

## LA IGUALDAD NATURAL DE TODOS LOS HOMBRES EN EL PENSAMIENTO JURIDICO ROMANO DE LA EPOCA CLASICA\*

ALEJANDRO GUZMÁN B.\*\*  
Profesor de la Universidad Católica de Valparaíso,  
de la Universidad de Chile  
y de la Academia Chilena de la Historia

### I. EL DEBATE ACERCA DE LA LIBERTAD E IGUALDAD NATURALES DE TODOS LOS HOMBRES EN EL PENSAMIENTO GRIEGO

1. En el libro I de su *Política*, examinando el tema de la relación entre un amo y su esclavo, Aristóteles (384-322 a.C.) nos da a conocer que era una cuestión debatida si la servidumbre se trataba de una institución natural o bien meramente convencional: «Unos opinan, en efecto, que el señorío [sobre los siervos: *despoteía*] es una ciencia y que el gobierno de la casa (*oikonomía*), el del amo, el de la ciudad y el del rey son una misma cosa ...; otros, que la dominación [sobre esclavos] es contraria a la naturaleza (*parà physin*), ya que el esclavo y el libre lo son por convención (*nómo*) y en nada difieren naturalmente; y por ello tampoco es justa (*dikaion*), puesto que es violenta (*biaion*)».<sup>1</sup>

A través de este importante texto, pues, aprendemos que la vieja institución de la esclavitud, conocida y practicada por todos los pueblos de todas las épocas, desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, y aún por ciertos pueblos en nuestros días, ya había sido puesta en duda por algunos pensadores, según dos perspectivas: primeramente, desde el punto de vista de su fundamento; enseguida, desde el punto de vista de su intrínseca justicia. De acuerdo con el primero, el asunto quedaba planteado en términos de saber si la servidumbre es por naturaleza (*physis*), de modo de haber seres humanos naturalmente esclavos frente a otros naturalmente amos; o bien por una mera convención artificial (*nómos*), de guisa que la

\* Comunicación presentada en el congreso internacional sobre protección jurídica a las personas en la historia del Viejo y del Nuevo Mundo, celebrado en Santiago de Chile en septiembre de 1991.

\*\* Dirección del autor: Casilla 4059. Valparaíso. Chile.

<sup>1</sup> ARIST., *Polít.* I, 3, 1253 b.

esclavitud se funde nada más que en el uso y en las leyes, los cuales, por lo tanto, resultan contrarios a la naturaleza. En el primer caso, la esclavitud sería una institución justa en sí misma y abstractamente considerada; en tanto que, desde la segunda perspectiva, ella sería intrínsecamente injusta en todos los eventos.

Una corroboración de esta disparidad de criterios en torno a la esclavitud que nos trasmite el citado texto de Aristóteles, la encontramos a través de un pasaje del retórico Alcidas, discípulo de Gorgias, y que actuó en Atenas entre los años 432 y 411 a.C; según él: «La divinidad a todos ha hecho libres; a ninguno esclavo»<sup>2</sup>. Alcidas, pues, pertenecía al grupo de los pensadores que opinaban no ser natural la servidumbre. Nosotros bien sabemos que entre los «otros» pensadores, que opinaban en contrario, se hallaba el mismo Aristóteles, quien, en efecto, examina el tema de «si existen o no hombres que por naturaleza tengan esa índole [de siervos], si para algunos es mejor y justo ser esclavos o, por el contrario, toda esclavitud es contra naturaleza»<sup>3</sup>.

2. Pero ese debate tenía una trascendencia mayor que la concerniente al solo fundamento de la esclavitud, y se extendía hasta abarcar el problema de la igualdad natural de todos los hombres.

En efecto, si hay seres humanos por naturaleza esclavos frente a otros también naturalmente amos, ello quiere decir que en el interior del género humano hay por naturaleza desigualdades esenciales, esto es, concernientes a la estructura del ser humano mismo, independientemente de las desigualdades accidentales, ostensibles a cualquier observador, aunque sean también naturales; y que es en esas desigualdades esenciales y naturales en que la esclavitud viene a encontrar su último fundamento.

Si, por el contrario, la esclavitud no es natural, es porque tales diferencias esenciales no existen, de modo que todos los hombres son iguales; en efecto, el mismo texto de Aristóteles citado al principio dice que según el pensamiento de los filósofos contrarios a la esclavitud «en nada difieren naturalmente» amos y esclavos. En tal sentido, pues, el tema de la servidumbre viene a ser como un capítulo, ciertamente el más importante, pero un capítulo, del gran asunto atañente a la igualdad del género humano.

3. A nosotros nos interesa discutir el tema en el interior del pensamiento jurídico Romano. Pero no limitaremos el examen a las ideas de los juristas profesionales, pues también habremos de analizar las opiniones de algunos pensadores que en sentido estricto no fueron juristas, como Cicerón y Séneca, porque en su calidad de intelectuales altamente representativos de sus épocas respectivas y de las corrientes entonces dominantes nos permi-

<sup>2</sup> Vid. SALOMON, Max, *Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten*, en zss. 32 (1911), p. 154.

<sup>3</sup> ARIST., *Polit.* I, 5, 1254 a.

ten comprender mejor el círculo de ideas en que se movía la opinión de los jurisconsultos propiamente tales.

## II. LA LIBERTAD E IGUALDAD NATURALES DE TODOS LOS HOMBRES EN EL PENSAMIENTO DE LOS JURISTAS ROMANOS

1. Los trataremos cronológicamente. Consideremos, así, en primer lugar, al jurista Venuleyo Saturnino, contemporáneo de Salvio Juliano y, por ende, de Adriano (emp. 117-138), en un pasaje del libro 2 de su obra *De iudiciis publicis*, conservado en D. 48. 2. 12. 4<sup>o</sup>: Venuleyo trata el tema de la legitimación pasiva en los juicios públicos, y afirma que los esclavos pueden ser acusados por cualquier ley, con algunas excepciones: la *lex Iulia de vi privata* y cualquier otra que irrogue penas pecuniarias (debido a que a los esclavos no se les podía imponer una tal pena al carecer de patrimonio). Enseguida afirma que tampoco es posible acusar a los esclavos por la *lex Pompeia parricidii*, cuyo primer capítulo se refería a quienes mataran a sus ascendientes, cognados o patronos, porque, estando a la letra de la ley (*quantum ad verba pertinet*), en el caso de los esclavos ella no les afectaba; implícitamente Venuleyo tiene presente en la argumentación que por derecho civil un siervo carece de ascendientes y cognados (y, por definición, de patrono mientras fuera siervo); al haber hablado la ley de ascendientes y cognados, resultaba imposible entonces que un esclavo pudiera matar a alguno de ellos. Sin embargo, explica el jurista, la ley se les aplica por similitud (*similiter*), y da este argumento: «la naturaleza es común» (*cum natura communis est*), se entiende que a todos los hombres, de modo que también, en definitiva, un esclavo cae bajo la ley, aplicada por analogía, cuando matare a quienes, de no haber sido esclavos, hubieran sido jurídicamente sus ascendientes y cognados.

Lo que a nosotros nos interesa destacar en este texto es la idea manifestada de que todos los hombres tienen una naturaleza común, sean libres o esclavos. Si bien esa idea sirvió a Venuleyo tan sólo para decidir un caso específico de aplicación de cierta ley a los esclavos, la importancia general del principio no podría ser llevada a dudas, puesto que implica nada menos que afirmar la igualdad natural de todos los hombres.

2. En seguida se nos presenta a consideración el jurista Florentino, quien actuó en la época de los emperadores Marco Aurelio (cuyo gobierno comenzó el 161 d.C.) y Cómodo (m.192). De él se nos conserva en D.1. 5. 4

<sup>4</sup> *Omnibus autem legibus servi rei fiunt excepta lege Iulia de vi privata, quia ea lege damnati partis tertiae bonorum publicatione puniuntur, quae poena in servum non cadit. ... Item nec lex Pompeia parricidii, quoniam caput primum eos adprehendit, qui parentes cognatosve aut patronos occiderint; quae in servos, quantum ad verba pertinet, non cadunt: sed cum natura communis est similiter et in eos animadvertetur ...*

pr.-1 un pasaje del libro 9 de sus *Institutiones*, que reza así: «La libertad es la natural facultad de hacer lo que se quiere, a no ser que lo impida una fuerza o el derecho. La servidumbre es una institución del derecho de gentes, por la cual alguien, contra la naturaleza, está sometido al dominio ajeno»<sup>5</sup>.

En la primera parte del texto, como se ve, aparece definida la libertad; en la segunda, la servidumbre. Entre ambos conceptos hay una estrecha correlación de oposición. Mientras, en efecto, la libertad es entendida como facultad natural que, empero, la fuerza o violencia y el derecho pueden limitar o impedir, la servidumbre figura como un caso de ausencia de libertad determinada por el derecho. Ese derecho es el de gentes; y en la misma medida en que la libertad es natural, su privación por parte de éste es contra la naturaleza, como expresamente el texto lo dice.

Si bien Florentino no emplea la expresión *ius naturale*, ni para referirse a que la libertad sea según tal derecho, ni para aludir a que sea en contra de él que por derecho de gentes fue establecida la esclavitud, puesto que en el primer caso habla de *facultas naturalis* y en el segundo dice *contra naturam*, sin embargo podemos entender que bajo ambas maneras de hablar el jurista entendía envolver precisamente al derecho natural.

Aunque no haya sido así, lo que en cualquier caso nos interesa recalcar es la idea de ser la servidumbre una institución, o constitución como dice Florentino, contraria a la naturaleza.

3. También es muy digno de considerar un pasaje de Claudio Trifonino, quien fue miembro del consejo imperial de Septimio Severo (emp. 193-211). Se trata de un fragmento del libro 7 de sus *Disputationes*, conservado en D. 12. 6. 64, en donde su autor examina un caso técnico del derecho de obligaciones, para justificar cuya solución invoca el siguiente argumento: «...la libertad está contenida en el derecho natural, y la esclavitud ha sido introducida por el derecho de gentes...»<sup>6</sup>.

El orden de ideas manifestado no difiere del que vimos en Florentino, e incluso podemos considerar que ambos textos son en cierta medida complementarios; Trifonino, en efecto, dice expresamente que la libertad pertenece al derecho natural, ahí en donde el primero se limitaba a hablar de *facultas naturalis*, y agrega Trifonino que la esclavitud fue introducida por el derecho de gentes, con lo que implícitamente afirma que ello fue en contra de aquel derecho, lo cual Florentino había dejado explícito al decir que la servidumbre, con ser del derecho de gentes, era sin embargo *contra naturam*.

<sup>5</sup> *Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur. 1. Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis dominio alieno contra naturam subicitur.* El texto también se encuentra recogido en Inst.1.3.1-2.

<sup>6</sup> *...ut enim libertas naturali iure continetur et dominatio ex gentium iure introducta est...*

4. Un texto del libro 1 de las *Institutiones* de Elio Marciano, quien escribió sobre todo cuando gobernaba Antonino Caracalla (emp.198-217), conservado en D. 40. 11. 2, dice: «A veces los que han nacido esclavos se hacen libres de nacimiento con efecto retroactivo (*ex post facto*) gracias a la intervención del derecho, por ejemplo, cuando un liberto ha sido restituido por el príncipe en la ingenuidad. Y se les restituye en el nacimiento en el que en un principio estaban todos los hombres, y no en el suyo propio, pues nació esclavo. El tal liberto, pues, por lo que a todo el derecho se refiere, es considerado como si hubiese nacido libre...»<sup>7</sup>.

En este texto también se trata de un asunto técnico concerniente al efecto de la manumisión de siervos.

Como es sabido, por regla general ella confería el estado civil de liberto, como intermedio entre el de esclavo y el de libre por nacimiento, llamado ingenuidad. Pero a partir de la época imperial comenzó a usarse, por gracia del príncipe, conferir el estado de ingenuo a los manumitidos, como si hubiesen nacido libres en consecuencia; y es tal lo que en definitiva dice el texto.

Ahora bien, su importancia para nosotros radica en la forma de decirlo, porque, como se habrá reparado, el pasaje afirma que al conferirse la ingenuidad al manumitido, se le está restituyendo el nacimiento, se entiende que como libre, en el cual en un principio estaban todos los hombres; ello viene a querer decir que en un principio todos nacían libres, y sólo con posterioridad fue que algunos comenzaron a nacer como siervos, a consecuencia de haberse introducido la esclavitud. El fragmento, pues, también discurre sobre el mismo cauce de nociones que hemos visto presentes en Florentino y Trifonino: que la libertad de todos los hombres es algo natural y original, y que la esclavitud, en cambio, artificial o inventada y sobrevenida.

5. Del jurista Ulpiano (m. 228), quien culminó su larga carrera como prefecto del pretorio bajo Alejandro Severo (emp. 222-235), el más alto cargo de la administración imperial, se nos conservan dos fragmentos concernientes a nuestro tema.

a) El primero, en D.1.1.4, pertenece al libro 1 de sus *Institutiones*, y reza: «También las manumisiones son propias del derecho de gentes. 'Manumisión' deriva de 'dimisión de la mano', es decir, otorgamiento de libertad, ya que mientras alguien es esclavo, está sometido a la mano y potestad, pero al ser manumitido se libera de la potestad. Lo cual procede del derecho de gentes, siendo así que por derecho natural todos nacían libres, y era desconocida la manumisión, al no conocerse la esclavitud. Pero una vez que apareció la esclavitud por el derecho de gentes, siguió el

<sup>7</sup> *Interdum et servi nati ex post facto iuris interventu ingenui fiunt, ut ecce si libertinus a principe natalibus suis restitutus fuerit. Illis enim utique natalibus restituitur, in quibus initio omnes homines fuerunt, non in quibus ipse nascitur, cum servus natus esset. Hic enim, quantum ad totum ius pertinet, perinde habetur, atque si ingenuus natus esset...*

beneficio de la manumisión. Y aunque nos llamábamos 'hombres' como única denominación natural, por derecho de gentes comenzaron a existir tres géneros: los libres y, opuestos a éstos, los esclavos, y todavía un tercer género: los libertos, es decir, los que han dejado de ser esclavos<sup>8</sup>.

Ulpiano estudia el origen de la manumisión o liberación de esclavos, y lo encuentra en el derecho de gentes. Para apoyar su tesis recurre a la etimología del término *manumissio*, que la ve en «*manu missio*», combinación ésta que significa dejación o dimisión de la *manus*, con que desde antiguo se designaba a diversas formas de poder, entre otras, a aquella sobre los esclavos; de modo que en final de cuentas dicha palabra significa dación de la libertad; y en efecto, dice Ulpiano, mientras alguien está en servidumbre, se encuentra sometido a una *manus* o *potestas*, y cuando es manumitido se le libera de ésta. Ahora bien, continúa razonando Ulpiano, la manumisión supone la esclavitud, ya que de liberar de ella alguien se trata; pero la esclavitud no siempre fue conocida, ya que por derecho natural todos nacían libres, hasta que por derecho de gentes fue introducida la esclavitud, y con ella el beneficio de la manumisión, que la supone, con lo cual queda demostrado su fundamento en ese derecho, que era el propósito inicial del discurso.

Se ve, sin embargo, que ese discurso demostrativo descansa sobre un postulado: que por derecho natural todos nacían libres, y que la esclavitud fue introducida por el derecho de gentes; si es así, entonces también la manumisión pertenece al derecho de gentes. A nosotros, desde luego, nos interesa ese postulado, que por lo demás ya lo hemos visto en los tres juristas precedentemente examinados. De nuevo, pues, nos encontramos con la afirmación de ser la libertad de todos los hombres algo propio del derecho natural, y la esclavitud de algunos algo inventado e introducido con posterioridad por el derecho de gentes.

b) El segundo pasaje de Ulpiano figura en D. 50.17. 32, pertenece al libro 43 de su comentario *Ad Sabinum*, y dice: «Por lo que atañe al derecho civil, los siervos se tienen como nadie (*pro nullis*); no, sin embargo, por derecho natural, ya que, por lo que al derecho natural respecta, todos los hombres son iguales»<sup>9</sup>.

De acuerdo la palíngenesia leneliana<sup>10</sup>, el libro 43 *Ad Sabinum* de Ulpiano trataba de la *condictio sine causa*, es decir, de aquella típica acción crediticia

<sup>8</sup> *Manumissiones quoque iuris gentium sunt. Est autem 'manumissio' de 'manu missio', id est datio libertatis: nam quamdiu quis in servitute est, manus et potestati suppositus est, manumissus liberatur potestate. Quae res a iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esse nota manumissio, cum seruitus esset incognita: sed posteaquam iure gentium servitus invasit, secutum est beneficium manumissionis. Et cum uno naturali nomine homines appellaremur, iure gentium tria genera esse coeperunt: liberi et his contrarium servi et tertium genus liberti, id est hi qui desiderant esse servi.* El texto también aparece reproducido en Inst. 1. 5. pr.

<sup>9</sup> *Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur: non tamen et iure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt.*

<sup>10</sup> LENEL, Otto, *Palíngenesia iuris civilis* II, Ulp. Nº 2899. El texto transcrito aparece precedido por D. 12. 7. 1 y precedido por D. 15. 1. 41.

de cobro de cantidades de dinero o de géneros y de especies retenidas sin causa suficiente por su actual propietario, y en consecuencia debidas por él a otro (D. 12. 7. 1). En algún punto de su discurso, Ulpiano se propuso el problema de las deudas crediticias de un siervo; y fue a propósito de ello que entonces sentó este principio general: por cuanto respecta al derecho civil, el esclavo es como nadie o nada. En efecto, continúa diciendo en el pasaje que sigue en la *palingenesia*, que es D. 15. 1. 41 (Ulp., 43 *ad Sab.*): «Ni el esclavo puede deber cosa alguna, ni se puede deber al esclavo...» y aclara que, en todo caso, ni siquiera tendría que usarse la palabra «deber» respecto de los esclavos, y que su empleo es abusivo, ya que referida a ellos más se señala un mero hecho que una verdadera obligación por derecho civil; pero que se habla de deudas de los esclavos para indicar que lo debido a uno de ellos significa que en realidad su amo puede cobrarlo; y que lo debido por un esclavo significa que el acreedor tiene una acción sobre el *peculio* entregado por el amo al esclavo, o una acción en la medida del provecho obtenido por el amo con la deuda contraída por su siervo. En otras palabras, Ulpiano describe la situación de los esclavos frente al derecho civil, para el cual, en efecto, sus relaciones eran de puro hecho, pero no de derecho, es decir, como nada.

Ulpiano, pues, trataba originalmente de los problemas técnicos que la ausencia de capacidad jurídica de los siervos ofrecía en materia de deudas crediticias con respecto al derecho civil. Pero aprovechó de advertir que esos problemas sólo se presentan con relación a tal derecho, porque si las cosas se examinan desde el punto de vista del derecho natural, ellas cambian radicalmente, ya que, por cuanto a él refiere: «todos los hombres son iguales».

Alguien podría criticar que esta última afirmación no es opuestamente correlativa con la primera, de que para el derecho civil los siervos se tienen como nadie, y que, en consecuencia, lo que Ulpiano debió haber dicho fue que ante el derecho natural todos los hombres son libres; pero justamente ahí radicaba la cuestión, ya que afirmar que todos los hombres son libres no resolvía directamente el asunto, pues también los hijos y la mujer bajo potestad, lo mismo que los extranjeros, siendo libres, venían a ser como nada frente al derecho civil; en relación con los siervos, pues, la clave del asunto no estaba tanto en su libertad natural cuanto en su igualdad natural. No entramos aquí en las consecuencias prácticas que implicaba este reconocimiento.

Lo que sí, en cambio, nos interesa destacar es que una vez más encontramos subyacentes los mismos postulados que el mismo Ulpiano en el precedente fragmento y los demás juristas antes examinados habían sostenido, de ser la esclavitud algo contrario al derecho natural y de ser ella nada más que una institución contingente, la cual en este caso Ulpiano analiza desde el punto de vista del derecho civil de los Romanos, que la recibió del de gentes. Ahora bien: la importancia extraordinaria de este texto estriba en que ahí el jurista obtiene expresamente la última conse-

cuencia del postulado: el de la igualdad de todos los hombres por derecho natural, aquello que en Venuleyo estaba tan solamente implícito.

Se observará, en efecto, que la contraposición presentada por el texto es entre «siervos» (*servi*) y «hombres» (*homines*), por un lado; y entre «nadie» (*nullus*) e «iguales» (*aequales*), por otro; los siervos, en efecto, por derecho civil son *nulli*; por derecho natural, en cambio, los hombres son *aequales*. De lo que se deduce, en primer lugar, que los siervos pertenecen al género de los hombres, y que la igualdad de éstos no radica en ser todos igualmente «nadie», sino en ser todos igualmente hombres, que es, por tanto, la única categoría que cuenta para el derecho natural.

Por lo cual podemos poner este texto en contacto con la última parte del anterior del mismo Ulpiano, recogido en D. 1. 1. 4, ya examinado, en donde había dicho aquél que la palabra «hombre» (*homo*) es la única denominación natural para todos, y que las denominaciones de «libre», «esclavo» y «liberto» son tan sólo del derecho de gentes.

De este modo, pues, Ulpiano, partiendo del análisis de la libertad natural y de la esclavitud artificial, llegó a la ecuación «hombre=hombre», en la cual todos participan, independientemente de sus calidades jurídicas positivas. Con ello afirmó el principio de la esencial igualdad del género humano<sup>11</sup>.

6. No ignoramos, por cierto, que los textos precedentemente expuestos fueron objeto en su momento de implacable crítica interpolacionística. Se partió del presupuesto que la tricotomía *ius naturale-ius gentium-ius civile*, que de una u otra manera está presente en todos estos pasajes, no era clásica, y que los juristas de esta última época sólo conocieron una dicotomía entre *ius gentium* y *ius civile*; si bien la categoría del *ius gentium* no

<sup>11</sup> Todavía podría citarse un pasaje de las *Institutiones* de Justiniano (1.2.2) que reza así: «El derecho de gentes es común a todo el género humano, pues las gentes humanas, por exigirle el uso y las necesidades humanas, constituyeron algo para sí: aparecieron, pues, las guerras, y de ahí siguieron la cautividad y la servidumbre, que son contrarias al derecho natural. Ya que, en efecto, en un comienzo, por derecho natural todos los hombres nacían libres» (*Ius autem gentium omni humano generi commune est. Nam usu exigente et humanis necessitatibus, gentes humanae quaedam sibi constituerunt: bella etenim orta sunt et captivitates secutae et servitutes, quae sunt iuri naturali contrariae. Iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur*). Mucho se ha discutido acerca de la fuente usada por Justiniano para componer este texto: se ha pensado en Marciano, Florentino o Hermogeniano como en el autor original del pasaje. Vid.: VOIGT, Moritz, *Das jus naturale, aequum et bonum der Römer* (1856, reimp. Scientia, Aalen 1966), Vol. 1, p. 566 ss.; FERRINI, Contardo, *Sulle fonti delle Istituzioni di Giustiniano* (1901), ahora en *Opere di Contardo Ferrini* (Hoepli, Milano 1929), Vol. II, p. 329 s.; D' Ors, Alvaro, *En torno a la definición isidoriana del jus gentium* (1956), ahora en *Papeles del oficio universitario* (Rialp, Madrid 1961), p. 281 s. Pero fuera como haya sido, lo cierto es que también él se sitúa en la línea de las doctrinas que hemos visto reflejadas en los fragmentos citados precedentemente, a saber: que la servidumbre es de derecho de gentes, que ella es contraria al derecho natural, y que en virtud de éste todos los hombres nacían libres.



encerraba una concepción, digamos, positivista, ya que se identificaba en cierta manera con un derecho fundado en la naturaleza. En el interior de esta dualidad, la servidumbre se les habría presentado a los clásicos como perteneciente al *ius gentium* y, por tanto, como natural; tan sólo en la época postclásica, por influencia cristiana, la consideración de la esclavitud como algo natural habría parecido repugnante, y de ahí el establecimiento de la tricotomía, frente a la cual la esclavitud, todavía atribuida al *ius gentium*, perdía, sin embargo, su carácter natural y adquiría uno meramente convencional. En consonancia con la nueva visión, se habría procedido a interpolar los textos que hemos analizado, para hacerlos decir lo que actualmente dicen<sup>12</sup>.

Este modo de ver las cosas partía creyendo, pues, que las *Institutiones* de Gayo reflejan el verdadero pensamiento de los clásicos; ahí, en efecto, su autor establece la dicotomía *ius gentium-ius civile*, y define al primero como aquel que «la razón natural constituyó entre todos los hombres»; y al segundo, como aquel que «cada pueblo se ha constituido para sí»<sup>13</sup>. En tal concepción, la esclavitud o es de derecho de gentes, y en consecuencia constituida por la razón natural, o de derecho civil, y por ende positiva de cada pueblo.

Supongamos, pues, que algún jurista romano de la época clásica se hubiera atrevido a sostener que la servidumbre no era natural ni racional; en tal caso, bien podía atribuirla al derecho civil; pero con una dificultad, es cierto: que como la esclavitud era de hecho practicada por todos los pueblos, necesario era entonces atribuirla a los derechos civiles de cada pueblo; y en tal caso, la reiteración de la figura, por así decirlo, en cada uno de los derechos civiles y en todos, como que la aproximaba a una institución que encontraba su fundamento en la naturaleza o en la razón, determinante de que cada pueblo y todos la hubieran recibido. En tales condiciones, la dicotomía *ius gentium-ius civile* tenía que resultar insatisfactoria para quien pensara que la esclavitud era una institución meramente convencional, artificial y sobrevenida. Dentro de este orden de ideas, la tricotomía, en cambio, encontraba perfecta adecuación: la esclavitud no es una invención de los derechos civiles o propios de cada pueblo, porque todos la practican; tampoco es natural sino convencional y contraria a la naturaleza, pero existe en la realidad de los hechos sociales; en

<sup>12</sup> Esta tesis fue planteada por PEROZZI, Silvio, *Istituzioni di diritto romano* (2ª ed. 1928, reimp. Milano, Vallardi, 1947), Vol. I, pp. 91-103 (pero ya en la primera ed. de 1906), y aceptada con gran despliegue crítico por ALBERTARIO, Emilio, *Concetto classico e definizioni postclassiche del 'ius naturale'* (1924), ahora en *Studi di diritto romano* (Milano, Giuffrè, 1937), Vol. V, p. 279 ss., en cuya p. 280 n.1 se ve la literatura intermedia conforme con la tesis; y por LOMBARDI, Gabrio, *Sul concetto di ius gentium* (Roma, 1947), pp. 159 ss., 205 ss., 209 n.7, 375 s.

<sup>13</sup> Gai. I,1 (= D.1.1.9= Inst. 1.1.2): ... *quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium est vocaturque ius civile ...; quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes populos peraeque custoditur vocaturque ius gentium...*

consecuencia, pertenece a un tipo de derecho intermedio, por así decirlo, entre el natural y el civil, precisamente al de gentes, que se parece al primero en cuanto a su extensión, y al segundo en cuanto a su convencionalidad.

Sostener que este tipo de razonamiento no pudo entrar en la mente de los clásicos es mero prejuicio. Tendría, empero, algún viso de verdad si es que las ideas que encierra, a saber: el carácter antinatural de la esclavitud y la esencial igualdad de todos los hombres, hubieran sido ideas exóticas en el pensamiento romano y extrañas a él, y que únicamente llegaron al mismo por influencia cristiana<sup>14</sup>. Raro, en verdad, sería que tan sólo los juristas hubieran manifestado tales ideas, en un ambiente cultural que las desconociera o rechazara. Pero es imposible afirmar que el ambiente cultural en que los juristas clásicos estaban inmersos desconocía o rechazaba esas ideas. Desde luego ya hemos visto que entre los pensadores griegos hubo muchos o varios para quienes la servidumbre era antinatural, e iguales todos los hombres. En tales circunstancias, lo único en verdad raro sería que absolutamente nadie entre los romanos hubiera pensado del mismo modo que muchos o varios de aquellos griegos, y que entre esos romanos que así pensaron no se hubiera encontrado ningún jurista.

Por el contrario, lo que sí de seguro podemos afirmar, es que no hay fuente jurídica romana alguna que nos informe de alguien que hubiera afirmado el carácter natural de la esclavitud y la esencial desigualdad del

<sup>14</sup> Para la actitud del cristianismo enfrente de la esclavitud desde el punto de vista del derecho romano: IMBERT, Jean, *Réflexions sur le christianisme et l'esclavage en droit romain, en Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 2 (= *Mélanges Fernand de Visscher* I, Bruxelles 1949), p. 445 ss.; BIONDI, Biondo, *Il diritto romano cristiano* (Milano, Giuffrè, 1952), Vol. II, pp. 373 ss. Más en general: VERLINDEN, Charles, *L'esclavage dans le monde ibérique médiéval, en Anuario de Historia del Derecho Español* 11 (Madrid 1934), p. 283 ss. con la literatura al tiempo. Es sabido que en los Evangelios no se condena a la institución (tampoco, por cierto, se la acepta), y que si bien San Pablo proclamó la igualdad de todos frente a Dios, quien no hace ninguna clase de distinciones (I Cor. 12, 13; Gal. 3, 28; Col. 3, 11), ello no le condujo a declarar injusta la servidumbre; antes bien, recomendaba sumisión a los esclavos (I Tim. 6, 1-4; Efes. 6, 5; Col. 3, 22; Tit. 2, 9), pero asimismo buen tratamiento hacia sus siervos a los amos (Efes. 6, 9; Col. 4, 1); también les aconsejaba la manumisión (Ep. ad Fil.). La Iglesia de los primeros siglos, en consecuencia, no fue revolucionaria, y sin embargo favoreció en modo sustancial la liberación de los siervos y finalmente la extinción de la esclavitud: no repudió, pues, la institución, pero varió el modo de pensar frente a ella de quienes la practicaban (como lo deja asentado un texto que lamentablemente no he podido verificar, presentado por VERLINDEN, Charles (cit. *ibid.*), p. 303: Cristo *non venit mutare condiciones sed mentes* («no vino a mudar las condiciones sino las mentes»). Distinta fue, en cambio, su actitud frente a la esclavitud de indígenas americanos y de negros, que resultó repudiada desde el primer momento: Pío II (1482), Paulo III (1537), Urbano VIII (1639), Benedicto XIV (1741), Gregorio XVI (1839). Buenos materiales en la hoy poco leída obra de BALMES, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* (1842, ed. Emecé, Buenos Aires s.d.), p. 132 ss. (texto), 683 ss. (fuentes).

género humano<sup>15</sup>; frente a lo cual disponemos de fuentes que afirman lo opuesto. Así las cosas, hoy ya no pensamos que los textos jurídicos antes presentados no reflejen ideas clásicas, aun cuando podamos convenir en que hayan sufrido intervenciones puramente formales en su redacción durante la época postclásica<sup>16</sup>, como en tantas otras ocasiones, por lo demás, ocurrió respecto de toda clase de textos.

### III. LA LIBERTAD E IGUALDAD NATURALES DE TODOS LOS HOMBRES EN EL PENSAMIENTO DE CICERÓN

1. En realidad la ecuación hombre=hombre, que veíamos en Ulpiano, ya podemos encontrarla en Marco Tulio Cicerón (106-43 a.C.). En el libro I de su tratado *De legibus*, el célebre orador se propone encontrar el fundamento del derecho tomando como guía a la naturaleza<sup>17</sup>; al efecto entonces comienza a describir al ser humano mismo: El ser llamado «hombre» (*homo*) previsor, sagaz, ingenioso, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y de

<sup>15</sup> Gai.1. 52 (= D.1. 6. 1. 1) dice que la potestad de los dueños sobre sus esclavos «es del derecho de gentes» (*Quae quidem potestas iure gentium est*), y teniendo presente que para Gayo el *ius gentium* era aquel «instituido por la razón natural» (vid. supra n. 13), se podría concluir que para aquél la servidumbre había sido instituida por esta última. Pero este riguroso silogismo nuestro quizá no haga mucha justicia al maestro Gayo, quien seguramente no tenía muy claro ni qué era la *ratio naturalis* ni qué el *ius gentium*. En D. 1. 5. 5. 1, Marciano también afirma que las fuentes de la esclavitud (es decir: la captura bélica y el nacimiento de madre esclava) son del derecho de gentes; pero en este caso el texto se encuentra en plena concordancia con el antes comentado del mismo jurista, en D. 40. 11. 1, que supone la tricotomía.

<sup>16</sup> De una u otra manera aceptan las ideas contenidas en los textos antes examinados: MASCHI, Carlo Alberto, *La concezione naturalistica del diritto e degli istituti giuridici romani* (Milano, Giuffrè, 1937), p. 172 ss.; LEVY, Ernst, *Natural Law in Roman Thought* (1949), ahora en *Gesammelte Schriften* (Köln-Graz, Böhlau, 1963), Vol. I, p. 11 ss.; FREZZA, Paolo, *Ius gentium*, en *Revue Internationale des Droits de l' Antiquité* 2 (= *Mélanges de Visscher I*, Bruxelles 1949), p. 303 s.; VOGGENSPERGER, René, *Der Begriff des ius naturale im römischen Recht* (Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1952), p. 17 ss.; GROSSO, Giuseppe, *Problemi generali del diritto attraverso il diritto romano* (Torino, Giappichelli, 1967), p. 99 ss.; SCHMIDLIN, Bruno, *Die römische Rechtsregeln* (Köln-Wien, Böhlau, 1970), p. 173 ss.; GAUDEMET, Jean, *Des droits de l' homme ont-ils été reconnus dans l' Empire Romain?*, en *Labeo* 33 (Napoli 1987) 1, p. 13 s. Un argumento que no he visto esgrimir es éste: si la distinción entre *ius naturale* y *ius gentium* es de origen cristiano, para explicar la existencia jurídica de la esclavitud, sin fundarla, empero, en la naturaleza o en la razón, entonces: ¿en dónde están las fuentes exclusivamente cristiano-doctrinales de que se desprenda que la servidumbre es contraria a la naturaleza, y que hubieron de servir de base a los juristas bizantinos o directamente a los compiladores justinianos para operar las pertinentes interpolaciones destinadas a incrustar en el Digesto semejante doctrina? Ya hemos visto (supra n. 14) que la doctrina de San Paulo se limitó a afirmar la igualdad de los hombres, mas no el carácter antinatural de la esclavitud; y aunque es cierto que de aquéllo se deriva ésto, necesitaríamos encontrar afirmada *expressis verbis* la última doctrina.

<sup>17</sup> CICERÓN, *De legibus* 1,6,20 (hemos utilizado la edición bilingüe de D' Ors, Alvaro, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953).

consejo fue engendrado por Dios con una condición privilegiada. Entre todas las estirpes de animales, en efecto, tan sólo él participa de la razón y del pensamiento, que son cualidades divinas; por lo cual entre Dios y el hombre hay una verdadera comunidad en la razón. Con base en ello, Cicerón construye el siguiente silogismo: los participantes en una razón común lo son también en la recta razón; es así que la ley constituye una recta razón; en consecuencia, los hombres y Dios son como socios en cuanto a la ley; de modo que todos los miembros de tal asociación deben tenerse como pertenecientes a una misma ciudad, que es común por ser humana y divina a la vez: tal ciudad común viene a ser el universo mismo. Más adelante Cicerón dice que esta relación entre el hombre y Dios es como de parentesco, genealogía o estirpe, en virtud de poseer el primero un alma racional, creada por el segundo; y que entre Dios y el hombre hay una semejanza: *est igitur homini cum deo similitudo*. Fue en virtud de tal parentesco que la abundancia de cosas que ofrece la naturaleza resultó creada no por acaso sino de intento para el provecho del hombre, el cual, imitándola, ha sido capaz, además, de fabricar con su arte e industria las otras cosas que le son necesarias para su vida.

Por lo que toca al hombre mismo, continúa Cicerón, la naturaleza lo creó con una inteligencia rápida, con sentidos apropiados y con un cuerpo perfectamente adaptado, con un rostro capaz de expresar sentimientos íntimos, y le dotó con la palabra, el principal instrumento de la sociabilidad humana. De todo ello resulta que el hombre es un ser perfectible, y que a partir de los instrumentos con que fue dotado puede llegar por sí mismo a fortalecer y perfeccionar la razón<sup>18</sup>.

Sentadas estas premisas concernientes al origen divino del hombre y a sus cualidades racionales y físicas, Cicerón afirma la siguiente tesis: hemos nacido para la justicia, y el derecho se funda no en el arbitrio sino en la naturaleza<sup>19</sup>. A Cicerón esta tesis le parece evidente, con sólo considerar el vínculo de sociabilidad de los hombres entre sí. Y entonces dice: «Nada hay tan semejante, tan igual a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos»<sup>20</sup>. Enseguida verifica, sin embargo, que hay diferencias de hecho: «...la corrupción de las costumbres y la variedad de opiniones tienden a torcer y viciar en cierta dirección la debilidad de los espíritus»<sup>21</sup>; mas, si no fuera por todo ello, ni siquiera «un hombre sería tan parecido a sí mismo, como lo serían todos entre sí»<sup>22</sup>; con lo cual Cicerón supone que en una suerte de estado de incorrupción moral, la igualdad no sólo sería esencial, sino incluso accidental; y que son los caracteres los que vienen a diferenciar

<sup>18</sup> Cic., *De leg.* 1,7-1,8, 1-9.

<sup>19</sup> Cic., *De leg.* 1,10, 28.

<sup>20</sup> Cic., *De leg.* 1,10, 29: *Nihil est enim unum uni tam simile, tam par, quam omnes inter nosmet ipsos sumus.*

<sup>21</sup> Cic., *De leg.*, *ibid.*: *Quodsi depravatio consuetudinum, si opinionum varietas non inbecillitatem animorum torqueret et flecteret quocumque coepisset ...*

<sup>22</sup> Cic., *De leg.*, *ibid.*: *...sui nemo ipse tam similis esset quam omnes essent omnium.*

a los hombres. Por ello es que, concluye Cicerón, «cualquier definición del hombre vale para todos»<sup>23</sup>, en el entendido, agregamos nosotros, que una buena definición sólo atiende a los elementos esenciales y no las diferencias particulares. Esa única definición aplicable al hombre es para el orador argumento suficiente de que por cuanto respecta al «género hombre» no hay ninguna disimilitud, ya que si la hubiera no podría darse para todos una única definición. Ahora bien, dice Cicerón, lo que verdaderamente define al hombre como tal es su razón; por ella somos superiores a los brutos, gracias a ella hacemos deducciones, formulamos argumentos, refutamos, discurrimos y concluimos; y esa razón es común a todos los hombres, y aunque pueda variar por las diferencias de educación, es igual en cuanto a la facultad de todos para aprender<sup>24</sup>. En consecuencia: «No hay hombre de raza alguna que, tomando a la naturaleza por guía, no pueda alcanzar la perfección»<sup>25</sup>.

No debemos olvidar que todo este discurso estaba enderezado a fijar las bases para demostrar la existencia de un derecho de naturaleza común a todos los hombres; pero ello ya no es pertinente a nuestro tema, por lo cual dejamos hasta aquí la exposición del *De legibus*.

2. Ella se declara por sí misma, sin necesidad de mayores comentarios. Es clarísimo en todo el discurso ciceroniano, que su autor entiende hablar no de determinado pueblo o raza, ni siquiera del romano, sino del hombre en sí, de todos los tiempos y lugares, porque intenta captar su esencia y consecuentemente su definición; la encuentra en la racionalidad de ese ser; ella lo diferencia de todos los demás animales, y al mismo tiempo lo hace participe de una comunidad divino-humana, porque la razón proviene de Dios, con que éste dotó al hombre al crearlo. Ahora bien: de esa comunidad nadie queda excluido, es decir, la integran todos los hombres, en cuanto todos son racionales; si alguno no lo fuera, entonces no sería un hombre imperfecto, sino directamente un no-hombre, esto es, un bruto. Ciertamente hay diferencias en cuanto al grado de desarrollo de la razón, pero son meramente culturales, ya que todo hombre de cualquier raza es capaz de llegar por medio del aprendizaje a la plenitud de su razón. En esta argumentación basa nuestro autor las ideas de que todos los hombres son esencialmente iguales entre sí, de que esta igualdad es natural, y de que las desigualdades que se observa son meramente accidentales.

3. Ha sido correctamente observado que entre este pensamiento y aquel manifestado por Aristóteles de haber desigualdades esenciales en el nivel

<sup>23</sup> Cic., *De leg.*, *ibid.*: *Itaque quaecumque est hominis definitio, una in omnis valet*. Cfr. el dicho de Ulpiano en D. 1.1.4 (supra n. 8): *cum uno naturali nomine homines appellaremur*.

<sup>24</sup> Cic., *De leg.* 1,10, 30.

<sup>25</sup> Cic., *De leg.*, *ibid.*: *Nec est quisquam gentis ullius, qui duces nactus <naturam> ad virtutem pervenire non possit*. Los editores modernos agregan *naturam*.

de la racionalidad humana, que tornan a los seres menos desarrollados en naturalmente esclavos de los más desarrollados, hay un abismo y una ruptura radical<sup>26</sup>. Ello es tanto más notable cuanto que a través de Cicerón hablaba la estirpe romana, dominadora del mundo entonces conocido, y que en consecuencia pudo haber concebido una suerte de noción de superioridad por sobre las demás estirpes, al modo en que los propios griegos la concibieron para sí, en razón de su ostensible y evidente primacía cultural. Cicerón mismo no ocultaba el sentimiento de la superioridad política del pueblo romano, y consideraba que la constitución republicana era la más perfecta que jamás había sido establecida entre los hombres<sup>27</sup>. Pero ya vemos que esa suprema valoración fue plenamente compatible con la idea de la igualdad de todos los hombres y todas las razas; y quizá precisamente fue el proceso que llevó al pueblo romano a la situación política preeminente en que llegó a situarse respecto de todos los demás, el que pudo crear el clima adecuado para hacerle comprender el fenómeno de la esencial igualdad humana: el haber paulatinamente llegado a convertirse en cabeza de un imperio universal, integrado por naciones y razas diferentes, puso al romano en inmejorables condiciones de entender la esencial unidad de todo el género humano.

4. Todo este discurso ciceroniano bien pudo llevarlo a establecer la radical injusticia de la esclavitud, o, por lo menos, su carácter meramente convencional. Aun cuando no disponemos de testimonios directos en tal sentido, algún pasaje de sus obras en que trata de la servidumbre, nos permite presumir que tal debió de ser su pensamiento.

En su tratado *De officiis*, encontramos, en efecto, el siguiente texto: «Acordémonos que también debe observarse la justicia con los individuos de ínfima condición. Ahora bien: es ínfima la condición y fortuna de los siervos, acerca de los cuales preceptúan bien quienes mandan tratarlos como asalariados (*ut mercenariis*), exigiéndoles trabajar y retribuyéndoles lo justo»<sup>28</sup>.

Dos son las ideas que debemos retener como las principales a nuestros propósitos, expresadas en el fragmento.

Primeramente, que para con los siervos hay una justicia que guardar. Es importante situar el pasaje en su contexto: en el capítulo XIII al cual pertenece, Cicerón viene hablando de los deberes (*officia*) para con el enemigo, derivados de un pacto celebrado con ellos; para ilustrar este principio

<sup>26</sup> CARLYLE, Robert W. y Alexander J., *Il pensiero politico medievale* (trad. Cotta, Bari, Laterza, 1956), Vol. I, p. 20.

<sup>27</sup> Cic., *De republica* 2, 1 (hemos usado la edición bilingüe de Bréguet, Esther, Les Belles Lettres, París, 1980; también la trad. de D' ORS, Alvaro, Madrid, Gredos, 1984).

<sup>28</sup> Cic., *De offic.* 1, 13, 41: *Meminerimus autem etiam adversus infimos iustitiam esse servandam. Est autem infima conditio et fortuna seroorum: quibus non male praecipiant qui ita iubent uti, ut mercenariis; operam exigendam, iusta praebenda* (ed. Testard, París, Les Belles Lettres 1965).

ofrece varios ejemplos históricos, como el de Régulo, quien regresó a Cartago por haberlo prometido a sus captores, luego de haber viajado a Roma y pudiendo, en consecuencia, haberse sustraído a su promesa. Enseguida de otros ejemplos, Cicerón presenta el texto sobre los esclavos antes transcrito.

Es clara la conexión de temas, porque, como es sabido, la fuente originaria de la servidumbre era precisamente la captura bélica, de modo que, en principio, el esclavo es un enemigo cogido en batalla, a quien se le perdonó la vida a cambio de su trabajo perpetuo. Esto parece indicar que Cicerón veía una cierta similitud entre la relación de deber que surge como consecuencia de un pacto entre dos pueblos enemigos, y la relación entre amo y esclavo, como insinuando que también ahí existe una suerte de pacto de ambos, que impone deberes mutuos; y así como la justicia ordena cumplir los convenios con el enemigo, también la justicia ordena cumplir ese pacto con el esclavo.

La segunda idea, muy conectada con la anterior, es que Cicerón aprueba la opinión de que el siervo es como un asalariado o mercenario, de quien se puede exigir ciertamente su trabajo, pero a quien debe también pagársele lo justo.

Según testimonio de Séneca<sup>29</sup>, la opinión de que el esclavo es como «un perpetuo asalariado» había sido sustentada por el estoico Crisipo (280-207 a.C). Más adelante discutiremos el contexto en que el propio Séneca recuerda esta doctrina; por ahora, nos interesa destacar que, de acuerdo con la citada doctrina, la relación de servidumbre, pues, quedaba regida por las normas del *mercenarius*, es decir, de aquel que da su trabajo a cambio de un precio; sólo que a perpetuidad en el caso de los esclavos.

Ahora bien, nosotros debemos tener en cuenta que ese tipo de relación provenía de un contrato, precisamente del contrato de arrendamiento de servicios (*locatio conductio operarum*), y que el vocablo *mercenarius* era técnico para indicar al arrendador (*locator*) de sus propios servicios frente a un arrendatario que los paga (*conductor*). No sabemos en qué términos Crisipo hubo de formular su doctrina; pero es cierto que en un abogado como Cicerón, familiarizado en consecuencia con el lenguaje técnico del derecho, el uso del vocablo *mercenarius* no debió de ser casual; en otras palabras, Cicerón debió de haber pensado analógicamente en que la relación entre el esclavo y su amo era como la surgida del contrato de *locatio conductio operarum* entre el *conductor* y el *locator* o *mercenarius* y por ello es que afirma expresamente deber haber una suerte de justa proporcionalidad entre trabajo dado y salario pagado, tal cual se espera normalmente la haya en dicho contrato.

La justicia a que alude Cicerón, pues, es bien concreta: se trata de la justicia contractual o conmutativa, aquella de los convenios que obligan

<sup>29</sup> SENECA, *De beneficiis* 3, 22.

recíprocamente en cierta proporcionalidad. Pero al mismo tiempo, como ya antes lo hicimos observar, se trata de la justicia general y formal que obliga a cumplir las convenciones, independientemente de su contenido, como lo demuestra el contexto del pasaje, que a ello se refiere.

De todo lo cual podemos deducir que en este lugar Cicerón se nos aparece como partidario de aquella opinión según la cual la esclavitud era una institución meramente arbitraria o convencional, y no desde luego natural; y que al mismo tiempo quedaba regida por el derecho y la justicia, y en ningún caso sustraída a uno u otra.

De todos modos es este último dato el que quizá más no deba interesar, porque la conclusión primera ya estaba ínsita en el planteamiento de la igualdad de todos los hombres, ofrecido en el *De legibus* y hubiera sido una flagrante contradicción sostener eso y al mismo tiempo la existencia de humanos naturalmente destinados a la servidumbre. Cicerón, en consecuencia, no podía menos que considerar a la esclavitud como institución contingente y convencional. Sobre esta base, era un adelanto pensar en que, además, ella quedaba regida por la justicia, y que el siervo hasta llegaba a tener una suerte de derecho asegurador de la justa proporcionalidad entre su trabajo y una remuneración<sup>30</sup>.

5. Con todo, hay algunos pasajes atribuidos por algunos autores antiguos al para nosotros fragmentariamente conocido tratado *De republica* de

<sup>30</sup> Suele citarse un par de pasajes del mismo autor, en que aparecería una actitud más bien indiferente, o menos humana frente a los esclavos (p. ej. SCHULZ, *I principii del diritto romano*, trad. Arangio-Ruiz, Firenze, Sansoni, s.d., p.186 s.); se trata de: Cic., *De offic.* 3,23, en donde Cicerón cita una serie de cuestiones debatidas en el libro homónimo de Hecatón, como éstas: si es deber para un hombre, cuando están muy caros los víveres, sustentar a sus esclavos; o esta otra: si habiéndose de arrojar al mar parte de la carga de una nave, ha de sacrificarse un caballo de mucho precio o un esclavo de poco valor (*Plenius est sextus liber De officiis Hecatonis talium questionum: sitne boni viri in maxima caritate annonae, familiam non alere. In utramque partem disputat; sed tamen ad extremum utilitate putat officium dirigi magis, quam humanitate. Quaesit, si in mari iactura facienda sit, equine pretiosi potius iacturam faciat, an servuli vilis. Hic alio res familiaris, alio ducit humanitas*). Para el primer dilema, Cicerón dice de Hecatón haber expuesto las razones en pro y en contra, y haber finalmente decidido según la utilidad antes que por la piedad humana, es decir, por sacrificar al esclavo en vez del caballo. Para el segundo se limita a decir que por un lado se presenta el interés y por el otro la humanidad, sin indicar cuál fue la solución dada por Hecatón. En realidad estas opiniones hablan mal de Hecatón, mas no de Cicerón, quien se limita a exponer un pensamiento ajeno, y a diferencia de varios otros casos, sin tomar partido, aun cuando siempre debe tenerse presente el principio que él mismo había sentado poco más arriba (*De offic.* 1,21 y 22) de ser preferible lo honesto o lo justo a lo útil.

El segundo texto es una epístola *ad Att.* 1,12 en donde narra habersele muerto Sositeo, su esclavo lector, y haberle causado el deceso más conmoción que la que parecía deber causar la muerte de un siervo; de lo cual no creemos que deba extraerse ninguna conclusión acerca de las doctrinas ciceronianas frente a la esclavitud, como hace Schulz, porque se trata ahí nada más que de una manera de hablar frente a una situación concreta, que igual se puede aplicar a personas libres, pero que en ningún caso señala la existencia de un límite que deba guardarse para la tristeza ante la muerte de esclavos.



Cicerón, que dan pie a pensar en una contradicción con las doctrinas que se desprenden del *De officiis*.

a) En primer lugar, una invocación de la citada obra por San Agustín: «¿Acaso Cicerón, al hablar, en su obra «De la república», de las diferentes clases de poder (*imperatorum*), y al hacer similitud entre la naturaleza del hombre y aquéllas, no dice que a los miembros del cuerpo se les manda como a hijos, porque están prontos a obedecer, y que a las partes viciosas del alma se las coacciona como a los siervos, con un mando más aspero?»<sup>31</sup>; la cual, sin embargo, debe de ser un resumen del texto que presentamos enseguida.

b) Es decir, una cita textual del *De republica* también por San Agustín que reza: «Pero se debe reconocer las diferencias que hay entre el mandar y el servir, pues así como se dice que el alma manda al cuerpo, se dice que también manda a la concupiscencia, aunque manda al cuerpo como un rey manda a sus ciudadanos, o un padre a sus hijos; y en cambio manda a la concupiscencia como un dueño manda a sus esclavos, pues la coacciona y maltrata; así pues los mandos de los reyes, de los generales, de los magistrados, de los padres y de los pueblos se ejercen sobre los ciudadanos y los aliados como el mando del alma sobre los cuerpos, en tanto los dueños oprimen a sus esclavos como la parte óptima del alma, es decir, como la sabiduría oprime a las partes defectuosas y más débiles de la misma alma, como son las concupiscencias, las pasiones y demás perturbaciones del alma»<sup>32</sup>.

c) El siguiente texto corresponde a un resumen que hace San Agustín de una parte del *De republica*, en donde -dice- se disputa en pro y contra de la justicia. Como los defensores de la injusticia hubieran afirmado que es imposible que una ciudad pueda mantenerse y acrecentarse sin la injusticia, según lo prueba el hecho de que, siendo injusto que unos hombres dominen a otro, ninguna ciudad dominadora (*imperiōsa civitas*) puede gobernar a sus provincias sin dominarlas, les fue respondido -continúa- por los defensores de la justicia que eso es justo, pues es útil la servidumbre a tales hombres, y que cuando se impone rectamente es para ventaja de ellos, porque priva a los malos de su licencia para hacer el mal; los cuales,

<sup>31</sup> AUGUST., *De civ. Dei* 14, 23: *Nonne Cicero in libris de Republica, cum de imperiorum differentia disputaret, et huius rei similitudinem ex natura hominis assumeret, ut filiis dixit imperari corporis membris propter obediendi facilitatem; vitiosas vero animi partes ut servos asperiore imperio coerceri?*

<sup>32</sup> AUGUST., *contra Iulian.* 4,12,61: *Sed et imperandi et serviendi sunt dissimilitudines cognoscendae. Nam ut animus corpori dicitur imperari, dicitur etiam libidine, sed corpori ut rex civibus suis aut parens liberis; libidini autem ut servis dominus, quod eam coercet et frangit. Sic regum, sic imperatorum, sic magistratuum, sic patrum, sic populorum imperia civibus sociisque praesunt ut corporibus animus; domini autem servos ita fatigant ut optima pars animi, id est sapientia, eiusdem animi vitiosas inbecillasque partes ut libidines, ut iracundias, ut perturbaciones ceteras. Suele incluirse en *De rep.* 3,25,37.*

una vez domados, estarán mejor que indómitos, pues entonces estaban peor<sup>33</sup>.

d) Se encuentra, además, esta otra cita aparentemente textual que hace el mismo San Agustín: «¿No vemos acaso como la misma naturaleza da el dominio a los fuertes con gran utilidad de los débiles?»<sup>34</sup>

e) Finalmente, una cita textual de Nonio: «Es, pues, un género de servidumbre injusta el de aquellos que, pudiendo ser independientes (*sui iuris*), pertenecen a otro (*sunt alterius*); cuando, sin embargo, son esclavizados aquellos <...>»<sup>35</sup> (el texto está incompleto).

En primer lugar debe decirse que para todos estos pasajes aislados existe el problema del contexto al que pertenecieron originalmente, lo que ya constituye una dificultad para entender su verdadero sentido y alcance; tampoco sabemos de la boca de cuál de los personajes del diálogo salieron; y debemos recordar que en él, a través de la figura de Furio Filo, se defiende la tesis de ser la injusticia necesaria para el éxito, y que esta figura, por cierto, no representa el pensamiento de Cicerón, el cual, por lo demás, no se manifiesta directamente a través de los personajes, sino de los preámbulos.

Por lo que respecta a los textos reproducidos sub a) y b), no parece que puedan causar ninguna perturbación. Ellos se limitan a hacer una mera comparación de hecho, que en nada prejuzga acerca de una doctrina y de un pensamiento: En efecto, decir que a las partes viciosas del alma se las coacciona en el mismo modo como se «coacciona a los siervos, esto es, con un mando más aspero», lo único que implica es verificar que, en los hechos, a los esclavos se los solía tratar rigurosamente cuando se comportaban como se comportan las pasiones respecto del alma; se trata, pues, de una implícita comprobación, adoptada a efectos analógicos. También se trata de comparaciones y analogías en el texto sub b). No se entiende decir ahí que el mando sobre los esclavos exista o deba existir porque son personas inferiores, defectuosas o más débiles y que necesitan ser mandadas; simplemente se verifica que en los hechos el poder de los amos sobre los esclavos es duro y violento, a diferencia del mando del alma sobre el cuerpo o el de los reyes y padres sobre sus súbditos e hijos.

<sup>33</sup> AUGUST., *De civ. Dei* 19,21: *Disputatur certe acerrime atque fortissime in eisdem ipsis de Republica libris adversus iniustitiam pro iustitia. Et quoniam, cum prius ageretur pro iniustitiae partibus contra iustitiam, et diceretur nisi per iniustitiam rempublicam stare augerique non posse; hoc veluti validissimum positum erat, iniustum esse, ut homines hominibus dominantibus serviant; quam tamen iniustitiam nisi sequatur imperiosa civitas, cuius est magna respublica, non eam posse provinciis imperare; responsum est a parte iustitiae, ideo iustum esse, quod talibus hominibus sit utilis servitus, et pro utilitate eorum fieri cum recte fit, id est, cum improbis aufertur iniuriarum licentia; et domiti se melius habebunt, quia indomiti deterius se habuerunt ...* Loc. incert. en el lib. III.

<sup>34</sup> AUGUST., *contra Iulian.* 4,12,61: *An non cernimus optimo cuique dominatum ab ipsa natura cum summa utilitate infirmorum datum.* Suele incluirse en *De rep.* 3,24,36.

<sup>35</sup> NONNIUS, 109, 2: *Est enim genus iniustae servitutis, cum ii sunt alterius qui sui possunt esse; cum autem ii famulantur...* Loc. incert. en el lib. III.

En relación con el texto sub c) nos encontramos ante la dificultad adicional de conocer el grado de fidelidad con que San Agustín resume el pasaje del *De republica*, y de saber en qué punto es el propio Agustín el que argumenta. Fuera como haya sido, en todo caso el texto no trata de la servidumbre personal, sino de la gobernación de una ciudad (*imperiosa civitas*) sobre sus provincias (*provinciis imperare*). Agustín dice que en el diálogo se respondió por los partidarios de la justicia, que la servidumbre (*servitus*) es útil para «tales hombres» (*talibus hominibus*); pero con ello la argumentación aparece trasladada desde los pueblos a los individuos, y en tal caso efectivamente es la esclavitud la que resulta justificada como algo útil, pues enfrena la maldad de los hombres. Aun cuando tal haya sido lo afirmado en el diálogo, es claro que tal justificación de la servidumbre personal nada tiene que ver con una desigualdad natural entre los hombres, que convierta a algunos en siervos naturales frente a otros como por naturaleza superiores; y el fundamento sería puramente utilitario y ético. Pero es posible que el texto originalmente se haya referido nada más que a la dominación internacional y pública, de ciudad a provincias, pensando, naturalmente, en la situación de la propia Roma como cabeza del imperio, y que entonces se haya justificado la gobernación de una *imperiosa civitas* sobre sus provincias con base en esa suerte de policía moral que le correspondería.

El texto transcrito sub d) es imposible de ser evaluado, debido a la ausencia de su contexto. Tal como suena, es claro que no representa el pensamiento de Cicerón, y, dentro de la economía del diálogo *De republica*, seguramente debió de formar parte de una argumentación más amplia puesta en boca de Filo, el personaje del diálogo a quien los demás encomendaron la defensa de la injusticia.

Lo propio quizá deba afirmarse del texto sub e). Ahí parece anunciarse la distinción de dos tipos de esclavitud: una injusta y otra (presumiblemente) justa, aunque sólo la primera resulta definida, pues el texto es lagunoso en la parte en que se esperaría venir la descripción del tipo presuntamente justo de esclavitud. Pero es posible, como decimos, que también ese texto haya formado parte de la argumentación de Filo, y que, en consecuencia, no refleje el pensamiento de Cicerón.

De lo que no cabe dudar es que en la mayoría de estos pasajes se emplea una argumentación fundada en Aristóteles, como fácilmente se comprueba al leer los capítulos 3 a 7 del libro I de su *Política*<sup>36</sup>. Por más eclecticismo que reconozcamos en Cicerón, difícil resulta pensar, sin embargo, que él hubo de acoger en el *De republica* unas teorías que contradiría abiertamente en el *De legibus*, teniendo presente en especial que ambos diálogos fueron compuestos en estrecha correlación<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> ARIST., *Polit.* 1,3-7 (1253 b-1255 b)

<sup>37</sup> D' ORS, Alvaro, *Introducción a la trad. del De legibus* cit. supra n. 17, p. 11.

#### IV. LA LIBERTAD E IGUALDAD NATURALES DE TODOS LOS HOMBRES EN EL PENSAMIENTO DE SÉNECA

1. En Lucio Anneo Séneca (3-65 d.C) encontraremos una teoría sobre la libertad e igualdad naturales de los hombres muy parecida a la de Cicerón, sólo que algo más desarrollada<sup>38</sup>. Los textos principales al respecto son su célebre epístola XLVII *ad Lucilium* y algunos pasajes del tratado *De beneficiis*.

a) Séneca ha recibido noticias de que su amigo Lucilio vive familiarmente con sus esclavos; y eso le da pie para escribirle una carta laudatoria, en que aprovecha para exponer sus puntos de vista sobre la materia.

Comienza estableciendo esta conversión: se trata de esclavos, pero más bien de hombres (*Servi sunt? immo homines*)<sup>39</sup>, que viven bajo el mismo techo, que son nuestros humildes amigos, y que, bien mirados, son tan siervos como nosotros (*conservi*), porque la fortuna tanto poder tiene sobre ellos como sobre cada uno de nosotros.

Enseguida Séneca critica el desprecio y los malos tratamientos que suelen recaer sobre los esclavos, actitud ésta que los convierte en nuestros enemigos, ya que de otro modo no necesariamente lo son. Séneca entonces invita a Lucilio a reflexionar sobre el hecho de que los llamados esclavos han nacido de la misma semiente (*ex iisdem seminibus ortum*), gozan del mismo cielo, y respiran y viven y mueren igualmente que los demás. La esclavitud es una azar y un acaso, un hecho de la fortuna, a los cuales todos estamos expuestos.

Séneca declara que debe vivirse con los inferiores en el mismo modo en que a cada uno le gustaría que su superior viviere con él (*Sic cum inferiore vivas, quemadmodum tecum superiorem velles vivere*), de modo que toda vez que se le ocurriera a alguien cómo podría actuar frente a un esclavo, debe acordarse del modo en que el señor podría actuar frente a él. No es argumento alegar que en este momento concreto no se tiene ningún amo, porque bien puede ocurrir que algún día se llegue a tenerlo, como le sucedió a Hécuba, a Creso, a la madre de Darío, a Platón, a Diógenes, quienes cayeron en esclavitud a edad madura. Para Séneca no es deshonoroso aceptar a los siervos en la mesa; no más ni menos que a los libres, es decir,

<sup>38</sup> Cfr.: CARLYLE, R. W. y A. J. cit. supra n. 26, Vol. I, pp. 32 ss.; SANTA CRUZ, José, *Séneca y la esclavitud*, en *Anuario de Historia del Derecho Español* 14 (Madrid, 1942-1943), p. 612 ss.

<sup>39</sup> Cfr. PLAUT., *Asin.* 2,4,83; MACROB., *Satur.* 1,11,2; PETRON., *Satyr.* 71; IUV. 6, 222; FLOR., 2,8, 1. También del propio SENECA, *Epist.* 95: «el hombre, cosa sacra (o sagrada) para el hombre» (*homo, sacra res homini*), que no se refiere a cualquier hombre sino precisamente al esclavo, con alusión técnico-jurídica a que no sólo su cuerpo convertía en *res religiosa* a su propia tumba, conforme con el derecho romano general y ordinario, sino a que, aún viviente, debía ser tratado como una *res sacra*, es decir, consagrada a los dioses celestiales y protegidas por ellos, como los templos: para todo esto, vid. D' ORS, Alvaro, *Séneca ante el tribunal de la jurisprudencia* (1965), ahora en *Nuevos papeles del oficio universitario* (Madrid Rialp, 1980), p. 204 ss.

no por tratarse de esclavos o libres, sino según sus méritos y virtudes. De este modo, el siervo encontrará provecho en el trato con el señor y adquirirá educación.

La condición de esclavo, prosigue Séneca, no obsta a la libertad de espíritu, que bien se pueden tener ambas conjuntamente (*Servus est, sed fortasse liber animo*); por lo demás, pocos hay que no sean esclavos de sus vicios, unos de la lujuria, otros de la avaricia, aquéllos de la ambición y todos del miedo; y cuántos varones hay de alta alcurnia que de hecho sirven a personas libres, pero indignas, o que se comportan como criados; por ello la peor servidumbre es la voluntaria. De los esclavos hay que hacerse respetado más no temido, lo que no es poco, porque tal es el comportamiento que cada cual debe tener para con Dios; y quien es respetado es amado, y amor y temor no pueden amalgamarse. A los esclavos hay que corregirlos con amonestaciones, no con azotes, como a los irracionales; y nuestra propia dignidad de seres racionales debe impedirnos caer en la iracundia para con los siervos<sup>40</sup>.

b) La consideración de la esclavitud en el *De beneficiis* comienza con el examen de esta cuestión que había sido planteada por Hecatón: si el siervo puede hacer un beneficio a su amo. Séneca recuerda que algunos distinguían entre beneficios, deberes y servicios. Beneficio es lo que da un extraño gratuitamente; deber es lo que se da entre quienes tienen obligación de asistencia y auxilio, como entre padres e hijos o entre cónyuges; y servicio es lo que da el siervo, quien no puede hacer cargo a su amo ni pedir reconocimiento o recompensa. Conforme con esto, parecería, pues, que un esclavo no puede hacer beneficios a su señor.

Pero, dice Séneca, quien así lo afirmare olvidaría que para conferir a algo la calidad de beneficio, no importa el estado de quien lo hace sino la intención con que se hace. Es así, prosigue, que la virtud para nadie tiene las puertas cerradas y a todos invita, sin distinciones: nobles, plebeyos, esclavos, reyes, exiliados; no se fija ni en el linaje ni en la riqueza; sólo atiende a la condición de hombre. La fortuna, de la que todos los estados sociales dependen, no puede alterar la firmeza de la virtud. Por lo demás, negar que un esclavo pueda hacer un beneficio a su señor, es negar que un súbdito político pueda hacerlo a su jefe. Un esclavo puede ser justo, puede ser valiente, puede ser magnánimo, y, en consecuencia, puede hacer beneficios, porque ello es un acto de virtud<sup>41</sup>. Séneca ofrece varios ejemplos de comportamientos que todos calificarían de heroicos, y que nadie podría dejar de continuar calificándolos así, sólo por tratarse de esclavos quienes los tuvieron<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Todo en SENECA, *Epist.* 47 (hemos usado la ed. Préhac, Paris, Les Belles Lettres, 1964). Sobre la servidumbre de los vicios: vid. también *De vita beata* 5, y Cfr. CICERON, *Parad.* 5, en donde se trata extensamente el tema. Sobre las alabanzas que merece quien gobierna moderadamente a los siervos: vid. *De clem.* 1, 18.

<sup>41</sup> Todo en SENECA, *De benef.* 3, 18 (ed. Préhac, Paris, Les Belles Lettres, 1962).

<sup>42</sup> SENECA, *De benef.* 3,19.

Por otro lado, continúa Séneca, la esclavitud no afecta al hombre en un modo integral. La parte mejor del siervo está exenta, pues aunque los cuerpos estén sujetos al mando y al garrote de sus amos, el alma es dueña de sí misma, la cual ni aun la cárcel del cuerpo que la encierra puede detenerla en sus bríos, en sus proyectos grandiosos y en su vocación al infinito y a la compañía de los dioses. La fortuna únicamente el cuerpo ha entregado al señor, y es el cuerpo el vendido o comprado, mas el alma no puede ser cedida en propiedad; todo lo que de ella procede es libre, ya que nadie puede ordenarle cualquier cosa, y ni siquiera los esclavos están obligados a obedecer en todo, desde luego en nada que fuere en perjuicio de la república o que importare la comisión de un delito<sup>43</sup>.

Séneca recuerda que Crisipo había afirmado ser un esclavo como un perpetuo asalariado; y entonces argumenta que así como un jornalero hace un beneficio cuando llega a más de aquello que convino, igualmente el siervo cuando hiciese algo que sobrepasase el límite del estado servil haría un beneficio. No es justo enojarse con ellos si hacen menos de lo debido y no agradecerles si hacen más de lo que deben. En todo caso, lo importante es que no se trata del beneficio hecho por el siervo a su amo, sino por un hombre a otro hombre<sup>44</sup>.

Séneca declara no ver cómo el estado de las personas pueda envilecer una buena acción, y ni que una de éstas deje de engrandecer a una persona, en circunstancias de que todos tenemos un mismo principio y un mismo origen; y de que ninguno es más noble que otro en sí, sino aquel que es más virtuoso, pues quien tiene más estatuas y retratos de sus mayores en el palacio en que habita no es que sea más noble, sino únicamente más conocido. Todos, en efecto, tenemos como padre común al mundo, a él se remonta el primer origen de cada cual; y dirigiéndonos a la cumbre siempre habremos de encontrar la nobleza, aunque entre medio tengamos linajes esclavos, libertos o extranjeros<sup>45</sup>. En otra epístola Séneca afirmó más decididamente que «la naturaleza nos engendró parientes, creándonos a partir de lo mismo y para lo mismo; ella nos infundió un amor mutuo y nos hizo sociables»<sup>46</sup>.

2. Ciertamente nosotros podemos ver que estos altos y nobles pensamientos se encuentran lubricados por el sentimiento y la retórica; pero ni todavía así podrá escapárenos que en medio de todo hay tres o cuatro ideas sólidas, de alcance filosófico-antropológico y aún jurídico-político.

La primera es que no hay diferencia esencial entre el siervo y el libre; la única diferencia de categoría que existe es accidental, y obedece a lo que

<sup>43</sup> SENECA, *De benef.* 3, 20.

<sup>44</sup> SENECA, *De benef.* 3, 22.

<sup>45</sup> SENECA, *De benef.* 3, 28.

<sup>46</sup> SENECA, *Epist.* 95: *Natura nos cognatos ededit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fiunt.*

reiteradamente Séneca llama la fortuna, el azar, el acaso, la suerte, que igual pueden golpear a cualquiera. Advertimos, además, que esa esencial igualdad entre el esclavo y el libre se extiende a todas las demás diferenciaciones sociales: la nobleza, la riqueza, la ciudadanía; por modo que de haber comenzado Séneca a examinar la más visible y radical de tal género de diferenciaciones, como era precisamente aquella entre libres y siervos, termina por hablar de todas, para establecer su carácter meramente fortuito y accidental.

Todos los hombres son, pues, iguales -y esta es la segunda idea- en cuanto hombres: tienen un origen común, tienen una naturaleza común, tienen una finalidad común, y por igual pueden alcanzar las virtudes.

En tercer término, Séneca afirma que de hecho es imposible esclavizar al hombre, porque la libertad no es la del cuerpo, sino la del alma, no es exterior sino interior, y que el alma no puede quedar sujeta a ningún poder, y que es por naturaleza *sui iuris*.

Finalmente, la verdadera esclavitud es la de los vicios y las pasiones, o sea, la de la voluntad de quienes se dejan arrastrar por aquéllos, y la esclavitud de quienes, siendo jurídicamente libres, se comportan, digamos, servilmente.

3. Es claro que esta doctrina de la esencial igualdad de todos los hombres, con independencia de su estatuto social, pudo haber llevado a Séneca a conclusiones bastante radicales por cuanto a la esclavitud respecta. Pero él se precavó expresamente de que alguien pudiera concluir que hacía «un llamamiento a los esclavos para que obtengan su libertad (*ad pileum*) y que derroco a los señores de su encumbramiento»<sup>47</sup> por haber pedido que aquéllos más respetaran al señor que lo temieran. Séneca, en consecuencia, no deseaba que se obtuviera tal consecuencia, y se defendió, alegando que lo propio, es decir, más amar que temer, se hace con Dios. Séneca, pues, reaccionaba en contra de una eventual acusación de revolucionario: él, en efecto, no pensaba en abolir la esclavitud ni en convocar a los esclavos a una liberación violenta. Su doctrina, por lo tanto, era fundamentalmente ética, pues conducía nada más que a una manera de comportarse los amos frente a sus esclavos, pero no a la subversión del orden establecido.

Pero si esta doctrina no tenía en Séneca consecuencias en la acción política, sí las tenía jurídicas. Del postulado de ser todos los hombres iguales, se deriva ciertamente la intrínseca injusticia de la esclavitud, que el filósofo afirma en modo expreso en otra de sus cartas en donde habla del alma recta, buena y grande; de la cual se puede decir que es como Dios hospedado en el cuerpo humano, y que lo mismo «puede venir a parar en un caballero romano (*eques*), en un liberto (*libertinus*), en un siervo», frente

a lo cual se pregunta: «¿Qué es un caballero romano, o un liberto, o un siervo?», para responderse: «Nada más que nombres nacidos de la ambición o de la injusticia»<sup>48</sup> (*iniuria*).

Se recordará que la clase de los caballeros (*equites*) era aquella poseedora de la riqueza dineraria y financiera: para Séneca, pues, el ser un rico caballero era un mero nombre nacido de la ambición; pero también eran meros nombres los de liberto o esclavo manumitido, y de siervo, sólo que, esta vez, se trataba de nombres nacidos de la injusticia.

## V. CONCLUSIÓN

Después de haber examinado las doctrinas de Cicerón y Séneca en torno a la esencial igualdad del género humano, especialmente aplicadas a la esclavitud, que externamente aparece como una manifestación radical de desigualdad, no puede extrañarnos encontrar doctrinas semejantes en los juristas, como aquellas que analizamos al comenzar. Entre la muerte de Cicerón y la época en que actuó Venuleyo, el primero de aquellos, hubo de transcurrir más de siglo y medio aproximadamente; y más de medio siglo entre la de Séneca y ese mismo jurista; la distancia aumenta, por cierto, si consideramos a los juristas posteriores. Difícilmente doctrinas semejantes podían a la larga permanecer sin eco alguno entre hombres que después de todo vivían inmersos en una cultura ética que Cicerón y Séneca contribuyeron a formar poderosamente. Por cierto no podemos sostener que todos los juristas romanos de la época clásica tuvieron un pensamiento uniforme sobre el tema; tampoco podemos decir lo contrario, porque tan sólo de los citados se nos han conservado fragmentos concernientes. Pero son suficientes para obtener esta conclusión mínima: que una cierta corriente jurisprudencial, en consonancia con el clima de ideas representadas al menos por Cicerón y Séneca, veía en la servidumbre a una institución meramente convencional y contraria a la naturaleza, y que según dicha corriente, todos los hombres nacen libres y son iguales.

Nos quedaría por examinar si este pensamiento tuvo efectos prácticos. Ya sabemos que no, desde luego, por lo que a la existencia misma de la esclavitud respecta, que no ha logrado ser erradicada ni siquiera en nuestros días; sino en relación con una eventual protección jurídica del siervo y un mejoramiento de su condición. Pero estrictamente ese tema ya sale del campo que nos propusimos cubrir con esta comunicación, dirigida tan sólo a verificar la plena conciencia de la igualdad y libertad naturales

<sup>48</sup> SENECA, *Epist.* 31: *Animus: sed hic rectus, bonus, magnus. Quid aliud voces hunc, quam Deum in humano corpore hospitantem? Hic animus tam in equitem romanum, quam in libertinum, quam in seruum, potest cadere. Quid est eques romanus, aut libertinus, aut servus? Nomina, ex ambitione aut ex iniuria nata. La palabra iniuria, como es sabido, en sentido amplio significa «lo contrario al ius».*



del hombre entre los juristas romanos de la época clásica. Limitémosnos a recordar que, en efecto, puede observarse un movimiento legislativo y jurisprudencial protector del siervo y progresivamente reconecedor de su capacidad jurídica<sup>49</sup>.

Es cierto que todo ello puede parecer insuficiente a nuestra actual sensibilidad, radicalmente exigente en materia de protección jurídica a las personas, cuando de teorizar sobre ella se trata, que no siempre cuando de actuar, a menos que estén presente los parciales intereses políticos. Pero el hecho es que el mundo antiguo no podía hacer más. Ya fue un enorme triunfo que viera en la institución a algo contrario a la naturaleza, en vez de buscar justificaciones con que calmar la conciencia, como las que nos trasmite Montesquieu en pleno siglo XVIII, cuando escribió lo que sigue: «Si yo tuviera que defender el derecho que hemos tenido los blancos para hacer esclavos a los negros, he aquí todo lo que diría: exterminados los pueblos de América por los de Europa, estos últimos han debido esclavizar a los de Africa para servirse de ellos en el desmonte de tantas tierras. El azúcar sería demasiado cara si no se hiciese trabajar la planta que la produce por medio de esclavos. Estos de los que aquí se trata son negros de los pies a la cabeza, y tienen la nariz tan aplastada, que es casi imposible compadecerlos. No se concibe que Dios, un ser tan sabio, haya puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo enteramente negro. Es tan natural creer que es el color el que constituye la esencia de la humanidad, que los pueblos de Asia, al hacer eunucos, privan siempre a los negros de la relación que tienen con nosotros de un modo más señalado. Se puede juzgar del color de la piel por el del pelo; tanta importancia tenía el cabello para los egipcios, los mejores filósofos del mundo, que mataban a todos los hombres bermejos que caían en sus manos. Una prueba de que los negros no tienen sentido común, es que prefieren un collar de vidrio al oro, que en los países civilizados tiene una tan gran importancia. Es imposible suponer que tales seres sean hombres, porque si lo supusiéramos, se comenzaría a creer que nosotros no somos cristianos. Espíritus pequeños han exagerado la injusticia que se comete con los africanos, porque si fuera cierto lo que dicen, ¿acaso no se les hubiera ocurrido a los príncipes de Europa, que

<sup>49</sup> Citaré a VOIGT, Moritz, *Das ius naturale* etc. (n. 11), Vol. IV, p. 4-22, en donde se encontrará prácticamente la totalidad de las fuentes. Una síntesis en BONFANTE, Pietro, *Corso di diritto romano* (reimp. Milano, Giuffrè, 1963), Vol. I, p. 200-205; también: ROBLEDA, Ollis, *Il diritto degli schiavi nell' antica Roma* (Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1976), p. 68 ss. Como resumen, téngase presente estas solemnes palabras de Gayo (S. II d.C.), escritas después de haber verificado que entre todas las *gentes* se considera existir un poder de vida y muerte (*vitae necisque potestas*) sobre los siervos: «Pero en este tiempo ni a los ciudadanos romanos ni a ningunos otros hombres que se encuentren bajo el imperio del pueblo romano es lícito ejercer sevicia en contra de sus siervos, más allá de cierta medida y sin causa» (*Sed hoc tempore neque civibus romanis nec ullis aliis hominibus, qui sub imperio populi romani sunt, licet supra modum et sine causa in servos suos saevire*): Gai.1, 53).

ajustan tantos tratados inútiles entre ellos, celebrar uno general en favor de la misericordia y de la piedad?»<sup>50</sup>.

Ciertamente se trata de una de las habituales ironías de Montesquieu, que por supuesto no proyecta su sentir personal; mas justamente por ello es que lo traemos a colación: porque refleja con sentido crítico un tipo de argumentación que era corriente en la Europa del siglo XVIII para justificar la esclavitud negra, y que Montesquieu entiende rechazar con el sarcasmo<sup>51</sup>; esa argumentación consistía en rehusar a los africanos de color su condición de hombres. Tal tipo de argumentación, que sepamos, no ha pasado jamás por la mente de los juristas romanos<sup>52</sup>.

Recibido: 9. IX. 1991

Aprobado: 27. IX. 1991

<sup>50</sup> MONTESQUIEU, Charles de, *De l' esprit des lois* (1748), lib. 15, cap. 5: *Si j' avais à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirais: Les peuples d' Europe ayant exterminé ceux de l' Amérique, ils ont dû mettre en esclavage ceux de l' Afrique, pour s' en servir à défricher tant des terres. Le sucre serait trop cher, si l' on ne faisait travailler la plante qui le produit par des esclaves. Ceux dont il s' agit sont noirs depuis les pieds jusqu' à la tête; et ils ont le nez si écrasé qu' il est presque impossible de les plaindre. On ne peut se mettre dans l' idée que Dieu, qui est un être très sage, ait mis une âme, surtout un âme bonne, dans un corps tout noir. Il est si naturel de penser que c' est la couleur qui constitue l' essence de l' humanité, que les peuples d' Asie, qui font des eunuques, privent toujours les noirs du rapport qu' ils ont avec nous d' une façon plus marquée. On peut juger de la couleur de la peau par celle des cheveux, qui, chez les Egyptiens, les meilleurs philosophes du monde, étaient d' une si grande conséquence, qu' ils faisaient mourir tous les hommes roux qui leur tombaient entre les mains. Une preuve que les nègres n' ont pas le sens commun, c' est qu' ils font plus de cas d' un collier de terre que de l' or, qui, chez des nations policées, est d' une si grande conséquence. Il est impossible que nous supposions que ces gens-là soient des hommes; parce que, si nous les supposions des hommes, on commencerait à croire que nous ne sommes pas nous-mêmes chrétiens. De petits esprits exagèrent trop l' injustice que l' on fait aux africains. Car, si elle était telle qu' ils le disent, ne serait-il pas venu dans la tête des princes d' Europe, qui font entre eux tant de conventions inutiles, d' en faire une générale en faveur de la miséricorde et de la pitié?».*

<sup>51</sup> Pese a que él terminaba por aceptar la esclavitud en ciertas circunstancias y por motivos diferentes a los que critica irónicamente en el texto antes transcrito: vid. op. cit. (n. 50), lib. 15, cap. 6-7. También Locke había aceptado la esclavitud como consecuencia del derecho de guerra (I *On Civil Government*, cap. 4).

<sup>52</sup> Fuera interesante ampliar un estudio del tipo de éste al tema de la igualdad entre los sexos y entre las etnias y lo que podríamos llamar las nacionalidades. También habría que partir por Aristóteles, para quien la mujer era inferior por naturaleza al hombre (*Polit.* 1, 5, 1254 b), y el griego superior al bárbaro, esclavo por naturaleza (*Polit.* 1, 2, 1252 b). Ambas ideas fueron extrañas al pensamiento romano. Respecto de la mujer, a lo más se usaba el concepto de *imbecillitas sexus* (=debilidad del sexo, que todavía hoy usamos al hablar del «sexo débil»), para justificar ciertas instituciones por lo demás protectoras de la mujer, algunas de las cuales terminaron por caer en mero formulismo hacia fines de la República, como la *tutela mulieris*. En relación con las etnias, es suficiente comenzar aquí recordando que el esclavo manumitido (quien ciertamente podía tener cualquier origen étnico) se hacía ciudadano romano, mientras que en Grecia el manumitido (*apeleuitheros*) permanecía como meteco, o sea, como extranjero: BISCARDI, Arnaldo, *Diritto grecoantico* (Milano, Giuffrè, 1982), p. 95; y terminar con la invocación de la célebre *constitutio Antoniniana* (212 d.C.), que confirió la ciudadanía romana a todos los habitantes del imperio con mínimas excepciones no relacionadas con el origen. Incluso el rígido *ius civile* resultaba aplicable a los *peregrini* en virtud de *fictions* de ciudadanía.