

(10) III Diálogos I, I, VII, 185rb (tomo la referencia de A. S. McGrade, *The Political Thought of William of Ockam*, Cambridge Univ., 1974, pág. 144).

seguro parece lo que se acaba de decir cuanto que al reflexionar incidentalmente Suárez sobre los tipos de obediencia debidos (11), del siervo dice sin más que está obligado a obedecer a su amo, mientras que de los «criados»—*famulis*—afirma que sólo deben obediencia «en lo que por su oficio están obligados a hacer», únicos servicios que pueden ser exigidos del trabajador que ha arrendado los suyos (y que, además, lo ha hecho, supone Suárez, en contemplación, arrendador y arrendatario, de las prestaciones ciertas que derivan, se diría hoy, del oficio o cualificación profesional) cuyo ámbito es coextenso con el de la obediencia debida.

* * *

Apenas transcurridos una docena de años de la obra de Suárez, Grocio aborda temas similares con extensión relativa (12). La esclavitud del prisionero de guerra se admite implícitamente y ni se discute cuando se aborda por primera vez, al tratar de los efectos de la guerra justa o solemne; tan sólo se reflexiona entonces sobre si es posible matar a estos esclavos (13). Al centrarse el tema en «del derecho sobre los cautivos» (14) las declaraciones se hacen explícitas: aunque «siervos por naturaleza..., ningunos hombres lo son..., por el derecho de gentes es algo más extensa la esclavitud»; tan algo más, que «no sólo los que se entregaron o prometen servidumbre son tenidos por siervos, sino todos, en absoluto, los prisioneros en guerra [justa]» y aun aquellos «que por su mala ventura... son cogidos dentro de los confines del enemigo». Esta esclavitud es, desde luego, hereditaria: no sólo

(11) Este interesante pasaje en libro III, cap. XXI, § 8.

(12) La primera edición de *De jure belli ac pacis* es de 1625; manejo la traducción de J. Torrubiano Ripoll, 4 vols., Madrid, 1925; compulsándola en alguna ocasión con la *editio novissima* de Amsterdam, 2 vols., 1719, de la que se toman las notas de Gronovio y del propio Grocio.

(13) Y se llega a conclusión afirmativa *quantum ad jus gentium pertinet*, aunque se añade que esta *potestas occidenti tales servos... bello captos* está más o menos limitada por los derechos de las ciudades. La piadosa anotación de Gronovio templó el pasaje en el sentido de que no puede matarse al esclavo prisionero que se salvó del furor primero; porque, para Grocio, la muerte es posible en cualquier tiempo (libro 3.º, cap. IV, § X.2; y nota 38 al mismo).

(14) Libro 3.º, cap. VII; en especial §§ I, II, III, V y IX.

los mencionados son siervos, «sino también sus descendientes perpetuamente, a saber, los que nacen de madre sierva después de la esclavitud». Como esta esclavitud procede de la atenuación de aquel «rigor sumo», conforme al cual se podía matar a los prisioneros, el derecho que confiere al señor sobre éstos, también por derecho de gentes, es absoluto; «nada hay que no sea lícito al señor sobre el siervo... ni... sufrimiento alguno que no se imponga impunemente a aquellos siervos». No es extraño que Grocio atestigüe con la vieja cita de Sócrates, *res acerbissima est belli iure captivum fieri* (15).

Sin embargo, en un capítulo posterior, todo este rigor se mitiga «por deber de la equidad y de la bondad», no por derecho estricto, «sino por humanidad y beneficencia»; en último término, porque «dista mucho lo que impúnemente se hace contra el siervo por derecho de gentes de lo que la razón natural permite que se haga». Conforme a estos «temperamentos acerca de los prisioneros» (16), debe rodearse de garantías la muerte de esclavo, usarse «de equidad y aun de clemencia en las penas menores», y exigirse los servicios «teniendo en cuenta con humanidad la salud de los siervos»; esta misma humanidad pide, «a veces», que se manumita al siervo después de prolongados o largos servicios. La salvedad de que los cristianos prisioneros no deban ser esclavos de cristianos se recoge también; esta norma la guardan entre sí «los cristianos lo mismo que los mahometanos» y por lo demás, se nos sigue diciendo por Grocio, era común entre los antiguos que profesaban la misma religión (17).

La servidumbre puede imponerse también como pena por delito (18).

Respecto de la esclavitud contractual—*subjectio privata ex consensu*—se distinguen dos especies (19): una, «innobilísima», denominada perfecta por su contenido, caracterizada por su perpetuidad; existe cuando, en virtud de pacto, «se deben perpetuos servicios» como contraprestación de los alimentos y otras cosas

(15) Libro 3.º, cap. XIV, § II.2.

(16) Esta es la *rúbrica* del cap. XIV, libro 3.º, sobre el que ahora se reflexiona; en especial §§ I, II, V y VI.

(17) Esta última regla se expone en el libro 3.º, cap. VII, § IX.

(18) Libro 2.º, cap. V, § XXXII; libro 3.º, cap. VII, § I.1.

(19) Los pasajes que se comentan seguidamente, salvo indicación en contrario, corresponden al libro 2.º, cap. V, §§ XXVI a XXXII.

de la vida que se reciben del adquirente. No se manifiesta ninguna duda sobre la licitud de este tipo de pacto, cuyo carácter de autoventa y sus precedentes romanos se recuerdan además por el anotador (20). Lo que se recalca es la perpetuidad, porque justamente esto es lo que distingue las perfectas de las servidumbres imperfectas, entendiendo por tales «las que lo son por tiempo determinado, o bajo condición, o para casos concretos», de los que se mencionan ejemplos múltiples, algunos de ellos contemporáneos—por ejemplo, los deudores sujetos al acreedor—, otros históricos—por ejemplo, «los siervos por siete años entre los hebreos»—.

Como último ejemplo de esta servidumbre *praeter perfectam*, se menciona a los «mercenarios», lo que parece referir evidentemente a los trabajadores por cuenta ajena, y revela la vigencia aún de la reducción de *status* de la sentencia de Paulo, como indirectamente confirma otro pasaje, en el que, con una cita de Crisipo, se nos insiste en que «el siervo es un perpetuo mercenario». Curiosamente, y sin embargo con gran realismo, cuando el propio Grocio quiere dar un ejemplo de estos mercenarios en servidumbre imperfecta, el único que se le ocurre es el de aquellos «a los que en Inglaterra llaman aprendices», sobre los que el patrón-maestro tiene poderes disciplinarios tales que *proxime ad servilem conditionem accedunt* (21).

Hay un cierto laconismo en cuanto a las reglas que se dan sobre estos tipos de esclavitud; respecto de la «perfecta», se somete a cortapisas similares, aunque expuestas muy sucintamente

(20) Nota (15) de Gronovio a § XXVII, 1.

(21) Nota (Z) de Grocio a § XXX. Digo con gran realismo porque ha sido abundantemente documentada la longitud y dureza de los aprendizajes en Gran Bretaña; por todos, ver el clásico L. Brentano, *History and Development of Gilds* (uso de la reimpresión, Nueva York, 1969, del estudio de Brentano, publicado en 1870). Adam Smith habla del aprendiz como aquel «cuyo entero trabajo pertenece al empresario», sin precedentes, «ni siquiera palabras que expresen la naturaleza de esta relación, en Grecia ni en Roma»; ni la idea que «hoy referimos a la palabra aprendiz», que envuelve, entre otros elementos, el de *servant bound*, servidor o trabajador vinculado (*Wealth of Nations*, libro 1.º, cap. X, partes I y II; ed. W. B. Todd, Oxford, 1976; vol. I, págs. 119 [8] y 138-140 [13-16]). Por supuesto, la crítica fundamental de Smith contra los aprendizajes, desde sus primeras referencias a los mismos, en *La riqueza de las naciones* (libro 1.º, cap. VII; ed. cit., pág. 79 [28 y 31]), es la distorsión salarial que ocasionan.

a aquellas que la razón natural, la bondad o la beneficencia imponía a las duras normas resultantes del derecho de gentes. Respecto de la «imperfecta», a *sensu contrario*, no rigen estas reglas ni aun mitigadas; hay que estar a lo que resulte de las leyes o de los pactos.

En suma, pues, del pacto puede derivar una auténtica esclavitud, distinta de la reducción de condición jurídica del mercenario; la temporalidad de los servicios de éste frente a la perpetuidad del siervo contractual es el elemento distintivo esencial.

* * *

Escribiendo hacia 1640, mantiene Hobbes (22) 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 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 una persona «puede tener un derecho de dominio sobre la otra» se menciona la «oferta voluntaria de sujeción».

Diez años después, Hobbes (23) 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 preten-

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

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

der para sí ningún beneficio que otro no pueda reclamar para él». Quizá esto dé sentido al abandono en *Leviathon* 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 defenderse 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». Porque, tén-gase en cuenta, en los *Elements* el esclavo aparece definido justamente como el ligado a su dueño «por las cadenas u otra forma violenta de custodia».

* * *

No hay en Espinosa un tratamiento sistemático, ni siquiera breve, del tema de la esclavitud; sí alguna referencia aislada. En el *Tratado político* (24), al trazar la estructura y organización del Estado, excluye de sus unidades y de la calidad misma de ciudadanos a quienes «deriven sus medios de existencia de un trabajo servil», sin precisar quiénes sean los tales, aunque, en un pasaje posterior, de nuevo excluye del acceso a los cargos públicos, a «quienes para ganarse la vida se dedican a oficios bajos, como, entre otros, los de taberneros y vendedores de bebidas» (25). El puritanismo del ejemplo aparte, de quienes se dedican a los trabajos serviles, sean los que fueren, se dice que son «gentes bajo servidumbre», aunque se distinga entre ellos y quienes «existen como esclavos». No parece, sin embargo, que el trabajo asalariado sin más, o todo trabajo asalariado, implique aquella servidumbre; esto se compararía mal con la obligación del Estado de pagar estipendio al

(24) Utilizo la ed. francesa contenida en las *Oeuvres complètes*, editada por R. Callois y otros, París, 1954, que también uso para las demás obras de Espinosa; del *Tratado teológico-político* he manejado también la traducción española de J. de Vargas, Madrid, 1882. Este tratado fue publicado anónimamente por Espinosa en 1670; el *Tratado político*, inconcluso y de publicación póstuma, fue redactado hacia 1676-1677; la *Ética* estaba ya concluida en 1675.

(25) *Tratado político*, cap. VI § 11 y cap. VIII, § 14.

llamado a filas en tiempo de guerra, «que viva ordinariamente del producto de un trabajo o jornal» (26). Nada esto es especialmente significativo, sino en cuanto acusa la baja estima social de los oficios «viles».

Por lo demás, respecto de la esclavitud en sí misma en la referencia más extensa (27), Espinosa protesta contra «la opinión vulgar que llama esclavo a quien actúa bajo órdenes de otro y libre a quien hace lo que le place». En cuanto al primero, hay que atender primordialmente al fin de la acción ordenada, de forma que si tal fin sirve al interés del agente y no del de quien la ordena, la obediencia, «aunque en un sentido suprime la libertad», no reduce, sin embargo, inmediatamente a «la condición de esclavo»; por eso los hijos no son esclavos de sus padres; esclavos son «los obligados a someterse a órdenes fundadas solamente en el interés del amo» (28).

En cuanto al segundo, la reflexión de Espinosa sobre quién supuestamente hace lo que le viene en gana, es que «el individuo, arrastrado por sus concupiscencias personales..., ni ve ni hace lo que exige su interés auténtico [y así] está sometido a la peor de las esclavitudes». Por eso no se puede decir de él que sea un hombre libre; hombre libre es «el que vive según los dictados de la razón», «el que es conducido por la razón» (29) y no quien vive para o es guiado por sus pasiones. Vivir conforme a razón, por otro lado, es siempre posible, cuando menos si se adopta una actitud estoica: «en cualquier país que viva el hombre conserva la posibilidad de ser libre. En efecto, ¿no es libre en la medida en que se guía por la razón?» (30).

(26) *Tratado político*, cap. VI § 31. En Inglaterra, en efecto, el *foot soldier* percibía, desde principios del siglo XVI, un estipendio inicialmente calculado «según el salario usual del peón» (Smith, *Wealth of Nations*, libro 1.º, cap. VIII; ed. cit., vol. I, pág. 94 [34]; pero en la época en que Adam Smith escribía el estipendio del reclutado era ya muy inferior (*loc. cit.*, 1.º.X.b; ed. cit., vol. I, pág. 126 [30]).

(27) *Tratado teológico-político*, cap. XVI.

(28) Esta construcción tan forzada es obligada para que Espinosa pueda ser congruente con «la transferencia de los poderes totales de todos los individuos a la sociedad», sobre la que se erige la comunidad política, en el cap. XVI; en realidad, lo que se nos está queriendo demostrar es que el ciudadano no es un esclavo, aquella transferencia no obstante.

(29) *Ética*, 4.,; dem., props. LXVII y LXVIII.

(30) *Tratado teológico-político*, cap. XVI, nota marginal.

Finalmente, referencias a lo que él mismo llama acepción «vulgar» fáctica de la esclavitud aparecen en Espinosa en alguna ocasión, aisladamente (31).

* * *

En Pufendorf (32) aparece netamente junto a la esclavitud del prisionero de guerra y la de los hijos de madre esclava—«el amo en nada les lesiona al apropiárselos y reducirlos a la misma condición» que su madre—, la esclavitud de «aquellos que se someten a sí mismos voluntariamente al servicio de un amo»; éstos pueden, desde luego, cederle «el poder sobre sus personas», que caracteriza los otros tipos de esclavitud, pero ello «no tiene por qué ocurrir siempre necesariamente; dependiendo el que ocurra o deje de ocurrir de las condiciones en que se pactó la autoventa; por ejemplo, el esclavo voluntario puede reservarse para sí, «como peculio... lo que recibe como precio de su sujeción»; *a contrario sensu*, el poder puede ser más extenso, desde luego.

Por lo demás, como es sabido, para Pufendorf el origen de la esclavitud como institución, sus orígenes primeros—*priman originem servituti*—, se hallan en un pacto libre que adoptó la forma jurídica de un contrato innominado *do ut facias*; sobre esta base, la admisión del pacto de cesión de la propia libertad no le presenta dificultad especialmente grave.

Queda indeciso o no claramente planteado ni resuelto el tema de la duración. Desde luego, el contrato originario fundante es a perpetuidad: *do alimenta perpetua ut praestes operas perpetuas*. Pero que lo sean los pactos individuales ulteriores de autoventa no es tan claro; quizá Pufendorf pensara, aunque no lo dijo, que lo mismo que no necesariamente se cedían todos los poderes sobre la propia persona, tampoco había necesariamente que cederlos por todo el tiempo o por toda la vida del cedente (33). La misma

(31) *Tratado político*, cap. V, § 4 y 6; cap. VIII, § 6; cap. XI, § 3.

(32) *De iure naturae et gentium*; manejo la ed. Francfort, 1716. Las citas corresponden, salvo que otra cosa se diga, al capítulo III del libro VI. La primera edición de *Deu iure* apareció en 1684, también en Francfort.

(33) Sí, en cambio, hizo la distinción su comentarista y traductor al francés al mencionar, citando a Grocio, junto a la servidumbre *perfecta*, la servidumbre *imperfecta*, «que no es sino por un tiempo, o

indeterminación—aparte de no distinguirse con nitidez entre los de obra y los de servicios—aparece al tratar los arrendamientos (34); planteado en un pasaje el problema de si se debe la merced pactada en caso de que enfermedad o causa similar impida al operario ejecutar su obra o prestar sus servicios, se contesta negativamente si el arrendamiento era por corto tiempo (*si quis momentaneam & velut transeuntem alicujus operam conduxit...*), y afirmativamente, aunque por motivos humanitarios, no estrictamente jurídicos, si el arrendamiento era, parece, perpetuo o por tiempo indefinido (*si quis continuam alicujus operam conduxit...*). Por supuesto que se está distinguiendo entre dos tipos de locación; pero la distinción es incidental y no se sabe si en el segundo de sus términos se alude a una que pueda ser de por vida; menos a, si admitida ésta, en qué pueda diferenciarse de la autoventa limitada en el tiempo, supuesto que ésta sea, a su vez, posible.

Todas estas indecisiones de Pufendorf pueden ser resumidas, o se reflejan, en este pasaje: «La libertad natural corresponde a todos los hombres, *salvo que un acto propio* o de otro le haga de condición inferior». En último término, pues, como en el viejo texto de Paulo, quien es «dueño» de su *status* puede empeorarlo por su propia decisión.

* * *

Reflexionando, a principios del siglo XVIII, sobre Hobbes y Filmer (35), encuentra Leibniz generalmente en vigor la noción

bajo condición, o para ciertas cosas solamente» (Jean Barbeyrac, nota al § IV, cap. III, libro VI; tomo II, pág. 202 de la 2.^a ed. de su traducción: *Le droit de la nature et des gens*, Amsterdam, 1712).

(34) *De iure...*, cap. VI, libro V; el pasaje que se comenta aparece al final del § 2.

(35) Del por Locke tan maltratado R. Filmer se comenta, con aprobación por Leibniz, la tesis de que el Derecho es anterior al Estado, pareciéndole, en cambio, excesivas las de los poderes absolutos del rey sobre sus súbditos, del padre sobre sus hijos y del amo sobre sus esclavos. Todas estas tesis se encuentran, en efecto, en el cap. II de *Patriarcha*, polemizando Filmer con Suárez, por cierto (el texto de *Patriarcha or the Natural Power of Kings*, como apéndice, págs. 249 y siguientes de la edición de los *Two Treatises*, de Locke, citada). La reflexión conjunta sobre Hobbes y Filmer, sin duda obedece a la lectura por Leibniz de la crítica de Filmer, *Observations concerning the*

de que «según el derecho de gentes, los esclavos son propiedad de sus amos» y, enfrentándose con la misma, razona que aunque de ella hubiera de derivarse la existencia de un derecho de esclavitud entre los hombres—en el sentido restringido y preciso de que «los cuerpos de los esclavos... están bajo la dominación de sus amos»—, siempre habría 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, «cómo 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, precisa Leibniz, 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». Al pretendido derecho absoluto del amo sobre sus esclavos se oponen, por tanto, «las leyes de la decencia y del buen orden» (36).

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»; «hablando en verdad, dudo que pueda presentarse ningún ejemplo [que justifique] que el

Original of Government, upon Mr. Hobs' Leviathan..., aparecida en 1652 (la crítica se hace extensiva a Milton y a Grocio; sobre su sentido y contenido, J. Bowle, *Hobbes and His Critics*, Londres, 1969, págs. 56 y sig.).

(36) *Meditación sobre el concepto ordinario de Justicia*, II. Su texto en G. Mollat, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens Ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1885; también, en traducción inglesa, el P. Riley, *The Political Writings of Leibniz*, Cambridge Univ., 1972. Este ensayo de Leibniz se supone escrito hacia 1703.

esclavo exista sólo en beneficio de su amo» (37). El bárbaro aristotélico, por naturaleza igual al esclavo—recordado por Filmer, por cierto (38)—, está muy lejos de Leibniz.

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», y no orientar su conducta «con la finalidad única de mantener [al esclavo] de forma que sólo sirva para trabajar para su amo» (39).

* * *

Unos diez años antes, Locke (40), con menos profundidad, aunque quizá con el mayor «realismo» que ordinariamente se le atribuye, había reflexionado sobre temas similares.

Por lo pronto, se sitúa 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» (41), repre-

(37) *Sobre el Derecho Natural*; su texto está incluido entre los *Deutsche Schriften*, editados por G. E. Guhrauer en Berlín, 1838; también recogido por Riley en *loc. cit.*

(38) *Patriarcha*, II.4; se intercala la cita entre sendas críticas a las proposiciones de Suárez de que el poder de Adán no era político y de que la potestad paternal cesa con la mayoría de edad de los hijos (ed. cit., pág. 265).

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

(40) *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 discurrir pertenecen a los capítulos IV, *Of Slavery*, y VII, *Of Political or Civil Society*.

(41) Más las cursivas; el anacronismo se halla en que la tesis aristotélica de esclavitud por naturaleza o de derecho natural (*by the right of nature* es la expresión de Locke) había sido ya abandonada

sentando «un estado de guerra permanente entre conquistador y cautivo». Los ecos de Grocio aparte, es sorprendente que se presente como institución de derecho natural lo que de antiguo era considerado como 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 hombre no puede... ni por contrato ni unilateralmente (*by compact or his own consent*) esclavizarse a sí mismo respecto de otro».

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 en 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, vista la insistencia, aludida ya, de que sólo se esclavizara al extranjero—, aunque respecto de estos tiempos viejos no se insista sobre que la «venta» podía ser de por vida.

En resumen, 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.

* * *

en Roma, según se dijo; aparte de que había sido ya rechazada antes de Aristóteles, que precisamente polemiza contra la posición griega tradicional de 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 tampoco es justa, puesto que es violenta» (*Política*, I.3; 1255a).

De las largas y tediosas páginas que a mediados del siglo XVIII dedica Montesquieu (42) 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 (43).

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

(43) 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; t. I, págs. 263-264; resume aquí Weber su recensión del *Wirtschaft und Recht*, publicado en 1907 en el *Archiv. für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, bajo el título *K. Stammler «Veberwindung» der materialistischen Geschichtsauffassung*). La exploración filosófica del *Volkgeist* debe también remontarse a Hegel (y en Hegel, a sus primeros escritos, a los que se sitúan entre 1793-1794, conocidos precisamente como «fragmentos sobre *Volksreligion*», en los que se habla de ésta, contraponiéndola a la religión «privada», como la unida estrechamente al *Geist des Volks*; *Fragmente Über...*, en *Frühe Schriften, Werke*, vol. I, Francfort, 1971, págs. 37 y siguientes), 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 sobre *La constitución alemana*, ver la *Introducción* 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; cfr. T. M. Knox, *Hegel's...*, cit., págs. 374-375; también J. B. Suter, *Burke, Hegel...*, cit., página 60). Ver asimismo J. Pariente, *El racionalismo aplicado de Rousseau*, cit., especialmente págs. 178 y 185, en cuanto a la influencia de

En primer lugar, su negativa terminante en cuanto a la esclavitud contractual: «no es cierto que un hombre libre pueda venderse»; ante todo, porque «la libertad de cada ciudadano es una parte de la libertad pública» y, por ello mismo, está fuera

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*, cit., págs. 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, menos aún climatológicos (tan influyentes para Montesquieu—*L'esprit...*, libros XIV y XV—y para Vico—*Scienza Nuova*, II.III y V.III, Milán, 1862, reimpresión de la 3.ª ed. póstuma, 1744, págs. 109 y 372), 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*, cit., III.4, pág. 368), o 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*) perpetrada por la escuela histórica de que hablaba Ortega (*Dilthey y la idea de la vida*, en *Kant, Hegel, Dilthey*, 4.ª ed., Madrid, 1972, página 154).

De ahí, en suma, que para Hegel, desde en las anotaciones casi infantiles de su diario sobre lo que debe ser una «Historia pragmática» y cómo debe reflejar «el carácter» de la nación (en P. Heintel, *Hegel, Der letzte universelle Philosoph*, Gotinga, 1970, pág. 28; los textos se sitúan en 1785, cuando Hegel tenía quince años) hasta en los pasajes de madurez de *La razón en la historia* (II, 3; ed., cit., 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 conciencia y de su arte..., sus destinos», que tanto son ingredientes del *Volkgeist* como manifestaciones de éste; también «las capacidades técnicas y la industria por las que satisface sus necesidades», todo lo que no es «natural», en suma; «los objetos culturales que ella (la sociedad) se da a sí misma y en medio de los cuales vive» (M. Merleau-Ponty, *Sens et mon-sense*, 5.ª ed., París, 1966, página 232); un conjunto de ingredientes mucho más complejo, en cualquier caso, que el ofrecido por Montesquieu, y sin la insistencia espe-

de los poderes dispositivos de aquél, y, además, porque el tal contrato no implicaría reciprocidad alguna, puesto que «el amo no daría nada y el esclavo no recibiría nada» o, positivada la meditación, aquél recibiría todo y éste daría también todo.

cial de Herder (C. Taylor, *Hegel*, Cambridge Univ., 1975, págs. 19-20) sobre el lenguaje como «modo singular característico a través del cual un pueblo realiza la esencia humana».

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 (cfr. F. de Castro y Bravo, *Derecho Civil de España*, t. I, 2.ª ed., 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*, vol. 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. Hyppolite, *Introduction a la Philosophie de l'Histoire de Hegel*, ed. París, 1968, páginas 19 y ss.; H. P. Adam, *Karl Marx in His Early Writings*, ed. Londres, 1965, págs. 59-60; la cita de *La razón en la 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., volumen 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 ed. 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, cit., páginas 209-210). Sin embargo, no participó Hegel—aparte de que tampoco sentía admiración alguna por Hugo (su *Historia del Derecho Romano* se pierde «en lo esencial y en las apariencias», dice en *La razón en 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 el[lo], el Derecho es inútil y hasta incomprensible» (J. Guasp, *Derecho*, Madrid, 1971, pá-

En segundo término la negativa, asimismo, de que la esclavitud—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 natu-

gina 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 antirromana que se apunta en la escuela histórica y que se exacerba en Maitland, «... el derecho de una gente insociable»; *Introduction* a su traducción parcial de la monumental obra de Gierke, con el título *Political Theories of the Middle Age*, ed. Boston, 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., ed. cit., 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 la Hegel*, en *Tres estudios...*, págs. 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. cit., 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...*, cit., pág. 254). Pero la noción—una de las nociones—misma del 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

ra»; tampoco en el derecho de gentes, salvo «en la medida en 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».

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, *Curso 1953-1954*, según mis notas; también según éstas: es cierto que en la Historia pasan los individuos y quedan los sucesos; pero, además de éstos, cuando los hombres «pasan», quedan otros hombres y no un sujeto abstracto de la historia; *temáticamente: si no quedaran 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*), del mismo modo que en Vico las historias particulares de todas las naciones se subsumen en una «Historia ideal eterna», «en un argumento universal», «idéntica en su substancia, pese a la diversidad de sus formas», «objeto verdaderamente universal», como corresponde «a la naturaleza común de todas las naciones», objeto verdadero de la Ciencia Nueva y «de toda ciencia perfecta» (*Scienza Nuova*, II, II, cor. V, V.III, ed. Milán, 1852, págs. 128 y 401-402). Para Hegel, como para Vico, cada pueblo o nación «es la unidad efectiva, pero no el principio último de unidad en la historia, [siéndolo] más bien la humanidad, en su idea y en su existencia» (A. R. Caponigri, *Time and Idea. The Theory of History in Giambattista Vico*, Univ. de Notre Dame, 1968, pág. 119), esa «idea de la humanidad, a la que Dios da expresión en pueblos diversos», en la palabras de Ranke (cit. en O. Vossler, *Die Revolution von 1848 in Deutschland*, Francfort, 1967, pág. 10). Más dramáticamente expresado, *Volkgeist* es una cultura histórica que captura los fines y tareas de un pueblo porque éste incorpora el espíritu en un estadio de su actualización (C. Taylor, *Hegel*, cit., págs. 390-391), como vehículo necesario, finito en tiempo y espacio, del *Geist* cósmico (*loc. cit.*, páginas 89-90). Los espíritus particulares de los pueblos son así soportes transitorios del espíritu universal, que es quien en verdad a través de ellos «ejercita su derecho ..., el más alto de los derechos» (*Filosofía del Derecho*, § 340).

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 cuanto 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

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

(«injustificables 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, tít. 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»); § 180 («duro y unético» en su regulación de las potestades del *pater* para disponer su sucesión *mortis causa*), etc. (otros ejemplos de la antipatía general de Hegel por lo romano, en C. Taylor, *Hegel*, cit., págs. 503-504).

En alguna medida, esta posición le viene impuesta a Hegel por su propia concepción histórica, conforme a la cual rota la unión íntima de hombre y ciudadano que caracterizó a la *polis*, la historia entra en una fase de alienación [primera], cuyo estadio inicial y más significativo está representado por Roma, que sólo se superará en la reintegración lúcida del hombre individualizado a la comunidad en una nueva y segunda alienación; extensamente sobre este punto, mi *Alienación, Historia de una palabra*, Madrid, 1974, págs. 43 y sigs.; *grosso modo* es cierto que, para Hegel, desaparecida la *polis* se abre «una era de alienación... que comprende desde el Imperio Romano hasta la época contemporánea» (C. Taylor, *Hegel*, cit., pág. 178).

Posiblemente, además, 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 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; XVII.6; etc., *Oeuvres*, cit., págs. 563, 580, 614-615; 620; 632), al que se opondría el «galicismo» de Sieyès (las «supersticiones góticas»; las instituciones «góticas y ridículas»; *Que'est-ce que le tiers etat?*, 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 Desanti, *Les socialistes...*, cit., 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, ya aludida (ver G. Helman, *The Sources...*, 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

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 con decir que los esclavizados no lo son 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*, en el que reflexiona sobre cómo las normas relativas «a la esclavitud civil están en relación con el clima», poco favorable a estos efectos para los países cálidos (44)—, que debe pensarse que están escritos irónicamente (45); es más, parece esto indudable cuando lo grotesco de los razonamientos en favor de la esclavitud en Africa se corona por Montesquieu con el de que, además, de otra forma «el azúcar costaría muy cara» (46); sus mismas exageración y crudeza cons-

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 Z. A. Pelczynsky, *Hegel's...*, cit., págs. 192 y ss.; 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 ideas del mundo*, cit., pág. 97). Ver también, para la defensa, W. Kaufmann, *The Hegel Myth and Its Method*, cit., págs. 5760, con una crítica acerba de la tesis contraria en el superficial K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Londres, 1945; también D. Negro, *Hegel y el totalitarismo*, en «Rev. de Estudios Políticos», núms. 200-201, 1975, quien, en cambio, se refiere a «la rehabilitación... del papel de los germanos en la línea trazada por Montesquieu» (pág. 124).

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

(45) 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.

(46) El azúcar y su precio están traídos a colación con oportunidad notoria. El azúcar blanca «colonial» era aún muy cara en París en la época de Adam Smith (todavía a mediados del siglo XIX el azúcar

tituyen así un ataque frontal a los prejuicios e ideas ridículos que en Francia se alegaban en defensa del esclavismo, y cuyo muestrario así presentado constituiría su propia refutación, haciendo innecesaria la crítica directa. Se distinguirían estos pasajes de aquellos otros en que la preferencia de Montesquieu por lo germánico o por lo franco es evidente y simplona (47), como, por cierto, se recreó en subrayar Sieyes, ironizando de paso sobre el oscurantismo gótico (48).

* * *

En fechas cada vez más próximas a Hegel, y en este caso con probable influencia directa sobre él en el tema concreto que se está examinando, se encuentra la reflexión de Rousseau (49).

Por lo pronto, en cuanto al origen de la esclavitud, criticando a Grocio y a Hobbes—a Hobbes sin gran fundamento en este punto—y lo que llamaba «su manera constante de razonar, estableciendo el Derecho por los hechos», niega Rousseau 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...».

«blanco y fino» deleitaba a Madame Bovary), y se cultivaba en las colonias por esclavos; por esclavos negros precisamente, en las colonias americanas de Inglaterra; ver *Wealth of Nations*, libro 10, capítulo XI, b, y libro 3.º, cap. II (ed. cit., vol. I, págs. 173-174 [39] y 388-389 [10]); libro 4.º, cap. VII, b (ed. cit., vol. II, págs. 586-587).

(47) 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 XI. Los visigodos quedan aparte de la alabanza (libro XXVIII, cap. 1), sin duda por haber emigrado a un país cálido (libro XIV, cap. 14).

(48) *Qu'est-ce que le tiers état?*, IV §§ VI y VII, VI; ed. R. Zapperi, Ginebra, 1970. También en Mirabeau hay una referencia episódica a las «opresiones góticas de los siglos bárbaros» (*Discurso primero sobre el nombre de la Asamblea* [del tercer estado], en *Discours*, ed. F. Furet, París, 1973, pág. 43).

(49) 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.

Pero tampoco es, o deriva, la esclavitud del derecho de gentes, por cuanto ni siquiera se puede fundar en la guerra; la esclavitud derivada de la guerra equivale a la guerra misma o no es sino la continuación de ésta; «el estado de guerra subsiste entre ellos»: amo, y esclavo, conquistador y prisionero vencido sujeto a servidumbre. Y esto aunque haya mediado un supuesto pacto de paz del que la esclavitud fuera condición; el pacto celebrado con tales consecuencias no es tal, porque «lejos de destruir el estado de guerra implica su continuidad». Estas declaraciones en Rousseau son terminantes, sin atemperación ni excepción alguna que refiera a persona ni lugares (50).

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 (51). En un pasaje especialmente interesante, nos dice que Pufendorf había mantenido que lo mismo que el hombre puede transferir

(50) Se hace esta precisión porque su contemporáneo M. de Vattel bien significativo en cuanto que su *Derecho de gentes* «merece ser considerado como el primer tratado propiamente dicho de Derecho internacional en el sentido moderno» (A. Truyol, *Historia...*, vol. II, Madrid, 1975, pág. 206), en medio de una invectiva contra la esclavitud, aún contesta «Sí» a la pregunta «¿Se puede reducir a esclavitud a los prisioneros de guerra?, bien que sólo en aquellos casos en que también sería lícito matarlos por ser culpables de conducta así sancionable»; aparte de que la esclavitud se da como «felizmente prohibida en Europa» (*Le droit des gens*, libro III, cap. VIII, § 152; reproducción, Washington, 1916, de la ed. Londres, 1758, vol. II, pág. 121).

(51) *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.ª del *Discurso*. Uso la edición J. Roger, París, 1971, pág. 225.

sus bienes a otro por contrato, puede también despojarse de su libertad, lo que es aproximadamente cierto, como se ha visto ya; «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 lo mismo respecto de los dones esenciales de la naturaleza, como la vida o la libertad»; de éstos es «más que dudoso que tenga el hombre derecho a despojarse», pues este despojo «destruye lo que [el hombre] es en sí».

En definitiva, y resumiendo aquí con los propios textos de Rousseau, «el derecho de la esclavitud es nulo, no solamente porque es ilegítimo, sino porque es absurdo y no significada nada. Estas palabras, *esclavitud* y *derecho*, son contradictorias, se excluyen mutuamente» (52).

* * *

En las páginas anteriores se ha hecho alguna cita de *La riqueza de las naciones*, para aportar el testimonio próximo de Adam Smith sobre la paga del reclutado como demostrativa de su libertad originaria, la situación de cuasi-servidumbre temporal del aprendiz y la obtención mediante esclavos de productos coloniales —el azúcar barata de Montesquieu (53)—consumidos en Europa. Completando en este momento las referencias a una obra que Hegel leyó cuidadosamente (54), Smith comprueba en ella que

(52) *Contrato social*, párrafo final del cap. IV, libro 1.º; en el original las cursivas.

(53) Los pasajes pertinentes de *Wealth of Nations*, en *supra*, notas (21), (26) y (46). Al cultivo del azúcar por esclavos puede añadirse el del tabaco, también mediante esclavos negros, en «Virginia y Maryland», incluso con problemas de superproducción; por ello «se dice que queman una cierta cantidad de tabaco por cada negro», como también «se dice que hacen los holandeses con las especias» (libro 1.º, cap. XI, b; ed. cit., vol. I, págs. 174-175 [33]).

(54) La 1.ª ed. de *La riqueza de las naciones* se publicó en 1776; Hegel la conoció a través de la traducción al alemán de Garve, Breslau, 1794; en sus apuntes de la época de Jena aparecen largas y continuas

cuando escribe—superado un pasado del que da ejemplos (55), en el que una u otra fueron realidades generalizadas—esclavitud y servidumbre han desaparecido «por completo... en las regiones del Oeste y Sudoeste de Europa»—el mismo rincón de Europa del que había hablado Bodino dos siglos antes—, aunque la segunda subsiste «en Rusia, Polonia, Hungría, Bohemia, Moravia y otras partes de Alemania» (56); se refiere reiteradamente como contemporánea a la esclavitud colonial (57) y al tráfico de esclavos por compañía inglesas y holandesas (58) y hace algunas consideraciones casi triviales sobre el coste de sostenimiento de los esclavos y la rentabilidad escasa de su trabajo, muy inferior por su carencia de incentivos al de los hombres libres (59); aunque quizá la trivialidad no sea tanta si se tiene en cuenta que, en 1767, Steuart, aparte de otras referencias al tema, había dedicado un capítulo íntegro (1.º, VII) de su *Inquiry* a analizar *Los efectos de la esclavitud sobre la población y el empleo*—un libro, por cierto, que también leyó Hegel atentamente (60)—, y que unas décadas antes,

referencias a ella. La influencia más notable de Smith sobre Hegel se halla en los temas de división del trabajo y conexos; sobre ello remito a mi ensayo *División del trabajo y alienación en La riqueza de las naciones*; y a mi *Alienación. Historia de una Palabra*. Madrid, 1974, págs. 68-72.

(55) *Wealth of Nations*, libro 4.º, cap. VIII, a (ed. cit., vol. II, página 557 [31]) y cap. IX (ed. cit., vol. II, págs. 683-684 [47]).

(56) *Wealth of Nations*, libro 3.º, cap. II (ed. cit., vol. I, págs. 386-387 [81]). En libro 5.º, cap. II, g (ed. cit., vol. II, pág. 857 [111]) una referencia al impuesto en Rusia al propietario, calculado sobre el número de siervos empleados en sus cultivos.

(57) *Wealth of Nations*, libro 4.º, cap. VII, b (ed. cit., vol. II, páginas 586-588 [53-57]); en estos pasajes se describe el cultivo de caña de azúcar por esclavos, y, comparándolos, el trato de éstos por sus dueños, franceses o ingleses). También en 5.º, II, g, citado en la nota anterior, referencia al impuesto calculado sobre cabezas de negros esclavos.

(58) *Wealth of Nations*, libro 4.º, cap. VII, b (ed. cit., vol. II, página 571 [121]); libro 5.º, cap. I, e (ed. cit., vol. II, págs. 743 [20] y 745 [22]).

(59) *Wealth of Nations*, libro 1.º, cap. VIII (ed. cit., vol. I, págs. 91-92 [29], 98 [41] y 101-102 [48]); libro 3.º, cap. II (ed. cit., vol. I, págs. 387-388 [9]); libro 5.º, cap. III (ed. cit., vol. II, pág. 939 [77]).

(60) Nos consta efectivamente, por el testimonio de Rosenkranz, que Hegel leyó y anotó extensamente la traducción alemana de este libro entre febrero y mayo de 1799, aunque el manuscrito se ha perdido; no dejó, sin embargo, gran huella en Hegel esta lectura (no tiene fundamento sólido la opinión contraria de Plant, *Hegel*, Londres, 1973, págs. 56 y sigs.), quizá arrumbada por la de Smith. Respecto de Rosen-

en 1730, Cantillón había opinado que era mejor tener esclavos, «porque si [el dueño] ha criado demasiados puede vender el exceso, como vende el ganado, y obtener un prepio proporcionado al coste de su crianza» (61).

En suma, y como simple constatación, la dicotomía, cuyos términos se admiten sin reparos especiales (62), entre la situación europea que lentamente y de Oeste a Este evoluciona de la esclavitud a la libertad como régimen de trabajo, y la situación en las colonias, especialmente en las de «plantación» inglesas y francesas en América, de esclavitud pura y simple con base racial.

* * *

Por concluir con un contemporáneo de Hegel, Bentham (63), sin claridad excesiva y con el «estilo abominable» (64) que caracteriza sus escritos, se refirió a la «infinitud 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

kranz, ver *G. W. F. Hegels Leben*, reimpresión Darmstadt, 1969, de la ed. Berlín, 1844, pág. 86; en ella, por cierto, se altera la grafía (Stewart por Stuart).

(61) *Essai sur la nature du commerce en général*, 1.^a XI; en R. L. Meek, *Precursors of Adam Smith, 1750-1755*, Londres, 1973, pág. 10.

(62) Falta, en efecto, la condena explícita que aparece en alguno de sus contemporáneos; así, Turgot habla de «la abominable costumbre de la esclavitud», antes universal y aun en su tiempo «muy extendida», subsistiendo «en todo su horror» la captura y trata de esclavos negros (*Reflexiones sobre la formación y distribución de la riqueza*, XXI; ed. R. L. Meek, Cambridge Univ., 1973, pág. 130).

(63) 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.

(64) 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.

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 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 (65).

* * *

Dejamos ya a un lado el tema de la esclavitud como pena, que siguió subsistiendo durante mucho tiempo con su propio y dudoso fundamento; baste decir que, a mediados del siglo XVIII, una mente tan liberal y reformadora como la de Beccaria (66) sigue pro-

(65) 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). Aún 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 libros (y perdura hoy excepcionalmente; por ejemplo, F. R. Batt, *Law of Master and Servant*, 5.ª ed., Londres, 1967; P. S. Atiyat, *Introduction to the Law of Contract*, 2.ª ed., Londres, 1971, págs. 146, 164, 232, 256, etc.) hasta mucho después, aunque tendiendo a ser sustituida por la *Industrial Law* (por ejemplo, H. Samuels, 7.ª ed., Londres, 1967; J. L. Gayler y R. L. Purvis, 2.ª ed., Londres, 1972) y, aun 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.ª ed., Londres, 1972, pág. 21).

(66) *De los delitos y de las penas* se publicó en 1764, conociendo

poniendo la esclavitud «temporal» como pena para los delitos contra la propiedad, y la esclavitud «perpetua» como sustitución de la pena de muerte, proposiciones ambas con las que coincide Voltaire. Incluso en las primeras ediciones de su celeberrimo libro, fue Beccaria del parecer de que «el fallido inocente debe ser guardado como una prenda de sus deudas o servir en las labores de sus acreedores como esclavo»; pero en cuanto a esto último, en las ediciones posteriores dice textualmente: «Me avergüenzo de haber escrito esto».

* * *

En Hegel, en la *Filosofía del Derecho* (67), 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

numerosas ediciones posteriores. El *Comentario sobre el libro «De los delitos...», por un abogado de provincias*, se publicó en 1766. Para ambos utilizo la traducción publicada en Madrid en 1968. Las referencias corresponden a los capítulos 18.º, 22.º, 28.º y 34.º.

(67) Para la *Filosofía del Derecho* utilizo las ediciones Hoffmeister (Hamburgo, 1955; reimpresión 1967) y Moldenhauer-Michel (vol. 7 de *Werke*, Francfort, 1970), 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.ª ed., Buenos Aires, 1968, hecha desde la italiana de F. Messineo, Bari, 1913. Las citas de §§ se hacen por la ed. Hoffmeister; las de adiciones (ad.) por la de Moldenhauer-Michel, que recoge las de Gans y ediciones posteriores (Bolland, Lasson).

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

Para la *Enciclopedia*, la traducción de E. Ovejero Maury, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, tres vols., Madrid, 1918; para los *Zusätze*, adiciones procedentes de las explicaciones orales de Hegel, no incluidos en esta traducción, la ed. de la *Enzyklopädie*, que forma los vols. 8, 9 y 10 de los *Werke* recién citados.

Para la que acostumbraba a citarse como *Realphilosophie* II, manuscrito 1805-1806, utilizo la ed. Hoffmeister, *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo, 1931 (reimpresión 1969, ya con el cambio de denominación).

contractual, como «enajenación limitada en el tiempo o de otra forma» (68).

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» (69), usando la misma expresión de que se sirve para significar la enajenación de las cosas por su propietario (70).

Veamos, pues, cuáles son las consecuencias de esta distinción —insisto, conceptual y terminológica (71)—tan precisa.

* * *

«Yo puedo privarme de mi propiedad» (92), de las cosas que por su naturaleza me son externas, pero que están bajo mi dominio, integrando mi patrimonio; y realmente en esta potestad, que incluye tanto la pura y simple derelicción de la cosa convirtiéndola en *res nullius*, como su cesión o enajenación a otro, 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» (73). Las determinaciones o caracteres próximos del derecho de propiedad derivan de las relaciones

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

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

(70) *Filosofía del Derecho*, § 65. *Entäusserung des Eigentums*, transmisión de titularidad o enajenación de propiedad («venta», en la ed. en español, pág. 86), es la rúbrica de 1.ª, I, que precede al § 65; la misma terminología en §§ 73, 75 y 76, por ejemplo.

(71) La distinción terminológica es de gran importancia, especialmente por la enorme carga de sentido que Hegel encierra dentro de *Entäusserung*, en la *Filosofía de 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 extensión 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 sigs.

(72) *Filosofía del Derecho*, § 65.

(73) *Enciclopedia*, § 492.

de la voluntad del propietario con la cosa, y una de ellas—junto a la posesión y el uso—es la posibilidad de enajenación (*Veräußerung*), en la cual la voluntad del propietario abandona la cosa y vuelve a sí misma (74). Esta posibilidad de enajenación es para Hegel característica fundamental de la propiedad, aunque por razones políticas admita formas de propiedad agraria vinculada en los primogénitos, inalienable, por tanto (75).

En cambio, «aquellos bienes... que constituyen mi propia personalidad y la esencia de mi autoconciencia son inalienables»; estos bienes comprenden—además de mi vida misma, desde luego (76)—, además de mi «personalidad en cuanto tal, mi vida ética y mi religión»; comprenden, digo, «mi libertad»; ésta es, pues, inalienable por esencia. La posibilidad de enajenación, insiste Hegel, de retirada de mi voluntad de dominación sobre mí mismo, en que mi personalidad y libertad consisten, para dar paso a la de otro, no existe; habiendo «tomado posesión de mi personalidad y de mi ser sustancial», privo a una y a otro de la exterioridad en virtud de las cuales serían enajenables. Insistentemente, la enajenación «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» (77).

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 tiem-

(74) *Filosofía del Derecho*, § 53.

(75) *Unveräußerliches*; *Filosofía del Derecho*, § 306. La razón es la accesión a la Asamblea legislativa como estamento de los grandes propietarios rurales; por ello, si aquellas «instituciones políticas faltan...», la primogenitura no es sino una limitación a la libertad de los derechos privados ... que desaparecerá» (ad. 181 a § 306). La excepción admitida por Hegel, ciertamente incongruente, aun con esta salvedad, fue aprovechada morosamente por Marx (*Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie*; en *Frühschriften*, ed. Landshut; Stuttgart, 1971, págs. 119 y sigs.). Nótese que la salvedad se contiene en una «adición».

(76) *Filosofía del Derecho*, § 70; «no tengo ningún derecho a [sacrificarla ni] enajenarla» (aunque haya de aceptar la muerte como un hecho natural o enviado por Dios).

(77) *Filosofía del Derecho*, § 66.

po, 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» (78), y éste es un contrato imposible, por versar sobre algo que está fuera de mi capacidad de disponer.

Claro está, dice Hegel, que se pueden traer a colación como «ejemplos de enajenación (*Entäußerung*) de la personalidad la esclavitud [y] la servidumbre» (79), como es notorio también que la esclavitud ha existido y, como modalidad de la misma, la posibilidad de cesión contractual a otro directamente de mi libertad, o indirectamente a través de la cesión de la totalidad de mi tiempo cristalizado en mi trabajo; pero esto ha ocurrido para el hombre en los momentos «de transición del estado de naturaleza a una condición genuinamente ética» (80), en cuyo reino nos encontramos ya, y al que repugna cualquier tipo de pacto «sobre la totalidad de mi persona» (81), en cuanto anulador de ésta. Hoy, «la absoluta inadaptación del hombre a la esclavitud no debe ser ya aprehendida como un simple 'deber ser'... [sino que está superada]... la tesis falsa de que el hombre es una [simple] entidad natural y por esta razón capaz de ser esclavizado»; hoy, «perfeccionado» el hombre, «aprehende su autoconciencia como libre, se toma a sí mismo en posesión y deviene propiedad de sí mismo», superada ya, y así, la exterioridad respecto de sí mismo, de su existencia meramente natural (82).

La personalidad, en suma, debe ser reconocida siempre y justamente esto, «el reconocimiento de su personalidad, es lo que le falta al esclavo»; ni el esclavo «se consideraba a sí propio como un yo»—«su amo es su yo»—, ni el amo «le contemplaba como persona», sino como una cosa carente de mismidad (83). Quien es un yo en cuanto poseedor de sí mismo no puede enajenarse sin

(78) *Filosofía del Derecho*, § 67.

(79) *Filosofía del Derecho*, § 66.

(80) *Filosofía del Derecho*, ad. a 57.

(81) *Realphilosophie*, § II, B.II.b.

(82) *Filosofía del Derecho*, § 57; sería aquí precisa una larga exposición sobre cómo el hombre se separa de la naturaleza en la alienación primera, tema básico en la *Fenomenología*; remito a mi *Alienación*, cit., cap. II, A.

(83) *Enzyklopädie*, ad 1 a § 162 (ed. cit., vol. 8, pág. 312).

dejar de serlo; perdería así su voluntad libre, «punto de arranque... donde el Derecho y la ciencia del Derecho comienzan» (84).

* * *

En una versión anterior de estas mismas ideas—demostrando aquí también la continuidad y coherencia características del pensamiento de Hegel—«puedo enajenar mi propiedad, transmitiéndola 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» (85). 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» (86) o, volviendo a la *Filosofía del Derecho*, iríamos contra el «imperativo jurídico: *sé persona y respeta a los demás como personas*» (87); iríamos contra la regla primera y más abstracta de Derecho: «*no lesionar la personalidad ni lo que le atañe*» (88).

De nuevo tampoco se ignora aquí la existencia de normas que consienten la esclavitud, pero las tales «contradicen la razón y el Derecho en cuanto tal» (89). Pensando quizá en Leibniz o en los estoicos, «libres lo mismo sobre el trono que bajo las cadenas» (90), 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 autosentimiento inmediato de mí mismo» y, por ello, su suje-

(84) *Filosofía del Derecho*, § 57.

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

(86) *Propedéutica*, I.8.1.º; § 4.

(87) *Filosofía del Derecho*, § 36; en el original, las cursivas.

(88) *Filosofía del Derecho*, § 38; en el original, las cursivas.

(89) *Propedéutica*, I.8.1.º; § 5.

(90) Esta llamativa descripción del estoicismo es también de Hegel (*Fenomenología del Espíritu*, B.(IV).B.1; trad. W. Roces, Méjico, 1966, pág. 123).

ción o esclavitud «viola mi personalidad» (91), 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» (92).

Al hombre, por supuesto, en cuanto tal, sin distinción de ninguna clase; Hegel no las hace, y cuando alguna le viene a la mente la rechaza expresamente, excluyéndola de «la Europa moderna» y remitiéndola como explicación a un pasado caracterizado justamente por no estar el hombre en posesión de la noción de hombre «en su valor infinito» (93).

Sobre estas bases, en cuanto a la propiedad y a su enajenación, en cuanto a lo que en sí mismo es inalienable, y en cuanto a la *contradictio in terminis* consiguiente que supone la servidumbre como pretendida institución jurídica, procede Hegel a enfrentarse con el tema de los arrendamientos de servicios.

Para ello comienza insistiendo sobre que yo no puedo «enajenar la totalidad de mi tiempo, cristalizado en mi trabajo, y todo lo que produzco»; no puedo, con imposibilidad jurídica absoluta, porque no se puede pactar enajenación de lo inalienable. Pero, sin embargo, igual que puedo enajenar a otro «productos determinados de mis facultades físicas y mentales», esto es, bienes que no ya son de mi propiedad, sino que lo son en cuanto por mí pro-

(91) *Propedéutica*, I.8.1.º; § 19.

(92) *Propedéutica* I.1.3.º; § 182.

(93) *Encyclopädie*, ad. 1, § 183. Quizá se deba decir aquí que cuando Hegel escribe se han promulgado los textos constitucionales franceses; como es sabido, en 1789 la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano*, incorporada después a la Constitución de 1791, proclama los «derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre» (preámbulo); mención primera imprescindible, puesto que «los hombre nacen y viven libres» (art. 1.º). De derechos *inalienables* hablaba también el proyecto de Mirabeau (*Discours*, ed. F. Furet, París, 1973, pág. 94). No es evidente, sin embargo, que la Asamblea Nacional, ni la Constituyente, pensarán que estos textos comprendieran a los habitantes de las colonias y abolieran, por tanto, la esclavitud colonial; ésta, en efecto, no se suprimió formalmente hasta 1794 (para reestablecerse en 1801; C. Ambrosi, *L'Europe de 1789 a 1848*, París, 1972, págs. 68 y 119).

ducidos, puedo también «ceder 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» (94).

De la misma forma que, en cuanto a las cosas, «su uso íntegro o su utilización en su totalidad hace de mí ser propietario, al no restar nada que pueda ser propiedad de otro» (95), y que «sólo un uso parcial o temporal... es distinto de la propiedad de la cosa misma» (96); en este nuevo terreno también, desde luego, «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»; «si no hubiera restricción cuantitativa o temporal en la enajenación, al enajenar el uso de mi poder me enajenaría a mí mismo», «convirtiendo en propiedad de otro la sustancia de mi ser...», etc. (97).

Porque la enajenación limitada de mis facultades, en cambio, es posible, puede aparecer como figura estrictamente contractual, resultante válido de acuerdo de voluntades, 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* (98). Define Hegel este contrato, en congruencia con lo que ya ha expuesto, como «la enajenación de mi capacidad productiva o de 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» (99).

(94) *Filosofía del Derecho*, § 67.

(95) *Filosofía del Derecho*, § 61.

(96) *Filosofía del Derecho*, § 62; sigue la reflexión de Hegel sobre la división del dominio de una cosa en útil y directo, llegando a la conclusión de que sólo la propiedad plena, manifestada en plenitud de uso, es propiedad: «Das Eigentum ist ... volles, Eigentum».

(97) *Filosofía del Derecho*, § 67; es el propio Hegel quien se refiere a la similitud de esta distinción con la del § 61.

(98) *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.

(99) *Filosofía del Derecho*, § 80: «... auf eine beschränkte Zeit oder nach sonst einer Beschränkung».

En cuanto a la limitación en el tiempo, no hay necesidad de insistir más, puesto que en ella está, para Hegel, el elemento crucial de la distinción entre arrendamiento de servicios, como pacto de traslación sobre algo enajenable, y relación de esclavitud o servidumbre, radicalmente antijurídica, por suponer la enajenación de lo inalienable.

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 no sólo temporalmente, sino también en el sentido de que no comprenda «toda la actividad» del cesionario.

Por lo demás, al explayar el sentido del crucial § 67 («puedo enajenar el uso de mis facultades por tiempo limitado..., pero no la totalidad de mi tiempo...», etc.) de la *Filosofía del Derecho*, dijo Hegel en su exposición oral con toda precisión que lo que en este pasaje quería expresar, era precisamente 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» (100), con lo que *a sensu contrario* la limitación, a parte de la actividad, es también esencial para la validez del pacto.

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» (101), 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 *iura 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. Por supuesto, en el obligarme a hacer propio del arrendamiento de servicios—como en general en el obligarme a algo que deriva de todo contrato—, va envuelta la idea de un deber hacia otro; pero esto no

(100) *Filosofía del Derecho*, ad. a § 67; mías las cursivas.

(101) *Filosofía del Derecho*, § 40.

niega la libertad de quien lo asume, sino que la confirma más bien: «los esclavos no tienen ningún deber, porque no tienen ningún derecho, y viceversa» (102).

* * *

Retrocediendo también aquí, en cuanto al arrendamiento de servicios, a la versión anterior de todas estas ideas de Hegel—y quizá aquí aquellas 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*» (103). No puedo, por tanto, enajenar ni, de un lado, su sustancia ni, de otro, su uso ilimitado, que equivale a la enajenación de la sustancia; en ambos casos me estaría enajenando a mí mismo.

La limitación es ahora doble, según se apuntó; 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). Comprendiendo ambas limitaciones, «el uso *ilimitado* [en el tiempo] o en su total extensión [de una facultad], no se distingue de la facultad misma» (104), ni, por consiguiente, del sujeto mismo. Específicamente, en cuanto a la extensión de la enajenación, «el pacto por el cual [un hombre] se comprometiera a obedecer todas las órdenes de otro, así delictivas como indiferentes..., enajenaría su moralidad» (105).

Una pretendida enajenación que violara el condicionamiento de que se está hablando «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 (106).

En suma, y con la misma insistencia de Hegel: como el ejercicio total de mis facultades es igual a mis facultades mismas y

(102) *Filosofía del Derecho*, ad. a § 258.

(103) *Propedéutica*, I.8.1.ª § 14.

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

(105) *Propedéutica*, I.8.1.ª, § 13.

(106) También en *Propedéutica*, I.8.1.ª, § 13.

éstas son mí mismo, «..., he aquí por qué el hombre no puede enajenar la totalidad de sus facultades: *enajenaría su personalidad*» (107).

* * *

El tema de la relación de 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 en otros textos, señaladamente en el de la emergencia de la libertad personal, íntima y social, en los pasajes deslumbradores que a *Señorío y servidumbre* se dedican en la *Fenomenología del Espíritu* y, más resumidamente, en la *Enciclopedia*, a las que el propio Hegel remite al lector en el momento pertinente, al apreciar en la *Filosofía del Derecho* la conexión con otras partes de su obra (108).

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, sobre todo, en los manuscritos de la época de Jena. Pero, en uno y otro caso, la reflexión habría de discurrir por senderos muy otros de los propiamente jurídicos y habría de partir de otro conjunto de antecedentes y premisas (109).

(107) *Er würde seine Persönlichkeit veräußern*; más las cursivas (*Propedéutica*, I.8.1.º, § 14).

(108) *Filosofía del Derecho*, § 57, al referirse a la superación del hombre como ser natural (*Fenomenología* IV, A y *Enciclopedia* § 352 son las remisiones que hace el propio Hegel).

(109) 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.