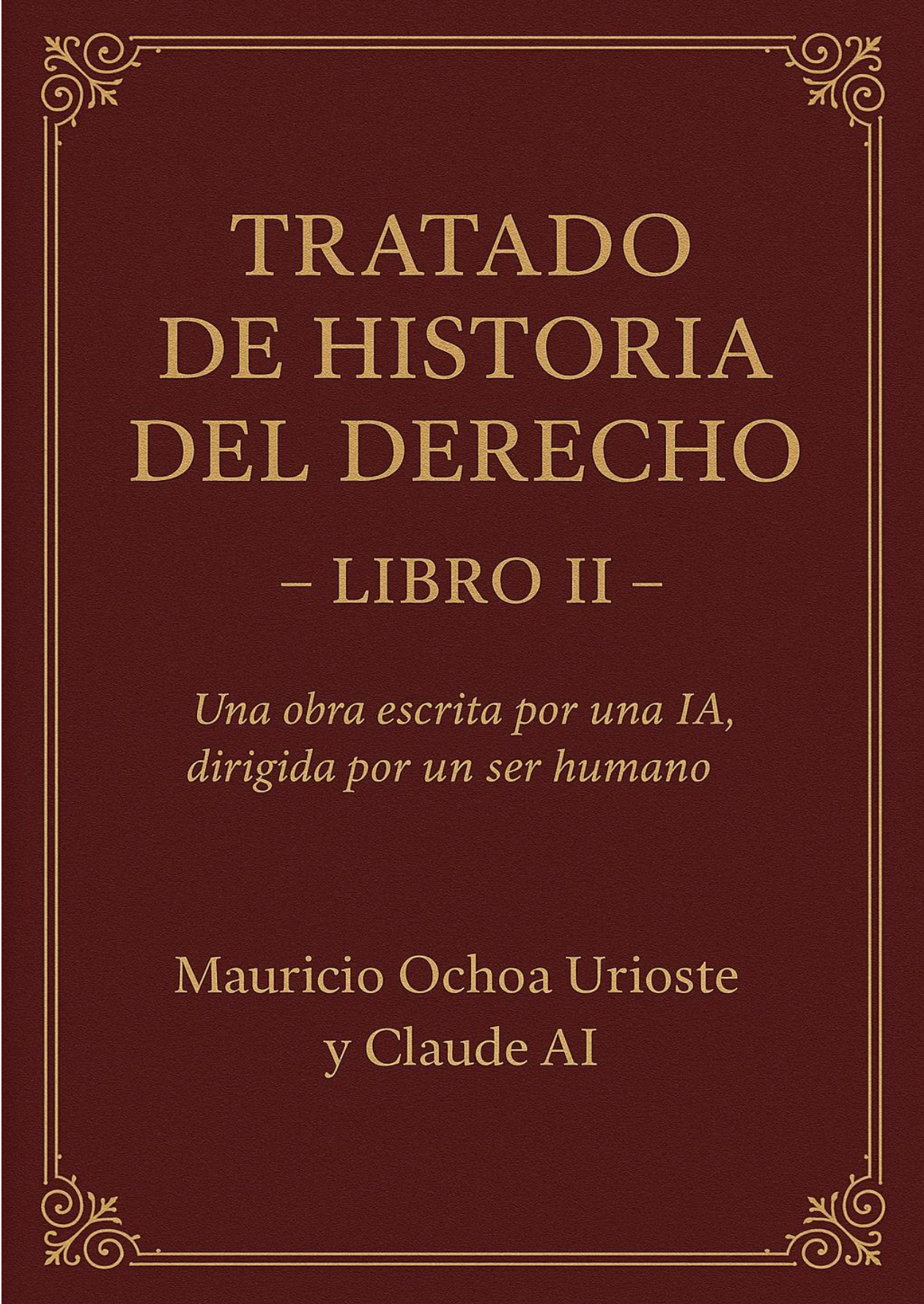




TRATADO DE HISTORIA DEL DERECHO

– LIBRO II –

*Una obra escrita por una IA,
dirigida por un ser humano*

Mauricio Ochoa Urioste
y Claude AI

Nota de autoría y licencia

Esta obra fue co-creada con asistencia de **Claude AI**, una inteligencia artificial desarrollada por Anthropic.

La generación del contenido se realizó mediante instrucciones, selección, edición y dirección conceptual y temática a cargo del autor humano.

Mauricio Ochoa Urioste es el autor responsable de la estructura, estilo final, decisiones editoriales y propósito intelectual de esta obra.

La presente publicación se distribuye bajo una **Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0)**.

Esto significa que se autoriza su:

- reproducción,
- redistribución,
- modificación,
- traducción,
- adaptación y uso incluso con fines comerciales,

siempre que se atribuya de manera clara e inequívoca al autor humano:

Mauricio Ochoa Urioste

Más información sobre la licencia:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Año de publicación: 2025

LIBRO II

DERECHO Y RACIONALIZACIÓN NORMATIVA EN EL MUNDO GRECOLATINO

ÍNDICE

CAPÍTULO 1. NOMOS Y POLIS: EL SURGIMIENTO DE LA LEY ESCRITA EN GRECIA ARCAICA

- 1.1. De Homero a Solón: transformaciones de la justicia griega
- 1.2. La revolución de la ley escrita: causas y consecuencias
- 1.3. El gran código de Gortina: análisis de un sistema jurídico completo
- 1.4. Legislación y tiranía en el mundo griego arcaico
- 1.5. Colonización y difusión de modelos jurídicos

CAPÍTULO 2. LA JUSTICIA COMO VIRTUD CÍVICA EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

- 2.1. Los presocráticos y el fundamento cósmico de la justicia
- 2.2. Los sofistas: relativismo jurídico y crítica del nomos
- 2.3. Sócrates: obediencia a la ley y muerte del justo
- 2.4. Platón: justicia ideal y legislación segunda
- 2.5. Aristóteles: la justicia como virtud medular
- 2.6. Escuelas helenísticas y derecho natural

CAPÍTULO 3. EL DERECHO ROMANO ARCAICO: IUS, FAS Y AUTORIDAD PATRICIAL

- 3.1. Los fundamentos mítico-históricos del derecho romano
- 3.2. Transición a la República: revolución y continuidad jurídica
- 3.3. Las XII Tablas: primera codificación del derecho romano
- 3.4. Análisis del contenido de las XII Tablas

3.5. Instituciones jurídicas de la República temprana

CAPÍTULO 4. EL DESARROLLO DEL IUS CIVILE Y LA FIGURA DEL PRETOR

- 4.1. La interpretatio prudentium: jurisprudencia pontifical y laicización
- 4.2. El pretor y la creación del derecho honorario
- 4.3. Expansión territorial y transformación del derecho
- 4.4. Las leyes comiciales de la República media
- 4.5. Crisis de la República y legislación de emergencia

CAPÍTULO 5. JURISPRUDENCIA Y CIENCIA DEL DERECHO EN ROMA CLÁSICA

- 5.1. El principado de Augusto y la edad de oro jurisprudencial
- 5.2. Los grandes juristas del período clásico alto
- 5.3. Géneros de la literatura jurídica clásica
- 5.4. El método de los juristas clásicos
- 5.5. Principales innovaciones doctrinales

CAPÍTULO 6. SUJETOS DE DERECHO EN ROMA: CIUDADANÍA, ESCLAVITUD Y FAMILIA

- 6.1. Status y capacidad: la construcción del sujeto jurídico
- 6.2. La ciudadanía romana: privilegio y expansión
- 6.3. La esclavitud como institución jurídica total
- 6.4. Derecho de familia: estructura y evolución
- 6.5. Patria potestas: poder absoluto y límites progresivos
- 6.6. Sucesión hereditaria: del formalismo a la libertad

CAPÍTULO 7. CRISTIANISMO, TEOLOGÍA JURÍDICA Y TRANSFORMACIÓN DE LA AUCTORITAS

- 7.1. El mensaje cristiano ante el derecho romano

- 7.2. Persecuciones y elaboración de un contra-derecho
- 7.3. Constantino: revolución jurídica cristiana
- 7.4. Derecho romano-cristiano del Bajo Imperio
- 7.5. Los Padres de la Iglesia como juristas
- 7.6. El monacato y las reglas: derecho alternativo

CAPÍTULO 8. LA COMPILACIÓN JUSTINIANEA Y LA CLAUSURA DEL DERECHO CLÁSICO

- 8.1. Justiniano: emperador y legislador
- 8.2. El Corpus Iuris Civilis: estructura y contenido
- 8.3. El Digesto: monumento y cementerio del derecho clásico
- 8.4. Innovaciones justinianas sustantivas
- 8.5. La recepción bizantina del derecho justiniano
- 8.6. El legado de Justiniano: grandeza y límites

BIBLIOGRAFÍA DEL LIBRO II

CAPÍTULO 1

NOMOS Y POLIS: EL SURGIMIENTO DE LA LEY ESCRITA EN GRECIA ARCAICA

1.1. De Homero a Solón: transformaciones de la justicia griega

La transición del mundo homérico al universo jurídico de la *polis* clásica constituye uno de los momentos axiales en la historia del derecho occidental. Esta mutación, que abarca aproximadamente tres siglos (VIII-VI a.C.), no representa meramente un cambio en las técnicas de administración de justicia, sino una transformación radical en la concepción misma de lo jurídico, una verdadera *metábasis eis allo genos* que inaugura la posibilidad de pensar el derecho como orden racional autónomo, desprendido de sus matrices mítico-religiosas originarias y susceptible de ser objeto de reflexión crítica y modificación consciente.

En los poemas homéricos encontramos un universo jurídico-religioso donde la normatividad aparece indisolublemente ligada al orden cósmico-divino. La distinción conceptual entre *themis* (θέμις) y *dike* (δίκη), fundamental para comprender esta arquitectura normativa arcaica, revela una concepción estratificada de la justicia que precede y condiciona todo desarrollo posterior. *Themis*, derivada de la raíz indoeuropea *dhe-* (establecer, poner, colocar firmemente), designa el orden establecido por los dioses, las normas fundamentales que estructuran tanto el cosmos como la sociedad humana. No se trata de un concepto jurídico en sentido estricto, sino de una categoría que podríamos denominar onto-normativa: *themis* es simultáneamente el orden del ser y el deber-ser, la estructura misma de la realidad en cuanto ordenada por la voluntad divina.

En la *Iliada*, las *themistes* aparecen como prerrogativas reales otorgadas directamente por Zeus: "τῷ δὲ θεμίστας / ἔκ Διὸς εἰρῴαται" ("a él le han sido confiadas las *themistes* por Zeus", Il. IX, 98-99). Esta formulación es reveladora: las *themistes* no son creadas ni descubiertas por el rey, sino "confiadas" (*eirnuatai*), término que sugiere custodia más que propiedad, administración más que creación. El *basileus* homérico no es legislador en sentido moderno sino mediador entre el orden divino y el humano, intérprete autorizado de normas cuyo fundamento trasciende su voluntad. Su legitimidad deriva precisamente de esta función mediadora, garantizada por su proximidad genealógica o carismática con lo divino.

Dike, por su parte, emerge originariamente como la decisión concreta, el "enderezamiento" (*díke* < raíz *deik-*, mostrar, señalar, indicar con autoridad) de una situación torcida o desviada. Mientras *themis* es el horizonte normativo trascendente, *dike* es su actualización en el caso particular, el acto mediante el cual el orden abstracto se realiza en la contingencia de los conflictos humanos. Esta distinción, que Michael Gagarin ha analizado magistralmente en su obra *Early Greek Law*, no implica sin embargo una separación nítida: ambas dimensiones se interpenetran en la práctica judicial homérica, formando lo que Louis Gernet denominó acertadamente un "complejo jurídico-religioso" (*complexe juridique-religieux*).

La semántica de estos términos en el corpus homérico revela matices significativos. *Themis* aparece frecuentemente en plural (*themistes*), sugiriendo una multiplicidad de prescripciones concretas más

que un principio unitario abstracto. Son *themistes*, por ejemplo, las normas que regulan la hospitalidad (*xenia*), los rituales sacrificiales, las asambleas, los matrimonios. Su campo semántico se extiende desde lo que podríamos llamar derecho constitucional (las prerrogativas regias) hasta el derecho sacro (los rituales debidos a los dioses) y el derecho internacional (las normas de la guerra y la paz).

Dike, en cambio, oscila entre un sentido procesal (el juicio, el proceso) y un sentido sustantivo (la decisión justa, la sentencia recta). Esta ambivalencia no es casual: revela una concepción del derecho donde proceso y sustancia, forma y contenido, no están aún claramente diferenciados. La *dike* es simultáneamente el camino hacia la justicia y la justicia misma, el medio y el fin, revelando una concepción holística del fenómeno jurídico característica del pensamiento arcaico.

La administración de justicia en el mundo homérico se desarrolla en el espacio público del *agora*, configurado no como mero lugar físico sino como escenario ritual donde se dramatiza la restauración del orden comunitario perturbado por el conflicto. El *agora* homérica no es simplemente un espacio vacío donde se reúnen los ciudadanos, sino un lugar cargado de significación sacra, delimitado y consagrado, donde la palabra adquiere una eficacia particular. Como ha demostrado Marcel Detienne en *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, el espacio del *agora* transforma la palabra privada en palabra pública, dotándola de una fuerza performativa específica.

La célebre escena del escudo de Aquiles (*Il.* XVIII, 497-508) nos ofrece una fenomenología condensada de este proceso judicial arcaico:

"λαοὶ δ' εἰν ἄγορῃ ἔσαν ἄθροοι· ἔνθα δὲ νεῖκος ὤρῳρει, δύο δ' ἄνδρες ἐνεῖκεον εἵνεκα ποινῆς ἀνδρὸς ἀποφθιμένου· ὃ μὲν εὖχετο πάντ' ἀποδοῦναι δῆμῳ πιφαύσκων, ὃ δ' ἀνείνετο μηδὲν ἐλέσθαι· ἄμφω δ' ἰέσθην ἐπὶ ἴστορι πεῖραρ ἐλέσθαι."

("El pueblo estaba reunido en asamblea en el ágora; allí había surgido una disputa, dos hombres disputaban por la compensación de un hombre muerto; uno afirmaba haber pagado todo, declarándolo ante el pueblo, el otro negaba haber recibido nada; ambos deseaban obtener una decisión ante un árbitro.")

Esta escena, analizada exhaustivamente por Gerhard Thür y otros especialistas, revela elementos estructurales del proceso judicial arcaico que merecen consideración detallada. En primer lugar, la publicidad absoluta del procedimiento: el juicio se desarrolla ante el *laos* reunido, que funciona no como mero espectador pasivo sino como garante colectivo de la rectitud del proceso. La presencia del pueblo confiere legitimidad al procedimiento y asegura la ejecutabilidad de la sentencia en una sociedad carente de aparato coercitivo especializado.

En segundo lugar, el carácter esencialmente oral y agonístico del debate judicial. Los litigantes "disputan" (*eneikeion*), verbo que sugiere un combate verbal ritualizado donde cada parte despliega sus argumentos como armas retóricas. No hay aquí presentación de pruebas en sentido moderno, sino afirmaciones contrapuestas (*enchetai / anaineto*) que buscan persuadir más que demostrar. La verdad judicial no se descubre mediante investigación sino que se establece mediante la fuerza persuasiva de la palabra.

El rol de los ancianos (*gerontes*) sentados en círculo sobre piedras pulidas (*xestoisin lithoisi*) merece atención especial. Estos "jueces" no son magistrados profesionales sino depositarios de la memoria jurídica comunitaria, hombres cuya edad y experiencia los cualifica para recordar precedentes y discernir la solución justa. Las piedras pulidas sobre las que se sientan no son mero detalle pintoresco sino elementos simbólicos que marcan la sacralidad del espacio judicial y la permanencia de la función. Como observa Marie-Claire Amouretti, estas piedras funcionan como "lugares de memoria" que conectan el presente judicial con el pasado mítico.

El cetro (*skeptron*) que pasa de mano en mano entre los oradores materializa la autoridad discursiva, transformando la palabra privada en *logos* público jurídicamente relevante. Este objeto, estudiado magistralmente por Pierre Carlier, no es simple bastón sino insignia de poder delegado: quien lo empuña participa temporalmente de la autoridad real-divina, su palabra adquiere peso institucional. El cetro funciona así como dispositivo de transformación simbólica, convirtiendo la opinión personal en dictamen con pretensión de validez comunitaria.

La recompensa de dos talentos de oro para quien pronuncie la sentencia "más recta" (*ithuntata*) introduce un elemento competitivo que puede parecer extraño a la mentalidad jurídica moderna pero que revela la concepción griega arcaica de la justicia como *areté*, como excelencia susceptible de gradación y reconocimiento público. No hay aquí una única respuesta correcta que deba ser descubierta, sino múltiples propuestas de solución entre las cuales la comunidad, representada por los litigantes o por el pueblo, selecciona la más satisfactoria.

Sin embargo, ya en la *Odisea* y más claramente en Hesíodo encontramos indicios de una profunda crisis de este modelo de justicia aristocrática. La *Odisea* presenta un mundo donde el orden tradicional se ha quebrado: la ausencia de Odiseo ha sumido a Ítaca en la anomia, los pretendientes violan sistemáticamente las normas de la hospitalidad, no hay quien administre justicia. Esta crisis no es meramente política sino jurídica: revela la fragilidad de un sistema que depende excesivamente de la presencia de figuras carismáticas y de la vigencia de valores compartidos.

En Hesíodo, la crítica se vuelve explícita y sistemática. Los "reyes devoradores de regalos" (*δωροφάγοι βασιλῆες*, *Trabajos y días*, 39) que "tuercen las sentencias con torpes decisiones" (*σκολιάς δὲ δίκας κρίνωσι θέμιστας*, 221) encarnan la degeneración de un sistema donde la proximidad a lo divino ya no garantiza la rectitud del juicio. La metáfora de "devorar regalos" es especialmente significativa: sugiere una perversión del sistema de dones que estructuraba las relaciones sociales arcaicas, su transformación en simple corrupción. Los *basileis* hesiódicos ya no son mediadores imparciales entre lo divino y lo humano sino actores interesados que instrumentalizan su posición para beneficio personal.

La respuesta hesiódica a esta crisis es doble y prefigura desarrollos posteriores. Por un lado, la invocación a Zeus como garante último de la justicia: "ὄφρα δίκη βίη μὴ νικῶ" ("para que la fuerza no venza a la justicia", *Op.* 275). Esta apelación a la justicia divina revela la emergencia de una concepción de *dike* como principio normativo autónomo, no reductible a la voluntad arbitraria de los poderosos. *Dike* se personifica, se convierte en hija de Zeus que observa las acciones humanas y

reclama venganza por las injusticias. Esta autonomización incipiente de lo jurídico, su separación conceptual respecto del poder fáctico, constituye la condición de posibilidad para la posterior revolución de la ley escrita.

Por otro lado, Hesíodo desarrolla una ética del trabajo y la autosuficiencia que implícitamente cuestiona el orden aristocrático tradicional. Su insistencia en que "el trabajo no es ninguna deshonra, la deshonra es no trabajar" (*ergon d'ouden oneidos, aergiê de t'oneidos*, Op. 311) introduce valores que socavan la ideología aristocrática del ocio noble. Esta revalorización del trabajo productivo anticipa las transformaciones socioeconómicas que harán insostenible el viejo orden.

La figura de Solón (c. 630-560 a.C.) representa el momento crucial de esta transición, la bisagra entre el mundo arcaico y el clásico. Su biografía misma encarna las tensiones de la época: aristócrata por nacimiento pero comerciante por ocupación, poeta y político, tradicionalista e innovador. Designado *diallaktes* (árbitro, mediador) y *nomothetes* (legislador) en un contexto de *stasis* (conflicto civil) extrema que amenazaba con destruir la comunidad política ateniense, Solón encarna un nuevo tipo de autoridad: no la del *basileus* que aplica las *themistes* heredadas, sino la del sabio (*sophos*) que establece *nomoi* mediante la razón práctica.

El contexto de su intervención es crucial para comprender su obra. Atenas sufría una crisis múltiple: económica (endeudamiento masivo de los pequeños campesinos), social (polarización extrema entre ricos y pobres), política (amenaza de tiranía o guerra civil). Los *hektemoroi* ("sexteros"), campesinos obligados a entregar un sexto de su cosecha, y los *pelatai* (dependientes), representaban formas de dependencia que rozaban la esclavitud. Muchos atenienses habían sido vendidos como esclavos por deudas, violando el principio fundamental de que un ciudadano no podía ser esclavo en su propia patria.

Sus reformas, conservadas fragmentariamente en sus propios poemas y en testimonios posteriores, revelan una concepción revolucionaria del derecho como instrumento de transformación social racionalmente dirigida. La *seisachtheia* (σεισάχθεια, literalmente "sacudimiento de cargas"), que liberó a los campesinos endeudados y abolió la esclavitud por deudas, no fue mera medida económica sino redefinición jurídica de la ciudadanía. Al prohibir el préstamo con garantía sobre la persona (*daneizein epi tois somasin*), Solón establece un principio fundamental: el cuerpo del ciudadano es jurídicamente inalienable, no puede ser objeto de transacción económica.

Esta reforma tiene implicaciones que trascienden lo económico. Establece una distinción categorial entre ciudadano y esclavo que será fundamental para todo el desarrollo posterior del derecho griego. El ciudadano se define precisamente por su inmunidad corporal, por su no-disponibilidad como objeto de propiedad. Esta "invención del ciudadano" como sujeto de derechos inalienables constituye uno de los legados más duraderos de Solón al pensamiento jurídico occidental.

Las reformas constitucionales solonianas establecieron un sistema timocrático basado en cuatro clases censitarias: *pentakosiomedimnoi* (los que producen 500 medimnos), *hippeis* (300 medimnos), *zeugitai* (200 medimnos) y *thetes* (menos de 200 medimnos). Esta clasificación, aparentemente técnica, representa una innovación conceptual mayor: sustituye el criterio de nacimiento por el de riqueza

como principio de organización política. Aunque mantiene la desigualdad, la hace móvil y no fija, abriendo la posibilidad de ascenso social mediante el éxito económico.

Pero es en su actividad propiamente legislativa donde Solón realiza su contribución más revolucionaria. Como él mismo proclama en versos que constituyen el primer testimonio de un legislador reflexionando sobre su propia obra:

"θεσμοὺς δ' ὁμοίως τῷ κακῷ τε καὶ ἀγαθῷ εὐθέϊαν εἰς ἕκαστον ἀρμόσας δίκην ἔγραψα"

("Escribí leyes igualmente para el malo y para el bueno, ajustando recta justicia para cada uno", fr. 36 West)

Estos versos condensan elementos fundamentales de la nueva concepción jurídica. El término *thesmoi* (estatutos, ordenanzas) marca ya una distancia respecto a las *themistes* divinas: son disposiciones humanas, establecidas por autoridad política. La igualdad de aplicación ("igualmente para el malo y para el bueno") introduce el principio de generalidad de la ley, su aplicación sin consideración de personas. La imagen del "ajuste" (*harmosas*) sugiere una concepción artesanal del derecho: el legislador como artífice que adapta la norma general a la diversidad de situaciones particulares.

Pero es el acto de escribir (*egrapso*) el que marca la ruptura más radical. La escritura de las leyes no es mero cambio de soporte sino transformación epistemológica: el derecho deja de ser saber esotérico custodiado por la aristocracia para devenir texto público, accesible en principio a todos los ciudadanos. La escritura juridifica la palabra, transformándola de *phoné* evanescente en *gramma* permanente, de pronunciamiento ocasional en norma duradera.

1.2. La revolución de la ley escrita: causas y consecuencias

La transición hacia la ley escrita en el mundo griego arcaico constituye una de las mutaciones más significativas en la historia del derecho occidental. Este proceso, que se extiende aproximadamente desde mediados del siglo VII hasta finales del VI a.C., no representa meramente un cambio en las técnicas de registro y conservación de normas jurídicas, sino una transformación radical en la concepción misma de la normatividad, la autoridad y la publicidad del derecho. La escritura legal emerge como tecnología social que reconfigura las relaciones de poder, los modos de razonamiento jurídico y las formas de legitimación política.

La generalización de la escritura legal en las *poleis* griegas durante este período responde a una constelación compleja de factores sociopolíticos, económicos y culturales cuya interacción merece análisis detallado. La interpretación tradicional, heredada del positivismo decimonónico, que veía en este proceso una "democratización" lineal del derecho, una marcha triunfal desde la arbitrariedad aristocrática hacia la transparencia democrática, ha sido profundamente matizada por la investigación reciente, particularmente por los trabajos de Rosalind Thomas, Michael Gagarin y Robin Osborne, quienes han mostrado la complejidad y ambivalencia de este proceso.

La crisis del orden aristocrático tradicional constituye el contexto fundamental, pero esta crisis debe ser comprendida en sus múltiples dimensiones. En el plano económico, el desarrollo del comercio mediterráneo a partir del siglo VIII genera nuevas formas de riqueza no basadas en la propiedad territorial. Los *emporoi* (comerciantes) y *naukleroi* (armadores) acumulan fortunas que rivalizan con las de la antigua nobleza terrateniente, pero carecen del prestigio social y el acceso al poder político que la tradición reservaba a los *eupatridai*. Esta disociación entre poder económico y poder político genera tensiones que el marco normativo tradicional no puede resolver.

La introducción de la moneda, proceso que se acelera en el siglo VI, no es mero cambio técnico sino revolución en las formas de valoración y intercambio. Como ha mostrado Leslie Kurke, la moneda introduce una lógica de conmensurabilidad universal que socava las jerarquías tradicionales basadas en el prestigio y el intercambio de dones. El valor monetario, abstracto y cuantificable, se opone al valor aristocrático, concreto y cualitativo. Esta tensión entre dos sistemas de valoración incompatibles encuentra expresión jurídica en la necesidad de nuevas normas que regulen las transacciones monetarias, los contratos comerciales, las deudas.

La transformación de las estructuras militares con la aparición del hoplita constituye otro factor crucial. La falange hoplítica, que requiere la participación de ciudadanos capaces de costearse el equipo militar, amplía la base social de la defensa de la *polis*. Los *zeugitai*, ciudadanos de riqueza media, se convierten en la columna vertebral del ejército ciudadano. Esta democratización de la función militar tiene consecuencias políticas inevitables: quienes arriesgan su vida por la comunidad reclaman participación en las decisiones que afectan su destino. Como formuló Aristóteles con su habitual penetración, "los que participan en la función militar participan también en la constitución" (*Met. Pol.* 1297b).

El endeudamiento campesino, fenómeno generalizado en el mundo griego arcaico, amenazaba con disolver los fundamentos mismos de la comunidad cívica. La concentración de tierras en manos de la aristocracia, la práctica del préstamo con garantía personal, la reducción de ciudadanos libres a condiciones serviles, generaban una espiral de degradación social que ponía en peligro la supervivencia misma de la *polis* como comunidad de ciudadanos libres. Las reformas de Solón en Atenas, pero también medidas similares en otras ciudades, revelan la urgencia de intervenciones jurídicas que restablecieran un equilibrio social mínimo.

En este contexto de crisis múltiple, la escritura de las leyes aparece como respuesta a exigencias diversas y no siempre convergentes. Para los sectores medios emergentes, la ley escrita promete limitar la arbitrariedad judicial de los magistrados aristocráticos, establecer reglas claras para la actividad económica, garantizar cierta previsibilidad en las relaciones jurídicas. Para los aristócratas ilustrados, conscientes de la insostenibilidad del viejo orden, la legislación escrita ofrece la posibilidad de reformas controladas que eviten la revolución violenta. Para los sectores populares, la publicidad de las leyes representa al menos la posibilidad teórica de conocer las normas que rigen su vida y reclamar su aplicación imparcial.

Pero sería simplista ver en la escritura legal un instrumento unívocamente democratizador. Como ha observado Kevin Robb en su fundamental *Literacy and Paideia in Ancient Greece*, la escritura legal no

elimina el poder aristocrático sino que lo reconfigura, sometiéndolo a una lógica textual que, si bien escapa parcialmente a su control absoluto, crea nuevas formas de dominación basadas en el control de la interpretación. Los aristócratas, educados en las técnicas de lectura y escritura, mantienen ventajas significativas en el manejo del nuevo medio.

La inscripción de las leyes en soportes duraderos —piedra, bronce, madera— y su exposición en espacios públicos constituye una innovación fundamental cuyas implicaciones merecen análisis detallado. Esta práctica, atestiguada desde finales del siglo VII en ciudades como Dreros en Creta, transforma radicalmente la fenomenología del derecho. La ley deja de ser palabra pronunciada en contextos específicos para convertirse en presencia material permanente en el espacio cívico.

Los soportes materiales no son neutros sino que configuran modos específicos de relación con el texto legal. Los *kyrbeis* solonianos, prismas triangulares o cuadrangulares de madera que giraban sobre un eje, permitían la inscripción de textos extensos en un espacio relativamente reducido. Su carácter rotatorio sugiere una concepción dinámica del acceso a la ley: el ciudadano debe moverse, buscar activamente la norma que le interesa. Las *axones*, tablas rectangulares también de madera, ofrecían una superficie de inscripción más simple pero quizás más accesible a la lectura.

La elección del bronce para ciertas inscripciones legales particularmente importantes —como las leyes de Dracón sobre el homicidio— no responde solo a consideraciones de durabilidad sino también simbólicas. El bronce, material noble asociado con las armas y las ofrendas votivas, confiere solemnidad y sacralidad al texto legal. La dificultad misma de grabar en bronce, el costo del material, la pericia técnica requerida, todo contribuye a rodear la ley de un aura de excepcionalidad.

La piedra, soporte privilegiado para las inscripciones legales a partir del siglo VI, ofrece la máxima durabilidad y visibilidad. Las estelas de mármol o caliza, erigidas en lugares prominentes, transforman la ley en monumento. Como ha analizado Christoph Eucken, esta monumentalización del derecho cumple funciones múltiples: intimida por su permanencia, educa por su visibilidad, legitima por su publicidad.

La ubicación espacial de estos textos legales —en el ágora, en los santuarios, en los pórticos, junto a las vías principales— los integra en la topografía cívica, creando lo que podríamos denominar un "paisaje normativo". La ley escrita se convierte en elemento constitutivo del espacio urbano, presencia constante que interpela al ciudadano en sus recorridos cotidianos. En Atenas, las leyes se exponían en el Pórtico Real (*Stoa Basileios*), sede del arconte rey, creando una asociación espacial entre autoridad judicial y texto normativo.

Sin embargo, como ha demostrado convincentemente Rosalind Thomas en *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, sería profundamente anacrónico proyectar sobre este fenómeno nociones modernas de publicidad legal. En una sociedad donde el analfabetismo era mayoritario —las estimaciones más optimistas no superan el 10-15% de alfabetización en la Atenas clásica—, la función de estos textos no era principalmente la lectura individual directa sino la referencia autorizada en contextos de disputa.

La escritura funciona aquí como tecnología de fijación y autenticación más que como medio de comunicación masiva. El texto inscrito sirve como árbitro último en caso de controversia sobre el contenido de la ley, como garantía contra la manipulación interesada de la tradición oral. Pero el acceso efectivo al contenido de la ley sigue mediado por figuras letradas: magistrados, logógrafos, oradores. La democratización del derecho a través de la escritura es, por tanto, parcial y ambigua.

La escritura introduce modificaciones sustanciales en la naturaleza misma del derecho, transformaciones que van mucho más allá del mero cambio de soporte. El paso de la norma oral a la escrita implica procesos de abstracción, generalización y sistematización que reconfiguran profundamente el campo jurídico y las formas de razonamiento legal.

La abstracción se manifiesta en la progresiva formulación de normas generales aplicables a categorías de casos, superando el casuismo extremo característico del derecho oral. En las sociedades de tradición oral, el derecho existe fundamentalmente como repertorio de decisiones concretas, precedentes memorables que se invocan analógicamente en situaciones similares. La escritura permite —y en cierto sentido exige— un nivel superior de abstracción: la formulación de reglas que trascienden el caso particular.

Las leyes de Dracon sobre el homicidio, promulgadas hacia el 621 a.C. y parcialmente conservadas en una reinscripción del 409/8, ilustran este proceso. El texto establece distinciones conceptuales fundamentales: entre homicidio voluntario (*phonos hekousios*) e involuntario (*phonos akousios*), entre premeditación (*pronoia*) y acto impulsivo, entre legítima defensa y agresión. Estas categorías presuponen un trabajo de análisis jurídico, de descomposición del acto homicida en sus elementos constitutivos, que sería impensable en un sistema puramente oral.

La generalización implica que la norma escrita se dirige a categorías abstractas de sujetos ("si alguien...", "quien quiera que...") y no a individuos concretos situados en relaciones sociales específicas. Esta despersonalización del derecho, analizada brillantemente por Louis Gernet en *Droit et société dans la Grèce ancienne*, constituye condición necesaria para la emergencia del principio de isonomía. La ley oral, transmitida en contextos particulares, tendía naturalmente a la particularización, a la consideración de las circunstancias específicas del caso y la condición social de los involucrados. La ley escrita, por su misma forma, tiende a la universalización.

La fórmula típica de las leyes arcaicas, "ὅς τις..." ("quienquiera que..."), marca lingüísticamente esta universalidad. No importa si el sujeto es noble o plebeyo, rico o pobre, ciudadano establecido o recién llegado: la conducta tipificada recibe la misma sanción. Por supuesto, esta igualdad formal encubre desigualdades reales —las multas fijas penalizan más al pobre que al rico—, pero establece un principio de regularidad que limita la arbitrariedad judicial.

La sistematización surge de la necesidad de organizar coherentemente el material normativo una vez fijado por escrito. Mientras la tradición oral permite —incluso favorece— la coexistencia de normas contradictorias aplicables según las circunstancias, el texto escrito revela las inconsistencias y exige su resolución. Aunque los primeros códigos griegos distan mucho de la sistematicidad moderna, ya muestran intentos de agrupación temática y jerarquización normativa.

El fragmento de código legal de Dracón que ha llegado hasta nosotros muestra esta incipiente sistematización. Las distintas formas de homicidio se ordenan según su gravedad, las instancias judiciales competentes se delimitan con precisión, los procedimientos se establecen paso a paso. Hay aquí un esfuerzo evidente por crear un sistema coherente de normas interrelacionadas, no mera yuxtaposición de disposiciones aisladas.

La fijación escrita del derecho, lejos de eliminar los problemas interpretativos, los reconfigura y en cierto sentido los agudiza. Como ha señalado James Boyd White en *When Words Lose Their Meaning*, el texto legal requiere siempre de hermeneutas autorizados que actualicen su sentido en contextos específicos. La escritura crea la ilusión de claridad y univocidad, pero toda aplicación concreta implica un trabajo interpretativo que reintroduce la ambigüedad que la escritura pretendía eliminar.

En el mundo griego arcaico, este rol interpretativo fue asumido inicialmente por los mismos magistrados aristocráticos que antes custodiaban la tradición oral. Los *exegetai* atenienses, intérpretes oficiales de las leyes sacras y del derecho familiar, ejemplifican esta función mediadora entre texto y aplicación. Descendientes de familias nobles que reivindicaban conocimiento especial de las tradiciones sagradas, los exégetas mantienen el control sobre ámbitos cruciales del derecho incluso después de su codificación escrita.

La tensión entre fijeza textual y flexibilidad interpretativa atraviesa toda la historia del derecho griego. Los oradores áticos del siglo IV desarrollarán sofisticadas técnicas hermenéuticas para adaptar leyes arcaicas a nuevas realidades. La distinción entre el "espíritu" (*dianoia*) y la "letra" (*grammata*) de la ley, la invocación de la intención del legislador (*boulesis tou nomothetou*), el recurso a la analogía y la interpretación sistemática, todas estas técnicas revelan que la escritura, lejos de fosilizar el derecho, abre nuevos espacios para la creatividad jurídica.

1.3. El gran código de Gortina: análisis de un sistema jurídico completo

El código de Gortina, inscrito hacia el 450 a.C. en el muro circular del *odeion* de esta ciudad cretense, constituye el corpus legal más extenso y completo que nos ha legado el mundo griego arcaico. Sus doce columnas, con más de 600 líneas de texto en dialecto dórico arcaico y escritura bústrofedón, ofrecen una ventana excepcional hacia un sistema jurídico plenamente articulado en una época en que la mayoría de las *poleis* griegas habían superado ya la fase de codificación inicial. Este monumento jurídico, descubierto fragmentariamente a partir de 1857 y completado con hallazgos sucesivos hasta 1884, permite un análisis que trasciende los fragmentos dispersos característicos de otras legislaciones arcaicas y nos confronta con un orden normativo completo en su coherencia interna y sus articulaciones sistemáticas.

La monumentalidad del código —un muro curvo de aproximadamente 9 metros de largo por 1,75 de alto, compuesto por bloques de piedra calcárea cuidadosamente ensamblados— no es mero accidente ni ostentación sino expresión material de una voluntad política de hacer visible, permanente y autoritativo el orden jurídico de la *polis*. Como ha demostrado Paula Perlman en sus estudios sobre la epigrafía jurídica cretense, la ubicación en el *odeion*, edificio destinado a competiciones musicales y asambleas cívicas, integra el texto legal en el corazón mismo de la vida

política y cultural de Gortina. El código no está relegado a un archivo o a un espacio marginal sino que ocupa un lugar central en la topografía cívica, interpelando constantemente a ciudadanos y visitantes.

La disposición bustrofedón ("como el buey que ara"), alternando la dirección de escritura en cada línea —de izquierda a derecha, luego de derecha a izquierda—, responde no solo a una economía del espacio epigráfico sino a patrones arcaicos de lectura que tienen profundas implicaciones para la comprensión del texto como práctica social. El lector no puede permanecer estático frente al texto sino que debe moverse físicamente a lo largo del muro, siguiendo el ritmo serpentino de la escritura. Esta lectura peripatética convierte la consulta legal en performance corporal que inscribe literalmente la ley en el espacio y el movimiento del ciudadano. Como observa Jesper Svenbro en su análisis de las prácticas de lectura en la Grecia arcaica, el bustrofedón crea una relación dinámica entre lector, texto y espacio que difiere radicalmente de nuestras concepciones modernas de la lectura silenciosa e inmóvil.

El código de Gortina no es, como a veces se supone, la primera codificación legal de esta *polis*. Referencias internas a disposiciones anteriores ("como está escrito", "según lo establecido previamente") y el descubrimiento de fragmentos legales más antiguos en la misma ciudad revelan una tradición de escritura legal que se remonta al menos al siglo VI. Lo que hace excepcional al gran código es su carácter comprensivo y sistemático, su voluntad de abarcar en un único texto monumental los aspectos fundamentales del ordenamiento jurídico ciudadano. No estamos ante una compilación desordenada de leyes previas sino ante una recodificación consciente que selecciona, organiza y armoniza el material normativo según principios coherentes.

El análisis de la estructura del código revela una arquitectura jurídica sofisticada que procede según una lógica que podríamos denominar "sociológica", organizándose en torno a las relaciones fundamentales que constituyen el tejido social de la *polis* doria. Esta organización no sigue un orden abstracto de materias jurídicas al modo moderno sino que refleja la centralidad del *oikos* (casa, familia) como unidad básica de la organización social y las diversas amenazas a su integridad que el derecho debe conjurar.

Las primeras columnas establecen las reglas procesales básicas, determinando la competencia de los magistrados (*kosmoi*), los procedimientos probatorios, los plazos y formalidades judiciales. Esta primacía de lo procesal no es casual: revela una concepción del derecho donde el procedimiento correcto es garantía de justicia sustantiva. La distinción entre casos que deben resolverse "según lo prescrito" (*kata ta gegrammena*) y aquellos donde el juez debe decidir "bajo juramento" (*omnunta krinein*) muestra la conciencia de los límites de la codificación y la necesidad de espacios de discrecionalidad judicial controlada.

El derecho de familia ocupa la parte central y más extensa del código (columnas II-VII), regulando con minuciosidad extraordinaria el matrimonio, el divorcio, el régimen patrimonial de los cónyuges, la filiación, la adopción y la tutela. Esta centralidad del derecho familiar revela la importancia crucial del *oikos* como célula básica del orden social gortinio. El matrimonio aparece como institución fundamental que debe ser protegida mediante regulaciones detalladas que prevean todas las

contingencias posibles: muerte de uno de los cónyuges, divorcio, segundas nupcias, conflictos patrimoniales.

La regulación del divorcio en Gortina presenta características notables que la distinguen de otros sistemas jurídicos griegos. La mujer gortinia puede iniciar el procedimiento de divorcio (*apodromen*), derecho excepcional en el mundo griego que generalmente reservaba esta facultad al varón. En caso de disolución del matrimonio, la mujer tiene derecho a recuperar sus bienes parafernales (*ta sa*) y a recibir la mitad de los frutos producidos durante el matrimonio, así como una compensación adicional si el divorcio se debe a culpa del marido. Estas disposiciones revelan un estatus jurídico de la mujer relativamente elevado, aunque siempre dentro del marco de subordinación general al *kyrios* (tutor masculino) característico del derecho griego.

El régimen de la *patrouchos* (literalmente "la que detenta el patrimonio paterno") constituye una de las instituciones más sofisticadas y reveladoras del derecho gortinio. Cuando un hombre muere sin dejar hijos varones, su hija se convierte en *patrouchos*, heredera destinada a transmitir el patrimonio paterno a sus futuros hijos varones. Pero a diferencia de la *epikleros* ateniense, que era prácticamente un objeto pasivo en manos de sus parientes masculinos, la *patrouchos* gortinia goza de considerable autonomía. Si no desea casarse con el pariente con derecho preferente (típicamente el hermano del padre), puede rechazarlo mediante el pago de una compensación. Si no hay pretendientes de la familia, puede elegir marido libremente dentro de la tribu (*phyla*). Estas disposiciones revelan una tensión entre la necesidad de preservar el patrimonio familiar dentro del grupo de parentesco y el reconocimiento de cierta capacidad de decisión de la mujer.

El derecho sucesorio (columnas V-VI) establece un sistema de partición hereditaria que privilegia a los hijos varones pero no excluye completamente a las mujeres. Los hijos reciben el doble que las hijas, proporción que se mantiene como constante en todo el sistema patrimonial gortinio. La distinción fundamental entre bienes *patroios* (patrimonio familiar ancestral) y *matroios* (bienes adquiridos por la madre) crea regímenes sucesorios diferenciados que buscan preservar la integridad del patrimonio familiar originario mientras permiten cierta circulación de bienes a través de las líneas femeninas.

El tratamiento de la adopción (*ampansis*) revela la importancia crucial de asegurar la continuidad del *oikos* cuando no hay descendencia natural. El código regula minuciosamente el procedimiento de adopción, que debe realizarse públicamente "desde el ágora" (*ap' agoras*) mediante declaración ante la asamblea ciudadana. El adoptado adquiere plenos derechos sucesorios pero también obligaciones rituales hacia su padre adoptivo, debiendo cumplir los ritos funerarios y el culto familiar. La posibilidad de revocar la adopción bajo ciertas condiciones muestra un equilibrio entre la ficción jurídica de la filiación artificial y el reconocimiento de su carácter convencional.

El derecho patrimonial (columnas VII-X) regula la propiedad, especialmente la crucial distinción entre bienes inmuebles y muebles, y entre patrimonio familiar y bienes adquiridos individualmente. La tierra aparece como bien fundamental cuya enajenación está sometida a restricciones significativas. La venta de tierra patrimonial requiere publicidad y ofrece derechos de preferencia a los parientes, mecanismos destinados a evitar la disgregación de los patrimonios familiares. El

sistema de garantías reales, especialmente la *apotimema* (prenda sin desplazamiento), muestra un desarrollo sofisticado de los instrumentos de crédito compatible con la preservación de la base productiva familiar.

El derecho penal (columnas XI-XII) tipifica delitos y establece sanciones con una precisión que revela un alto grado de desarrollo jurídico. El sistema de multas está cuidadosamente graduado según la gravedad del delito y, crucialmente, según el estatus social de víctima y victimario. La violación (*kartei opuien*) de una persona libre se sanciona con 100 estateres si es cometida de día y 200 si es nocturna (la noche como agravante por la mayor indefensión de la víctima); la de una *apetairos* (mujer libre no ciudadana) con 10 estateres; la de una *woikea* (sierva doméstica) con 5 si es virgen y 1 si no lo es; la de un esclavo o esclava por otro esclavo con 5 estateres pagaderos al amo.

Esta graduación sistemática de las penas según el estatus revela con claridad meridiana la estructura profundamente estratificada de la sociedad gortinia. El código no pretende establecer una justicia igualitaria en sentido moderno sino mantener el orden social mediante la protección diferenciada de los diversos estatus. La persona del ciudadano libre está protegida por las sanciones más severas; la del esclavo solo en cuanto propiedad de su amo. Pero dentro de esta lógica estamental, el código busca la proporcionalidad y la previsibilidad, valores jurídicos fundamentales.

El análisis del vocabulario jurídico del código revela la riqueza conceptual del derecho gortinio. Términos técnicos como *katagretos* (condenado judicialmente), *astatei* (sin testigos), *molein* (comparecer en juicio), *omnunai* (prestar juramento), configuran un lenguaje jurídico especializado que presupone una larga tradición de práctica judicial. La precisión terminológica en la designación de las diversas categorías de personas (*eleutheros*, *dolos*, *woikeus*, *apetairos*), de bienes (*kroton*, *karpodaion*), de actos jurídicos (*opuien*, *nemein*, *antimolem*) muestra un sistema conceptual plenamente desarrollado.

Los procedimientos probatorios establecidos en el código merecen atención especial por su sofisticación. Junto al tradicional juramento (*orkos*), encontramos un sistema desarrollado de prueba testimonial con distinción entre testigos presenciales (*maituries*) y testigos de referencia. El código establece incluso formas embrionarias de prueba documental, admitiendo inscripciones y registros como medios probatorios en ciertos casos. La regulación detallada de los casos en que procede el juramento decisorio, los testigos requeridos para cada tipo de acto, los plazos probatorios, revela un sistema procesal que busca equilibrar la búsqueda de la verdad material con la necesidad de certeza y celeridad judicial.

Un aspecto notable del código es su carácter relativamente "secular" comparado con otros derechos arcaicos. Las referencias a lo divino son escasas y funcionales: los dioses aparecen principalmente como garantes del juramento, no como fuente de legitimidad del derecho. No hay delitos religiosos propiamente dichos, ni procedimientos oraculares, ni ordalías. El derecho aparece como orden humano autónomo, legitimado por su inscripción pública y su aplicación regular más que por su origen divino. Esta "secularización" relativa (siempre dentro de los parámetros de una sociedad profundamente religiosa) representa un paso importante en la autonomización del derecho como esfera específica de normatividad social.

1.4. Legislación y tiranía en el mundo griego arcaico

La relación entre el fenómeno de la tiranía arcaica y el desarrollo del derecho escrito constituye uno de los problemas más complejos y reveladores de la historia jurídica griega. Contrariamente a la imagen transmitida por la historiografía clásica, profundamente influida por la experiencia traumática de las tiranías tardías del siglo IV, que presenta al tirano como antítesis absoluta del *nomos* y encarnación de la *hybris* antijurídica, el análisis histórico desapasionado revela una relación mucho más ambigua, dialéctica y productiva entre poder tiránico y creación jurídica en el período arcaico.

Los tiranos arcaicos —término que en su origen carecía de las connotaciones peyorativas posteriores, derivando probablemente del lidio *turan* (señor)— emergieron en un contexto de crisis aguda del orden aristocrático tradicional. Entre mediados del siglo VII y finales del VI, la mayoría de las *poleis* griegas económicamente desarrolladas experimentaron episodios tiránicos: los Cipséidas en Corinto, los Ortagóridas en Sición, Trasíbulo en Mileto, Polícrates en Samos, Pisístrato y sus hijos en Atenas, por mencionar solo los casos más documentados. Estos regímenes, que duraron desde unas pocas décadas hasta más de un siglo en el caso de Sición, representaron una fase crucial en la transición desde las aristocracias gentilicias hacia formas más amplias de participación política.

El tirano arcaico típico no era un outsider absoluto sino generalmente un miembro de la aristocracia que rompía la solidaridad de clase para aliarse con sectores excluidos del poder. Cípselo en Corinto pertenecía a los Baquíadas, la familia gobernante, aunque por línea materna; Pisístrato era un Eupátrida con credenciales impecables. Su poder no derivaba de la conquista militar externa sino de la capacidad de movilizar fuerzas sociales internas contra el monopolio político de las grandes familias. En este sentido, como observó acertadamente Andrewes, la tiranía arcaica fue frecuentemente un fenómeno "protodemocrático", una ruptura del cerrado círculo aristocrático que, paradójicamente a través del poder personal, abría espacios para transformaciones políticas más profundas.

La base social del poder tiránico variaba según las circunstancias locales pero incluía típicamente a los "nuevos ricos" (*neoploutoi*) enriquecidos por el comercio y la artesanía, los pequeños y medianos campesinos amenazados por el endeudamiento, los *thetes* urbanos excluidos de la participación política, e incluso sectores de la propia aristocracia marginados de los círculos dirigentes. Esta coalición heterogénea requería políticas que satisficieran intereses diversos y a menudo contradictorios, lo que explica el carácter frecuentemente innovador y experimental de las políticas tiránicas.

La legitimación del poder tiránico, carente del fundamento tradicional de la aristocracia de sangre o de la sanción formal de las instituciones cívicas, requería nuevas formas de justificación. Aquí es donde la actividad legislativa y la promoción del derecho escrito adquieren un papel crucial. El tirano se presenta no como destructor del orden legal sino como su restaurador frente a la corrupción aristocrática, no como violador del *nomos* sino como su garante imparcial frente a la parcialidad de los jueces nobles.

Pisístrato en Atenas constituye el ejemplo paradigmático de esta compleja relación entre tiranía y derecho. Llegado al poder en 561/0 a.C. en medio de una aguda *stasis* entre las facciones regionales del Ática, Pisístrato mantuvo formalmente intacta la constitución soloniana. Como reporta Heródoto (I.59) y confirma la *Athenaion Politeia* aristotélica (16.8), "administró los asuntos de la ciudad más de acuerdo con el orden constitucional que tiránicamente" (*διοικει τα κατα την πολιν μετριος και mallon politikos e tyrannikos*). Los arcontes siguieron siendo elegidos, los tribunales funcionaron normalmente, el Areópago mantuvo sus prerrogativas. El propio Pisístrato compareció ante el Areópago cuando fue acusado de homicidio, gesto simbólico de sumisión a la ley que legitimaba su poder más que cualquier propaganda.

Pero esta continuidad formal encubría transformaciones sustanciales. Pisístrato implementó una política sistemática de apoyo a los pequeños campesinos mediante créditos públicos, distribución de tierras confiscadas a sus opositores aristocráticos y, crucialmente, la institución de los "jueces itinerantes" (*dikastai kata demous*) que llevaban la justicia a las áreas rurales, sustrayendo a los campesinos de la jurisdicción arbitraria de los señores locales. Esta "democratización" de la justicia, al hacer accesible la protección legal a sectores anteriormente marginados, socavaba las bases del poder aristocrático más efectivamente que cualquier ataque frontal.

La actividad constructora y el mecenazgo cultural de los tiranos contribuyeron también, aunque indirectamente, al desarrollo del derecho escrito. Los grandes programas de obras públicas — templos, ágoras, fuentes, murallas— no solo proporcionaban empleo y embellecían la ciudad sino que creaban los espacios físicos apropiados para la vida cívica y, específicamente, para la exposición pública de las leyes. La reorganización del espacio urbano bajo los tiranos, estudiada magistralmente por François de Polignac, creó las condiciones materiales para una nueva forma de publicidad política y jurídica.

Los Pisistrátidas en Atenas ejemplifican esta política. La construcción del altar de los Doce Dioses en el ágora, que servía como punto de referencia para medir distancias, la edificación de la fuente Enneakrounos, la expansión del recinto de Dioniso, no eran meros actos de evergetismo sino intervenciones que reconfiguraban el espacio cívico y las formas de sociabilidad urbana. El ágora pisistrátida, con sus nuevos edificios y monumentos, proporcionó el escenario para la exposición de las leyes y el desarrollo de la vida política que florecería tras la caída de la tiranía.

El mecenazgo cultural tiránico tuvo efectos más sutiles pero no menos importantes. La protección a poetas y artistas, la institución o reorganización de festivales, la promoción de cultos cívicos, contribuyeron a crear una cultura común que trascendía las divisiones gentilicias tradicionales. Los Pisistrátidas patrocinaron la recensión "oficial" de los poemas homéricos, establecieron las Grandes Panateneas como festival mayor, promovieron el culto de Dioniso con las Grandes Dionisias. Estas intervenciones culturales, al crear referentes simbólicos compartidos, facilitaban la emergencia de una identidad cívica unitaria, prerequisite para un orden legal común.

Pero sería erróneo idealizar la relación entre tiranía y derecho. El poder tiránico, por su naturaleza personal y carismática, contenía elementos intrínsecamente antijurídicos. La voluntad del tirano, por benévola que fuera, introducía un elemento de arbitrariedad incompatible con la regularidad legal.

Las confiscaciones de propiedades de opositores, los exilios forzosos, las ejecuciones sumarias, por más que se justificaran como medidas contra la sedición aristocrática, violaban principios básicos de seguridad jurídica.

La experiencia de Corinto bajo los Cipsélidas ilustra esta ambivalencia. Cípselo y su hijo Periandro gobernaron la ciudad durante más de 70 años (c. 657-585 a.C.), período de extraordinaria prosperidad económica y expansión colonial. Bajo su gobierno, Corinto se convirtió en la principal potencia comercial de Grecia, fundó colonias desde Siracusa hasta Corcira, desarrolló innovaciones técnicas como el *diolkos* (camino para transportar barcos a través del istmo). Esta prosperidad requirió y facilitó el desarrollo de instrumentos jurídicos sofisticados: contratos comerciales, derecho marítimo, regulaciones monetarias.

Sin embargo, la tradición también preserva memoria de la crueldad y arbitrariedad de Periandro, incluido en algunas listas de los Siete Sabios pero también paradigma del tirano sanguinario en Heródoto. La anécdota herodotea del consejo de Trasíbulo —cortar las espigas que sobresalen— simboliza la lógica tiránica de nivelación forzosa que, si bien destruye el privilegio aristocrático, también impide la emergencia de cualquier forma de excelencia política autónoma.

Esta dialéctica entre construcción jurídica y arbitrariedad personal explica por qué la caída de las tiranías arcaicas fue generalmente seguida por una explosión de actividad legislativa. La experiencia tiránica había destruido irreversiblemente el viejo orden aristocrático, había creado nuevas expectativas de participación política, había demostrado la posibilidad de un orden diferente. Pero también había mostrado los peligros del poder personal ilimitado. La respuesta fue la institucionalización del cambio mediante la ley escrita, la constitucionalización de las transformaciones sociales iniciadas bajo la tiranía.

El caso ateniense es nuevamente paradigmático. La expulsión de Hippias en 510 a.C. fue seguida por las reformas de Clístenes (508/7 a.C.), que representan una verdadera refundación constitucional de Atenas. La reorganización del cuerpo cívico sobre base territorial y no gentilicia, la creación del Consejo de los Quinientos, la institución del ostracismo, constituyen innovaciones radicales que hubieran sido impensables sin la previa labor de demolición del orden tradicional realizada por los tiranos. Pero estas reformas se implementaron mediante procedimientos legales, con aprobación de la asamblea, creando instituciones duraderas y no dependientes de la voluntad personal.

1.5. Colonización y difusión de modelos jurídicos

El movimiento colonizador griego de los siglos VIII-VI a.C. constituye un laboratorio excepcional para observar la génesis, transferencia, adaptación y transformación de modelos jurídicos. La fundación de nuevas *poleis* desde las costas del Mar Negro hasta las columnas de Hércules implicó no solo el trasplante de poblaciones sino la creación consciente y deliberada de órdenes normativos, proceso que ilumina aspectos fundamentales de la conciencia jurídica griega y de su capacidad para pensar el derecho como objeto de diseño racional.

La magnitud del fenómeno colonizador es impresionante: más de 150 fundaciones documentadas transformaron el Mediterráneo en un "lago griego", extendiendo el modelo de la *polis* desde Tanais en el Mar de Azov hasta Massalia en la Galia, desde Cirene en África hasta Hemeroscopio en Iberia. Este proceso, que los griegos denominaban *apoikia* (literalmente "casa lejos de casa"), no debe confundirse con el colonialismo moderno. La colonia griega no era dependencia política de la metrópolis sino ciudad independiente unida a su fundadora por lazos religiosos, culturales y sentimentales más que por subordinación política.

La fundación colonial era un acto supremamente consciente que requería planificación meticulosa. La decisión de fundar una colonia respondía generalmente a crisis internas de la metrópolis: sobrepoblación, *stasis* política, concentración de la propiedad territorial, hambrunas. La consulta al oráculo delfico, práctica casi universal, no solo buscaba sanción religiosa sino información práctica sobre sitios apropiados, poblaciones locales, condiciones para el asentamiento. Los archivos delficos funcionaban como una suerte de bureau de información colonial, acumulando conocimiento geográfico y etnográfico del Mediterráneo.

La figura del *oikistes* (fundador) es crucial para comprender la dimensión jurídica de la colonización. Elegido por su prestigio, capacidad militar o conocimiento de la región de destino, el *oikistes* recibía poderes extraordinarios que lo convertían en legislador, urbanista y sacerdote de la nueva comunidad. Su primera responsabilidad era el diseño urbano: la delimitación del *asty* (núcleo urbano) y la *chora* (territorio), el trazado de calles y ágora, la ubicación de templos y edificios públicos. Esta planificación urbana, visible arqueológicamente en colonias como Megara Hiblea o Poseidonia, revela una concepción racional del espacio cívico como soporte material del orden político.

Pero la tarea fundamental del *oikistes* era el establecimiento del orden jurídico-político de la nueva *polis*. Esto implicaba decisiones fundamentales: la división del cuerpo cívico en tribus (*phylai*) y fratrias, la distribución de lotes de tierra (*kleroi*) entre los colonos, la institución de magistraturas y consejos, el establecimiento del calendario sacro y los cultos cívicos. Estas decisiones no podían ser mera replicación del orden metropolitano porque las condiciones eran radicalmente diferentes: población heterogénea (las expediciones coloniales reclutaban frecuentemente colonos de varias ciudades), ausencia de tradiciones locales, necesidad de integrar o someter poblaciones indígenas, imperativos de defensa en territorio hostil.

Las tradiciones sobre fundadores-legisladores revelan la conciencia griega de este momento constituyente. Zaleuco de Locros Epicefirios, tradicionalmente fechado hacia 660 a.C., es recordado como el primer legislador en dar leyes escritas a los griegos. Las fuentes tardías le atribuyen innovaciones notables: la fijación de penas precisas para cada delito (eliminando la discrecionalidad judicial), la ley del talión estricto, procedimientos para la modificación de leyes (quien proponía un cambio debía hacerlo con una soga al cuello, ejecutándose si la propuesta era rechazada). Aunque estos detalles puedan ser legendarios, revelan una conceptualización del derecho como sistema racional susceptible de diseño consciente.

Carondas de Catania, activo hacia 650 a.C., legisló no solo para su ciudad sino para todas las colonias calcídicas de Sicilia e Italia meridional, creando una *koine* jurídica regional. Sus leyes, parcialmente

preservadas en citas tardías, muestran preocupaciones características del contexto colonial: regulación estricta del matrimonio (prohibición de segundas nupcias para quien tuviera hijos, para evitar conflictos sucesorios), educación obligatoria (todos los ciudadanos debían aprender a leer las leyes), procedimientos sumarios para delitos flagrantes, severas penas para la sedición. La difusión de las leyes de Carondas por múltiples ciudades muestra cómo los modelos jurídicos exitosos circulaban en el mundo colonial.

El contexto colonial favorecía la innovación jurídica por múltiples razones. La ausencia del peso de tradiciones ancestrales permitía experimentación. La heterogeneidad de la población colonial — dóricos, jonios y eolios podían coexistir en una misma fundación— requería compromisos y síntesis creativas. La necesidad de regular relaciones con poblaciones indígenas generaba situaciones jurídicas inéditas. La importancia del comercio en muchas colonias demandaba instrumentos jurídicos sofisticados. La distancia de la metrópolis obligaba a la autosuficiencia jurídica.

Un ejemplo fascinante de creatividad jurídica colonial es el sistema de las colonias aqueas en el sur de Italia. Síbaris, Crotona, Metaponto y otras ciudades aqueas desarrollaron una confederación flexible con instituciones jurídicas compartidas. Los ciudadanos de una ciudad aquea tenían derechos de ciudadanía potencial (*isopoliteia*) en las otras, podían poseer tierras, contraer matrimonio válido, acceder a la justicia. Este sistema, precursor de desarrollos helenísticos posteriores, muestra cómo el contexto colonial podía generar formas jurídicas que trascendían el particularismo de la *polis* tradicional.

La circulación de modelos jurídicos en el mundo colonial es observable arqueológica y epigráficamente. Las similitudes en la organización espacial, las instituciones políticas, incluso el formulario epigráfico entre colonias de una misma tradición revelan la transferencia consciente de modelos. Pero esta transferencia nunca era mecánica. Cada colonia adaptaba los modelos recibidos a sus circunstancias específicas: la proximidad de poblaciones hostiles, las oportunidades comerciales, la composición social de los colonos, los recursos del territorio.

El caso de Cirene ilustra brillantemente estas dinámicas. Fundada desde Tera hacia 630 a.C., Cirene recibió sucesivas oleadas de colonos que crearon tensiones sociales agudas. La solución fue solicitar un legislador externo, Demonax de Mantinea, quien reorganizó completamente el orden político creando tres tribus que integraban a los diversos componentes de la población. Más tarde, hacia 550 a.C., nuevas crisis llevaron a solicitar un código legal a Delfos. El resultado, parcialmente preservado en una inscripción del siglo IV, muestra una síntesis creativa de elementos dorios, délficos y locales.

La experiencia colonial también retroalimentó desarrollos jurídicos en las metrópolis. Los colonos que retornaban traían experiencias de órdenes jurídicos diferentes, habían visto funcionar instituciones alternativas, habían participado en experimentos constitucionales. Los vínculos comerciales y culturales entre colonias y metrópolis facilitaban la circulación de ideas jurídicas. No es casualidad que muchas de las innovaciones políticas y jurídicas del período arcaico surgieran en ciudades con intensa actividad colonial.

El impacto de la colonización en el desarrollo del pensamiento jurídico griego fue profundo y duradero. La experiencia de fundar ciudades *ex novo* proporcionó el modelo mental para pensar el orden político como susceptible de creación racional, no mera herencia del pasado inmemorial. La figura del legislador (*nomothetes*), central en el imaginario político griego, deriva en gran medida de la experiencia del *oikeistes* colonial. Cuando Platón en las *Leyes* imagina la fundación de una ciudad en Creta, o cuando Aristóteles en la *Política* discute las condiciones óptimas para una *polis*, están extrapolando la experiencia colonial a la reflexión filosófica.

La colonización también contribuyó a la emergencia de una concepción más abstracta y transferible del derecho. En el contexto metropolitano, el derecho estaba profundamente embebido en tradiciones locales, genealogías míticas, topografías sagradas específicas. En las colonias, estas particularidades debían ser recreadas artificialmente o sustituidas por principios más generales. El derecho colonial tendía necesariamente hacia mayor racionalización y explicitud: lo que en la metrópolis podía dejarse a la costumbre inmemorial debía ser establecido expresamente en la colonia.

Este proceso de abstracción es visible en la evolución del vocabulario jurídico. Términos como *nomos*, *thesis*, *psephisma*, adquieren en el contexto colonial significados más técnicos y despersonalizados. El *nomos* colonial no puede apelar a la autoridad de los ancestros sino que debe justificarse por su racionalidad, equidad o conveniencia. Esta "desencantamiento" del derecho, para usar la expresión weberiana, prepara el terreno para la reflexión sofisticada y filosófica sobre la naturaleza convencional de las leyes.

La experiencia colonial también agudizó la conciencia de la relatividad cultural del derecho. Los colonos griegos entraban en contacto con poblaciones que tenían sus propios sistemas normativos, a veces sorprendentemente sofisticados. Los griegos de Naucratis en Egipto observaron el funcionamiento de la administración faraónica; los de las colonias pónticas conocieron las costumbres escitas; los de Occidente interactuaron con las instituciones púnicas, etruscas, ibéricas. Esta exposición a la diversidad jurídica relativizó las pretensiones de naturalidad del derecho griego y estimuló la reflexión comparativa.

Un aspecto fascinante es cómo el derecho colonial manejó la cuestión de las poblaciones indígenas. Las soluciones variaron enormemente: desde el exterminio o expulsión (caso raro pero documentado en algunas colonias) hasta formas complejas de coexistencia jurídica. En muchos casos se desarrollaron estatutos jurídicos intermedios para poblaciones locales helenizadas: los *periokoi* en colonias dorias, los *proselytoi* en algunas ciudades jonias. Estos experimentos en pluralismo jurídico controlado anticipan problemas que serían centrales en épocas posteriores.

La dimensión religiosa de la fundación colonial merece consideración especial. El *oikeistes* no solo establecía leyes seculares sino también el calendario sacro, los cultos cívicos, las fiestas que estructuraban el tiempo social. Cada colonia debía mantener el fuego sagrado traído de la metrópolis, establecer los cultos de las divinidades protectoras, instituir los rituales que garantizaban la prosperidad de la ciudad. Esta dimensión religiosa no era ornamental sino constitutiva: proporcionaba la legitimación última del orden político y el cemento simbólico de la comunidad.

Sin embargo, incluso en esta esfera aparentemente tradicional, la colonización forzó innovaciones. Los cultos metropolitanos debían adaptarse a nuevos paisajes sagrados, integrarse con divinidades locales, responder a nuevas necesidades. El sincretismo religioso en las colonias —Apolo identificado con divinidades solares locales, Deméter asimilada a diosas de la fertilidad indígenas— tenía implicaciones jurídicas, pues el derecho sacro debía acomodar estas síntesis. La plasticidad del panteón colonial facilitó una concepción más flexible del orden normativo en general.

El fracaso de algunas empresas coloniales también proporcionó lecciones jurídicas importantes. Colonias destruidas por conflictos internos, abandonadas por mala planificación, absorbidas por poblaciones locales, demostraban que el orden jurídico no podía imponerse arbitrariamente sino que debía responder a condiciones objetivas. Los relatos sobre colonias fallidas, preservados en la tradición historiográfica, funcionaban como exempla negativos que ilustraban los peligros de la *anomia*, la *stasis*, la desmesura legislativa.

La relación entre colonización y comercio tuvo profundas implicaciones jurídicas. Muchas colonias fueron fundadas primariamente como *emporía*, centros de intercambio entre el mundo griego y las poblaciones locales. Esto requirió el desarrollo temprano de instrumentos jurídicos comerciales: contratos de compraventa, sociedades mercantiles, préstamos marítimos, arbitraje comercial. El derecho mercantil colonial, por su necesidad de interactuar con sistemas jurídicos diversos, tendió hacia formas más simples, flexibles y universalizables que anticipan la posterior *lex mercatoria* helenística.

Un desarrollo particularmente significativo fue la emergencia de formas de derecho "internacional" entre colonias. Los conflictos territoriales, las disputas comerciales, las guerras entre colonias vecinas, requerían mecanismos de resolución que trascendieran el particularismo de cada *polis*. El arbitraje por terceras ciudades, los tratados de alianza y comercio, las anfitionías regionales, crearon un embrionario *ius gentium* griego. La inscripción de estos tratados, de los que conservamos ejemplos desde el siglo VI, muestra la emergencia de un lenguaje jurídico interhelénico.

La colonización también influyó en la concepción griega del espacio jurídico. La distinción entre *asty* (centro urbano), *chora* (territorio agrícola) y *eschatia* (zonas fronterizas) adquirió en las colonias precisión jurídica: diferentes regímenes de propiedad, distintos niveles de protección legal, diversos grados de participación política. Esta zonificación jurídica del espacio, necesaria en colonias rodeadas de poblaciones potencialmente hostiles, influyó retroactivamente en la organización territorial de las metrópolis.

El legado jurídico de la colonización griega trasciende el mundo antiguo. La idea de que es posible fundar conscientemente un orden político, diseñar racionalmente instituciones, crear derecho ex novo, constituye una de las contribuciones más duraderas de Grecia a la civilización occidental. Cuando los padres fundadores de Estados Unidos se reunieron en Filadelfia, cuando los revolucionarios franceses proclamaron los derechos del hombre, cuando las naciones latinoamericanas redactaron sus primeras constituciones, estaban actualizando, conscientemente o no, el modelo del *oikeistes* griego, del legislador que crea orden desde el caos mediante la razón y la ley.

La colonización griega demostró que el derecho no es destino sino elección, no herencia inmutable sino creación humana perfectible. Esta lección, aprendida en las costas del Mediterráneo hace dos mil quinientos años, continúa inspirando a quienes creen en la posibilidad de construir órdenes jurídicos más justos y racionales. En este sentido, todos somos herederos de aquellos audaces navegantes que, llevando el fuego sagrado de sus metrópolis, se atrevieron a fundar nuevas ciudades y nuevas leyes bajo cielos extraños.

Con esto concluye nuestro análisis del surgimiento de la ley escrita en la Grecia arcaica, proceso fundamental que sentó las bases para todo el desarrollo posterior del derecho occidental. Hemos visto cómo la transición desde el orden jurídico-religioso homérico hasta los códigos escritos de las *poleis* clásicas no fue evolución lineal sino transformación compleja, marcada por crisis, innovaciones y experimentos. La figura de Solón marca el momento crucial de esta transición, inaugurando la posibilidad de pensar el derecho como instrumento de reforma social consciente. La revolución de la ley escrita, con todas sus ambigüedades y limitaciones, estableció principios —publicidad, generalidad, regularidad— que siguen siendo fundamentales para nuestra concepción del derecho. El código de Gortina nos ha permitido observar un sistema jurídico arcaico en su completitud, revelando tanto la sofisticación como las limitaciones del derecho en una sociedad estratificada. La compleja relación entre tiranía y legislación mostró cómo el poder personal, paradójicamente, pudo contribuir a la despersonalización del derecho. Finalmente, la experiencia colonial reveló la capacidad griega para pensar el derecho como objeto de creación racional, legado que trasciende el mundo antiguo.

En el próximo capítulo examinaremos cómo la filosofía griega, desde los presocráticos hasta las escuelas helenísticas, transformó esta experiencia práctica en reflexión teórica sistemática sobre la naturaleza de la justicia y el derecho, elevando cuestiones prácticas a problemas filosóficos cuya vigencia perdura hasta nuestros días.

El contexto histórico del helenismo es fundamental para comprender las nuevas direcciones del pensamiento jurídico-filosófico. Las conquistas de Alejandro (334-323 a.C.) no solo destruyeron el imperio persa sino que disolvieron las fronteras mentales del mundo griego clásico. La *oikoumene* (mundo habitado) se expandió dramáticamente: griegos y macedonios gobernaban desde Egipto hasta Bactria, las culturas se mezclaban en las nuevas fundaciones alejandrinas, el griego se convertía en lengua franca desde Marsella hasta el Indo. Esta expansión geográfica y cultural hacía obsoletas las categorías político-jurídicas de la *polis* clásica.

Los reinos helenísticos —el Egipto ptolemaico, el imperio seléucida, Macedonia antigónida, Pérgamo atálida— representaban formas políticas sin precedente en la experiencia griega. Monarquías territoriales de base militar, legitimadas por derecho de conquista y carisma dinástico más que por tradición cívica, requerían nuevas formas de conceptualizar la autoridad política y el derecho. El rey helenístico era simultáneamente continuador de Alejandro, faraón divino o Gran Rey persa para súbditos orientales, y benefactor (*energetes*) de ciudades griegas nominalmente libres. Esta multiplicidad de roles generaba complejidades jurídicas inéditas.

La experiencia de los griegos en estos nuevos contextos era profundamente desorientadora. El ciudadano de una *polis* clásica derivaba su identidad de la participación activa en una comunidad pequeña y autogobernada. Ahora se encontraba súbdito de monarcas distantes, minoritario en mares de poblaciones "bárbaras", desarraigado de las estructuras tradicionales que daban sentido a la existencia. La respuesta filosófica a esta crisis existencial determinará las nuevas concepciones del derecho y la justicia.

El estoicismo, fundado por Zenón de Citio (334-262 a.C.) hacia el 300 a.C., elabora la teoría más influyente y sistemática del derecho natural de la antigüedad. Zenón, significativamente, no era griego sino fenicio de Chipre, outsider cuya perspectiva cosmopolita influyó decisivamente en su filosofía. Su *República*, obra temprana de la que solo poseemos fragmentos y testimonios, proponía aparentemente una comunidad ideal de sabios sin instituciones políticas convencionales, sin tribunales, sin moneda, con comunidad de mujeres, donde solo la virtud establecería distinciones. Esta visión utópica, más radical que la platónica, escandalizó incluso a estoicos posteriores que intentaron minimizarla como obra juvenil.

Pero el estoicismo maduro, especialmente como fue sistematizado por Crisipo de Solos (c. 280-207 a.C.), el "segundo fundador", desarrolla una concepción del derecho natural más sofisticada y práctica. La física estoica proporciona el fundamento: el cosmos es un organismo racional unitario, penetrado y gobernado por el *logos* divino que es simultáneamente razón, fuego artístico (*pyr technikon*) y *pneuma* (aliento vital). Este *logos* cósmico es inmanente, no trascendente: es la racionalidad misma de los procesos naturales, no imposición externa de un demiurgo.

La ética estoica deriva de esta cosmología. Si el cosmos está gobernado por razón perfecta, vivir según la naturaleza (*kata physin zen*) significa vivir según la razón. Pero "naturaleza" aquí no es impulso animal sino la naturaleza específicamente humana como ser racional. El famoso imperativo estoico "vive según la naturaleza" significa: actualiza tu racionalidad, que es tu participación en el *logos* cósmico.

El fragmento de Crisipo preservado por Marciano en el *Digesto* (1.3.2) articula la concepción estoica del derecho natural con claridad programática: "La ley es rey de todas las cosas divinas y humanas. Es preciso que presida lo bueno y lo malo como gobernante y guía, y que conforme a esto sea canon de lo justo y lo injusto y, para los seres políticos por naturaleza, preceptiva de lo que debe hacerse y prohibitiva de lo que no debe hacerse".

Esta concepción presenta características revolucionarias. Primero, la ley (*nomos*) se identifica con la razón universal (*logos*), no con legislación positiva particular. Segundo, esta ley-razón gobierna simultáneamente el cosmos ("cosas divinas") y la sociedad ("cosas humanas"), estableciendo monismo normativo radical. Tercero, los seres humanos son "políticos por naturaleza" (*physei politika*), no por convención, fundamentando naturalmente la sociabilidad. Cuarto, la ley natural es simultáneamente descriptiva (cómo son las cosas) y prescriptiva (cómo deben ser), disolviendo la distinción hecho-valor.

La teoría estoica de la *oikeiosis* proporciona la psicología moral que conecta individuo y cosmos. Según esta doctrina, brillantemente reconstruida por Hierocles en sus *Elementos de Ética*, todo ser vivo tiene impulso primario de autoconservación que lo lleva a apropiarse (*oikeiousthai*) de sí mismo y buscar lo conveniente. En animales, esto permanece en nivel de instinto. En seres humanos, la razón transforma progresivamente este impulso.

El desarrollo moral humano según los estoicos procede en círculos concéntricos expandientes. Primero, el infante se apropia de sí mismo buscando placer y evitando dolor. Luego reconoce a padres y hermanos como "propios". La razón extiende gradualmente este reconocimiento: familia extensa, amigos, conciudadanos, compatriotas, finalmente toda la humanidad. El sabio estoico completa este proceso reconociendo a todo ser racional como *oikeios*, llegando al cosmopolitismo genuino.

Esta psicología moral fundamenta naturalmente deberes específicos. Los *kathekonta* (deberes, *officia* en latín) no son imposiciones arbitrarias sino acciones "apropiadas" a nuestra naturaleza racional y social. Preservar la vida, cuidar a los hijos, honrar a los padres, ayudar a amigos, participar en la vida cívica, son *kathekonta* porque expresan nuestra naturaleza. Panecio de Rodas (185-109 a.C.), crucial para la transmisión del estoicismo a Roma, desarrolló especialmente esta doctrina práctica.

La distinción estoica entre sabio y necio (*sophos/phaulos*) plantea problemas para la teoría jurídica. Solo el sabio posee virtud perfecta y actúa siempre correctamente; todos los demás, independientemente de su progreso moral, son técnicamente "necios" y viciosos. Esta dicotomía radical parece hacer imposible legislación para sociedades reales compuestas abrumadoramente por no-sabios.

Los estoicos resuelven este problema distinguiendo niveles. Existe la comunidad ideal de sabios, la *cosmopolis* donde solo rige la ley natural perfectamente comprendida. Pero existen también comunidades reales de seres imperfectos que requieren leyes positivas. Estas leyes son legítimas en cuanto aproximan o no contradicen la ley natural. El criterio de validación no es conformidad perfecta (imposible para no-sabios) sino compatibilidad básica con principios racionales universales.

Esta solución permite a los estoicos engagement constructivo con política real sin abandonar ideales. Estoicos como Esfero de Borístenes asesoraron reformas en Esparta; Blossio de Cumas inspiró a los Gracos; Posidonio de Apamea influyó en la élite romana tardorrepública. No buscaban realizar la *cosmopolis* ideal sino mejorar instituciones existentes según principios racionales.

El epicureísmo, fundado por Epicuro de Samos (341-270 a.C.) en su Jardín ateniense hacia 306 a.C., desarrolla una filosofía del derecho radicalmente diferente. La física atomista epicúrea —átomos y vacío, sin providencia divina ni teleología cósmica— elimina cualquier fundamento metafísico para el derecho natural en sentido estoico. Los dioses epicúreos, compuestos de átomos sutiles, viven en intermundos (*metakosmia*) en perfecta beatitud, completamente indiferentes a asuntos humanos.

En este cosmos sin propósito ni gobierno divino, la ética debe fundarse en la única guía natural disponible: el placer (*hedone*) y el dolor. Pero el hedonismo epicúreo es sofisticado, no burdo.

Distingue placeres cinéticos (en movimiento) de catastemáticos (en reposo), corporales de mentales, naturales de vacíos, necesarios de no necesarios. El fin (*telos*) no es gratificación momentánea sino *ataraxia* (tranquilidad) y *aponia* (ausencia de dolor), estados catastemáticos de equilibrio placentero.

La concepción epicúrea del derecho y la justicia, expresada condensadamente en las Máximas Capitales XXXI-XXXVIII, es contractualista *avant la lettre*. "La justicia según la naturaleza es símbolo de lo conveniente para no dañar ni ser dañado mutuamente" (MC XXXI). No existe justicia natural trascendente; la justicia es convención útil establecida por individuos que buscan seguridad mutua para perseguir tranquilamente el placer.

Esta concepción no implica relativismo nihilista. Aunque las leyes específicas varían según circunstancias, el criterio de validación es constante: utilidad para proporcionar seguridad. "La injusticia no es mala por sí misma, sino por el miedo que acompaña a la sospecha de no escapar de los establecidos como vengadores" (MC XXXIV). El fundamento de la obediencia legal no es deber moral sino cálculo prudencial: la ansiedad de temer el castigo destruye la *ataraxiaación. La caracteriza como "bazar de constituciones" donde cada uno vive como quiere, régimen "agradable, anárquico y multicolor" (*bēdeia, anarchos, poikile*, 558c). La igualdad democrática, que no distingue entre capacitados e incapacitados, la permisividad que tolera todo, la inversión de jerarquías naturales (jóvenes no respetan a mayores, esclavos se comportan como libres, incluso los animales son insolentes), todo anticipa el colapso en tiranía cuando un demagogo hábil explota el caos.

El retrato del tirano en el libro IX combina análisis político con psicología profunda. El tirano no es simplemente quien ejerce poder absoluto sino quien es esclavo de deseos ilimitados. La progresión desde el joven democrático que prueba todos los placeres hasta el tiránico dominado por "eros" despótico muestra cómo la licencia absoluta produce esclavitud absoluta. El tirano, aparentemente libre para satisfacer cualquier deseo, es en realidad el más miserable: teme constantemente, no puede confiar en nadie, está rodeado de aduladores no de amigos.

La demostración final de que el justo es más feliz que el injusto procede en tres oleadas. Primero, fenomenológicamente: el tirano vive en miedo constante mientras el justo disfruta armonía interior. Segundo, mediante el análisis de los placeres: solo los placeres del elemento racional son puros y reales, los del honor y especialmente del apetito son mezclados con dolor y en gran medida ilusorios. Tercero, matemáticamente: si el rey-filósofo es 729 veces más feliz que el tirano (cálculo basado en relaciones numerológicas), la superioridad de la justicia es cuantificable.

El mito de Er que cierra la obra no es apéndice sino culminación: proporciona sanción escatológica para la justicia al narrar el destino post-mortem de las almas. Er, guerrero panfilio muerto en batalla que revive para contar su visión del más allá, describe el juicio de las almas, las recompensas y castigos proporcionados a virtud y vicio, la elección de nuevas vidas. El énfasis en la responsabilidad individual —"la culpa es del que elige, la divinidad es inocente" (*aitia belomenon, theos anaitios*, 617e)— rechaza el fatalismo: incluso en el marco de la metempsicosis, somos responsables de nuestro destino.

La transición de la *República* a las *Leyes* marca no retractación sino evolución del pensamiento platónico. Si la *República* investiga la justicia ideal, las *Leyes* diseñan instituciones para seres humanos reales con todas sus limitaciones. El cambio de personajes es significativo: no ya el carismático Sócrates dirigiéndose a jóvenes atenienses brillantes, sino un "Extranjero Ateniense" anónimo (probable máscara del propio Platón) conversando con dos ancianos dóricos, Clinias de Creta y Megilo de Esparta, durante una caminata desde Cnosos hasta la cueva de Zeus en el monte Ida.

El escenario es doblemente significativo. Creta, según la tradición, fue donde Minos recibió sus leyes de Zeus; la caminata hacia el santuario evoca peregrinación legislativa. Los interlocutores dóricos representan la tradición legal más estable y admirada de Grecia, pero también la más estática. El Ateniense aportará dinamismo e innovación sin rechazar lo valioso de la tradición. La ocasión dramática —Clinias ha sido comisionado para redactar leyes para una nueva colonia— proporciona contexto práctico para especulaciones teóricas.

La teoría de la legislación desarrollada en las *Leyes* es extraordinariamente rica y marca innovaciones fundamentales en la concepción del derecho. La distinción entre el elemento coercitivo de la ley (la sanción) y el persuasivo (el proemio) transforma la concepción misma de la norma jurídica. Platón argumenta que las leyes no deben ser meros mandatos respaldados por amenazas sino que deben incluir preámbulos que expliquen sus razones y busquen la adhesión voluntaria de los ciudadanos.

La analogía médica es iluminadora: como hay dos tipos de médicos —los esclavos que aplican recetas sin explicación y los libres que diagnostican, explican y buscan cooperación del paciente— hay dos tipos de legisladores. El legislador "libre" no impone simplemente sino que educa, persuade, busca el consentimiento ilustrado. Esta concepción pedagógica del derecho representa una síntesis entre la coerción necesaria para el orden social y el ideal socrático de vida basada en comprensión racional.

Los proemios propuestos varían desde breves explicaciones hasta verdaderos tratados filosóficos. El proemio general del libro V es una meditación sobre la condición humana: somos "marionetas divinas" (*thaumata theia*) movidas por hilos de placer y dolor, pero también por el "hilo dorado de la razón" (*chrysoun logismon*) que debemos seguir. Los proemios a leyes particulares adaptan el nivel filosófico a la materia: el proemio sobre el matrimonio apela al deseo de inmortalidad a través de los hijos, el sobre embriaguez discute fisiología y psicología del vino.

El diseño constitucional de Magnesia (la colonia imaginaria cuya legislación elaboran los interlocutores) busca equilibrar elementos democráticos, oligárquicos y monárquicos para evitar los extremos que destruyeron estados históricos. El número de ciudadanos —5040, elegido por su divisibilidad matemática— permite subdivisiones múltiples para diversos propósitos administrativos. La propiedad de la tierra es privada pero inalienable, evitando tanto el comunismo de la *República* como la concentración oligárquica.

El sistema de magistraturas combina elección y sorteo, competencia y rotación. Los "guardianes de las leyes" (*nomophylakes*), 37 ciudadanos mayores de 50 años elegidos por proceso complejo, constituyen la magistratura suprema. El "consejo nocturno" (*nykterinos syllogos*), institución más

controversial de las *Leyes*, reúne a los más sabios para estudiar legislación comparada y filosofía, asegurando que las leyes no se fosilicen sino evolucionen racionalmente.

La regulación de la vida privada en Magnesia es minuciosa, abarcando desde la educación prenatal hasta los funerales. Esta intrusión ha sido criticada como totalitaria, pero debe entenderse en el contexto de la concepción griega de la *polis* como comunidad educativa total. Las regulaciones sobre matrimonio (obligatorio entre 25-35 años), procreación (supervisada por matronas oficiales), educación (común para niños y niñas), buscan producir ciudadanos virtuosos, no simplemente ordenar externamente.

El sistema educativo propuesto es notable por su comprehensividad y sofisticación. Incluye gimnasia y música tradicionales pero también matemáticas avanzadas, astronomía científica (no astrología), dialéctica. La educación no termina con la juventud sino continúa toda la vida mediante coros graduados por edad, simposios regulados, festivales cívicos. El "coro de Dioniso" de ancianos, que puede beber vino para recuperar flexibilidad juvenil, muestra humor platónico pero también reconocimiento de que la educación debe adaptarse a diferentes etapas vitales.

El derecho penal de las *Leyes* representa avance notable sobre prácticas griegas contemporáneas. Platón distingue sistemáticamente entre daño (*blabe*) e injusticia (*adikia*): el primero requiere compensación, la segunda curación del alma criminal. La pena capital se reserva para incorregibles cuya eliminación beneficia tanto a ellos (cesando de acumular mal) como a la sociedad. Los homicidios se clasifican minuciosamente según intención, circunstancias, relación entre víctima y victimario, con penas graduadas correspondientemente.

El tratamiento de la impiedad (*asebeia*) en el libro X ha sido justamente controversial. Platón distingue tres formas: ateísmo, creencia en dioses indiferentes, creencia en dioses corruptibles mediante sacrificios. Propone "demostrar" la existencia de dioses mediante argumentos cosmológicos (el automovimiento del alma, el orden cósmico), establecer penas severas para impíos incorregibles, crear una "teología civil" obligatoria. Esta intolerancia religiosa, que contrasta con el pluralismo religioso griego tradicional, prefigura aspectos oscuros de estados confesionales posteriores.

Sin embargo, incluso aquí hay matices. Los argumentos teológicos son racionales, no apelaciones a autoridad tradicional. Se distingue entre impíos por error intelectual (curables mediante argumentación) y por corrupción moral (incorregibles). Se prohíben cultos privados no por su contenido sino porque escapan a supervisión pública.

CAPÍTULO 2

LA JUSTICIA COMO VIRTUD CÍVICA EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

2.1. Los presocráticos y el fundamento cósmico de la justicia

La emergencia del pensamiento filosófico en las colonias jónicas del Asia Menor durante el siglo VI a.C. marca una ruptura epistemológica fundamental no solo en la historia de la filosofía sino específicamente en la conceptualización de la justicia y el orden normativo. Los pensadores que la tradición doxográfica posterior denominaría "presocráticos" —designación problemática pero consagrada por el uso que debemos a la periodización hegeliana y a la edición monumental de Hermann Diels— no elaboraron tratados sistemáticos sobre la justicia al modo de Platón o Aristóteles, pero sus fragmentarias reflexiones sobre el orden cósmico (*kosmos*), la medida (*metron*) y la retribución (*tisis*) establecieron los fundamentos metafísicos sobre los cuales se edificaría toda la reflexión posterior sobre la justicia como principio simultáneamente cósmico y político.

La transición del *mythos* al *logos* que caracteriza el nacimiento de la filosofía no implica un abandono total de las categorías mítico-religiosas sino su transformación y racionalización progresiva. Los primeros filósofos heredan del pensamiento mítico, particularmente de la tradición hesiódica, la intuición fundamental de que el cosmos no es caos sino orden, no arbitrariedad sino regularidad sometida a principios inteligibles. Pero mientras el mito personifica estos principios en figuras divinas antropomórficas, la filosofía naciente busca articularlos en términos de procesos naturales impersonales. Esta despersonalización de los principios cósmicos tendrá consecuencias decisivas para la concepción del derecho y la justicia.

Tales de Mileto (c. 624-546 a.C.), tradicionalmente considerado el iniciador de la filosofía occidental, no nos ha legado reflexiones explícitas sobre la justicia, pero su búsqueda de un principio (*arché*) unitario que explique la multiplicidad fenoménica establece el paradigma de racionalidad que caracterizará toda la empresa filosófica posterior. Su identificación del agua como principio primordial, lejos de ser primitiva especulación física, revela la convicción de que bajo la aparente diversidad del mundo subyace un orden unitario cognoscible por la razón humana. Esta convicción es prerequisite necesario para cualquier concepción de justicia natural: si el cosmos es inteligible y ordenado, entonces los principios de orden que rigen las relaciones humanas pueden también ser objeto de conocimiento racional.

Anaximandro de Mileto (c. 610-546 a.C.), discípulo y sucesor de Tales, realiza el paso decisivo hacia una concepción filosófica de la justicia. Su único fragmento auténtico preservado —el texto filosófico más antiguo de Occidente que poseemos en forma literal— constituye paradójicamente uno de los más densos y sugerentes de toda la filosofía antigua. El fragmento, transmitido por Simplicio en su comentario a la *Física* aristotélica (24, 17), merece ser citado en su integridad con análisis detallado:

"ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐρανοῖς, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν"

("De donde les viene el nacimiento a las cosas, allí también les llega la destrucción, según la necesidad; pues se pagan mutuamente pena y retribución por su injusticia según el ordenamiento del tiempo").

Este texto extraordinario, cuya interpretación ha ocupado a generaciones de filólogos y filósofos desde Friedrich Nietzsche (quien le dedicó un estudio juvenil en 1873) y Martin Heidegger (cuyo seminario de 1946 *Der Spruch des Anaximander* marca un hito en la hermenéutica filosófica) hasta Werner Jaeger, Charles Kahn y más recientemente Gerard Naddaf, transpone categorías jurídicas al ámbito cosmológico con una audacia intelectual sin precedentes. Los elementos del vocabulario jurídico son inconfundibles: *dike* (justicia, pero también proceso judicial y pena), *tisis* (retribución, compensación), *adikia* (injusticia, transgresión), términos todos ellos pertenecientes al ámbito semántico del derecho arcaico griego.

La interpretación del fragmento ha generado controversias interminables. La lectura tradicional, representada paradigmáticamente por Jaeger en su *Paideia*, ve aquí la primera formulación de una ley cósmica de justicia retributiva: los entes particulares cometen "injusticia" por su mera existencia separada, usurpando el lugar que corresponde a otros, y deben pagar la pena mediante su destrucción que restaura el equilibrio cósmico. El tiempo aparece como juez imparcial que administra este proceso de retribución universal. Esta interpretación hace de Anaximandro el fundador de una visión trágica del cosmos donde el nacimiento mismo es culpa (*Schuld*, en la interpretación heideggeriana) que debe ser expiada.

Sin embargo, interpretaciones más recientes, particularmente la de Charles Kahn en su magistral *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (1960), han propuesto lecturas menos metafísicamente cargadas. Kahn sugiere que la "injusticia" no es la existencia misma de los entes sino el predominio excesivo de un elemento sobre otros en los procesos cósmicos. Los opuestos —caliente y frío, húmedo y seco— cometen "injusticia" cuando uno prevalece excesivamente, y el tiempo restaura el equilibrio mediante la alternancia cíclica. Esta interpretación más "física" no elimina, sin embargo, la dimensión normativa del fragmento: el cosmos aparece estructurado por relaciones de justicia y retribución que no son metáforas poéticas sino principios constitutivos de la realidad.

La elección de Anaximandro del *ápeiron* (lo indefinido, ilimitado) como principio primordial tiene también implicaciones para la concepción de la justicia. A diferencia de Tales, que identificó el *arché* con un elemento determinado (agua), Anaximandro postula un principio que trasciende todas las determinaciones particulares. El *ápeiron* es neutral respecto a los opuestos que de él surgen, garantizando así la imparcialidad del proceso cósmico. Esta concepción del principio supremo como neutral e imparcial prefigura concepciones posteriores de la justicia como imparcialidad, desde la balanza de la Dike helénica hasta la "veil of ignorance" de John Rawls.

La cosmología de Anaximandro, reconstruible a partir de testimonios doxográficos, revela también una concepción del orden espacial basada en principios de equilibrio y proporción. La tierra permanece en reposo en el centro del cosmos no porque esté sostenida por algo sino por "isonomía" (*isonomia*), equilibrio equidistante respecto a los extremos. Este uso cosmológico del

término que será central en el vocabulario político democrático sugiere la profunda interpenetración entre concepciones físicas y político-jurídicas en el pensamiento presocrático.

Anaxímenes de Mileto (c. 585-528 a.C.), el tercer miembro de la escuela milesia, aunque aparentemente retrocede al identificar el aire (*aer*) como principio primordial, introduce la importante noción de que las diferencias cualitativas surgen de variaciones cuantitativas mediante rarefacción y condensación. Esta idea de que cambios cuantitativos producen diferencias cualitativas tendrá importantes aplicaciones en la teoría de la justicia, particularmente en la concepción de que las diferencias de grado en la distribución de bienes pueden generar diferencias cualitativas en las relaciones de poder y justicia.

Heráclito de Éfeso (c. 535-475 a.C.), el "oscuro" por antonomasia cuyo estilo oracular y paradójico ha fascinado y frustrado a intérpretes durante milenios, desarrolla la intuición de justicia cósmica en direcciones que resultarán fundamentales para toda la filosofía jurídica posterior. Su concepción del *logos* como principio racional que gobierna simultáneamente el cosmos y la *polis* establece la posibilidad de un fundamento objetivo para el orden normativo humano, pero su doctrina del flujo universal y la identidad de opuestos complica cualquier visión simple de este orden.

El fragmento B1 DK, que aparentemente abría su libro, establece programáticamente la relación entre *logos* cósmico y comprensión humana: "De este *logos* que existe siempre los hombres se tornan incapaces de comprenderlo, tanto antes de oírlo como tras haberlo oído por primera vez. Pues aunque todas las cosas suceden según este *logos*, parecen inexpertos cuando experimentan palabras y hechos tales como los que yo expongo, distinguiendo cada cosa según su naturaleza (*kata physin*) y explicando cómo es". El *logos* no es meramente discurso o razón humana sino el principio estructurante de la realidad que el discurso filosófico intenta articular.

La relación entre *logos* cósmico y ley humana se explicita en el fragmento B114 DK: "Los que hablan con inteligencia (*xyn noōi*) deben fortalecerse con lo común a todos (*toi xynoi pantōn*), como la ciudad con la ley, y mucho más firmemente. Pues todas las leyes humanas se nutren de una sola, la divina (*hypo henos tou theiou*); esta impera tanto cuanto quiere y basta para todas y aún sobra". La etimología implícita que conecta *xynos* (común) con *xyn noōi* (con inteligencia) —aunque filológicamente incorrecta— revela la convicción heraclítea de que la racionalidad genuina consiste en acceder a lo común-universal frente a la particularidad de las opiniones privadas.

Esta concepción del *logos* como ley divina que fundamenta las leyes humanas no implica, sin embargo, legitimación acrítica del derecho positivo. Heráclito es mordaz en su crítica de la ignorancia de sus conciudadanos efesios, a quienes reprocha haber exiliado a Hermodoro, "el mejor entre ellos" (B121 DK). La tensión entre el orden ideal del *logos* y su realización deficiente en las instituciones humanas atraviesa todo el pensamiento heraclíteo.

La doctrina heraclítea más característica y controversial —la identidad de opuestos y el papel constitutivo del conflicto— tiene profundas implicaciones para la concepción de la justicia. El fragmento B80 DK proclama: "Es necesario saber que la guerra (*polemos*) es común (*xynon*), y la justicia discordia (*diken erin*), y que todas las cosas suceden según discordia y necesidad". Esta

identificación de justicia y conflicto, escandalosa para el pensamiento tradicional que concibe la justicia como armonía y paz, revela una concepción dialéctica donde el orden no es estasis sino equilibrio dinámico de fuerzas contrapuestas.

La metáfora del arco y la lira (B51 DK) ilustra esta concepción: "No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo: armonía de tensiones opuestas (*palintropos harmonie*), como la del arco y la lira". La armonía no resulta de la eliminación de tensiones sino de su equilibrio productivo. Aplicada al ámbito jurídico-político, esta concepción implica que el derecho no elimina el conflicto social sino que lo regula y canaliza productivamente. La justicia no es ausencia de tensión sino gestión equilibrada de tensiones inevitables.

El fragmento B53 DK radicaliza esta visión: "La guerra es padre de todos y rey de todos; a unos los revela como dioses, a otros como hombres; a unos los hace esclavos, a otros libres". El conflicto aparece como principio diferenciador que establece jerarquías y distinciones. Esta visión agonística de la realidad social, que algunos han interpretado como proto-fascista, debe entenderse en el contexto de una ontología donde la realidad misma es proceso conflictivo más que sustancia estática.

La concepción heraclítea del cambio y la permanencia —simbolizada en la imagen del río donde "no es posible sumergirse dos veces" (B91 DK)— plantea problemas fundamentales para cualquier teoría del derecho. Si todo fluye, ¿cómo es posible la estabilidad normativa que el derecho requiere? La respuesta heraclítea parece ser que la estabilidad es relativa y procesual: como el río que mantiene su identidad a través del flujo constante de sus aguas, el derecho mantiene su identidad a través del cambio ordenado según el *logos*.

Pitágoras de Samos (c. 570-495 a.C.) y la tradición pitagórica representan una corriente diferente pero igualmente influyente en la conceptualización filosófica de la justicia. La historicidad de las doctrinas específicamente pitagóricas es notoriamente problemática —la tendencia de la escuela a atribuir todos los descubrimientos al fundador hace difícil distinguir estratos cronológicos—, pero ciertas ideas fundamentales parecen remontarse al pitagorismo temprano y ejercieron influencia decisiva en el desarrollo posterior, particularmente en Platón.

La concepción pitagórica de la justicia como proporción (*analogia*) o igualdad geométrica marca una matematización del concepto que tendrá consecuencias duraderas. Según el testimonio de Aristóteles (EN V.5.1132b21), los pitagóricos identificaban la justicia con la reciprocidad (*to antipeponthos*), concebida como proporción matemática. El número cuatro, primer número cuadrado (2^2), simbolizaba la justicia por su perfecto equilibrio. Esta asociación no es mero misticismo numerológico sino expresión de una intuición profunda: la justicia tiene estructura formal matematizable, no es sentimiento subjetivo sino relación objetiva.

La distinción pitagórica entre tipos de proporción —aritmética, geométrica, armónica— proporciona instrumentos conceptuales para analizar diferentes tipos de justicia. La proporción aritmética ($a - b = b - c$) sugiere igualdad simple; la geométrica ($a:b :: b:c$) sugiere proporcionalidad según mérito; la armónica combina elementos de ambas. Estas distinciones matemáticas, aparentemente abstractas, tendrán aplicación concreta en teorías posteriores de justicia distributiva.

La cosmología pitagórica, con su énfasis en la armonía (*harmonia*) como principio estructurante del cosmos, concibe el universo como orden musical-matemático. La famosa doctrina de la "armonía de las esferas" —los cuerpos celestes producen sonidos proporcionales a sus velocidades que generan una armonía cósmica inaudible por habituación— expresa poéticamente la convicción de que el cosmos está estructurado según proporciones racionales. La justicia humana debe reflejar esta armonía cósmica.

La tabla pitagórica de opuestos, reportada por Aristóteles (*Met.* A.5.986a22), revela una estructura dualista del pensamiento pitagórico con implicaciones éticas y jurídicas: límite/ilimitado, impar/par, uno/múltiple, derecho/izquierdo, macho/hembra, reposo/movimiento, recto/curvo, luz/oscuridad, bueno/malo, cuadrado/oblongo. La asociación sistemática del primer término de cada par con lo positivo-valorado sugiere una ontología jerárquica donde el orden, el límite y la determinación son superiores al caos, lo ilimitado y lo indeterminado. La justicia aparece del lado del límite, la medida, el orden.

Parménides de Elea (c. 515-450 a.C.) representa un momento crucial en esta evolución, inaugurando un modo de pensar rigurosamente lógico que tendrá profundas consecuencias para la filosofía del derecho aunque su contribución haya sido frecuentemente malinterpretada como puro logicismo ajeno a preocupaciones ético-jurídicas. Su poema filosófico, del cual conservamos 154 versos que probablemente representan el 90% del original, está estructurado significativamente como un proceso judicial cósmico donde la diosa Dike aparece como guardiana del ser y garante de la verdad.

El proemio del poema, lejos de ser mero ornamento mítico-poético, establece el marco jurídico-epistemológico de toda la investigación. El poeta-filósofo es conducido por las hijas del Sol ante la diosa Dike "policlave" (*polypoios*), quien guarda las puertas entre los caminos del día y la noche. La justicia aparece como principio de discriminación ontológica fundamental, separando ser de no-ser, verdad de apariencia, conocimiento genuino de opinión errónea. Las Helíades deben persuadir a Dike "con suaves palabras" (*malakoisin...epeessi*) para que abra las puertas, sugiriendo que incluso el acceso a la verdad requiere una forma de proceso argumentativo.

La recepción del poeta por la diosa establece una relación pedagógica pero también judicial: "Es necesario que te enteres de todo: tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda (*aletheias eukukleas atremes etor*) como de las opiniones de mortales en las que no hay creencia verdadera (*pistis alethes*)" (B1.28-30 DK). La verdad aparece caracterizada por metáforas de perfección geométrica y estabilidad, mientras las opiniones mortales carecen de fundamento firme. Esta distinción epistemológica tiene implicaciones jurídicas: solo el conocimiento del ser verdadero puede fundamentar normas válidas.

La vía de la verdad (*aletheia*) que Parménides expone está garantizada por la justicia en un sentido literal: "Y la Justicia (*Dike*), que mucho castiga (*polypoios*), no aflojó sus cadenas para permitirle nacer o perecer, sino que lo mantiene" (B8.13-15 DK). El ser está literalmente encadenado por la justicia, impedido de generación y corrupción. Esta imagen de Dike como carcelera cósmica que mantiene al ser en su identidad consigo mismo revela una concepción de la justicia como principio de conservación ontológica: lo justo es lo que mantiene a cada cosa en su ser propio.

Los signos (*semata*) del ser verdadero enumerados en B8 —ingénito, imperecedero, completo, único, inmóvil, perfecto— definen las características que debe tener cualquier fundamento normativo absoluto. Un orden jurídico basado en principios verdaderos debe participar de estas características: no puede ser arbitrariamente instituido o abolido, debe ser completo (sin lagunas), coherente (sin contradicciones), estable. La crítica parmenídea del devenir tiene así implicaciones conservadoras para la filosofía del derecho: el cambio aparece como deficiencia ontológica.

La célebre tesis parmenídea de que "lo mismo es pensar y ser" (*to gar auto noein estin te kai einai*, B3 DK) establece la racionalidad intrínseca del ser que fundamenta la posibilidad de conocimiento objetivo, incluyendo el conocimiento de normas válidas. Si el pensamiento y el ser convergen, entonces los principios racionales descubiertos por el pensamiento no son construcciones subjetivas sino descubrimientos de estructuras objetivas. Esta tesis será fundamental para todo iusnaturalismo racionalista posterior.

El tratamiento de las opiniones mortales (*doxai*) en la segunda parte del poema, aunque fragmentariamente conservada, revela que Parménides no ignoraba el mundo fenoménico sino que intentaba explicar su apariencia engañosa. Los mortales yerran al nombrar dos formas (luz/noche) como si fueran independientes, introduciendo así la multiplicidad y el cambio en su esquema conceptual. Esta crítica del dualismo tiene implicaciones para la antítesis *physis/nomos*: ambos términos presuponen distinciones que desde la perspectiva del ser verdadero son ilusorias.

Zenón de Elea (c. 490-430 a.C.), discípulo de Parménides, desarrolla las paradojas del movimiento y la multiplicidad que, aunque aparentemente alejadas de preocupaciones jurídicas, tienen implicaciones importantes para la filosofía del derecho. Sus argumentos contra el movimiento (Aquiles y la tortuga, la flecha, etc.) pueden leerse como demostraciones de que el cambio, incluido el cambio jurídico, es problemático desde una perspectiva lógica estricta. Si el movimiento es imposible, ¿cómo es posible la reforma legal? La respuesta zenoniana parece ser que el cambio es apariencia que encubre una realidad inmutable.

Empédocles de Acragas (c. 495-435 a.C.) representa una síntesis original que intenta reconciliar la exigencia parmenídea de permanencia con la evidencia heraclíteica del cambio. Su cosmología, estructurada por la alternancia cíclica entre el predominio del Amor (*Philotes*) y la Discordia (*Neikos*), transpone al nivel cósmico la experiencia política de su Sicilia natal, desgarrada por conflictos civiles (*staseis*) y reconciliaciones temporales.

Los cuatro elementos empedocleos —fuego, aire, agua, tierra— o "raíces" (*rhizomata*) como él los denomina, son eternos e inmutables en sí mismos (satisfaciendo la exigencia parmenídea) pero sus combinaciones y separaciones producen el mundo fenoménico cambiante. Esta solución al problema del cambio mediante la distinción entre elementos permanentes y compuestos cambiantes tendrá aplicaciones jurídicas: los principios fundamentales del derecho pueden ser permanentes aunque sus aplicaciones concretas varíen.

Pero Empédocles no es solo cosmólogo sino también reformador religioso y político. Su actividad en Acragas, donde según la tradición instauró la democracia derrocando a la oligarquía, y su

posterior exilio, contextualizan sus reflexiones sobre la justicia. Los fragmentos de sus *Purificaciones* (*Katharmoi*) revelan una concepción de la justicia cósmica que trasciende los límites de la especie humana.

El fragmento B115 DK presenta un decreto (*psephisma*) de la Necesidad (*Ananke*), "antiguo decreto de los dioses, eterno, sellado con amplios juramentos", según el cual los *daimones* que cometen crímenes deben vagar durante treinta mil estaciones lejos de los bienaventurados. Este mito de la caída y expiación cósmica juridifica la totalidad del proceso cósmico: incluso los seres divinos están sometidos a una legalidad superior sancionada con juramentos.

La prohibición empedoclea del sacrificio sangriento y el consumo de carne, expresada dramáticamente en B136-137 DK ("¿No cesaréis de la matanza de estridente sonido? ¿No veis que os devoráis unos a otros con insensata mente?"), extiende la comunidad de justicia más allá de los límites humanos. La teoría de la metempsicosis implica que el animal sacrificado puede albergar el alma de un pariente: "Al hijo levanta el padre tras cambiarle la figura, y lo degüella entre preces, el muy necio" (B137 DK). Esta expansión de la comunidad moral anticipa desarrollos muy posteriores en ética ambiental y derechos animales.

Anaxágoras de Clazómenas (c. 500-428 a.C.), quien pasó treinta años en Atenas y fue maestro de Pericles, introduce el *Nous* (Inteligencia) como principio ordenador del cosmos, preparando la teleología platónico-aristotélica. Su concepción de la Inteligencia como "ilimitada y autónoma y no mezclada con ninguna cosa" (B12 DK) que "conoce todas las cosas" y "ordenó todas cuantas iban a ser y cuantas eran y ahora no son y cuantas ahora son y cuantas serán" proporciona un fundamento para el orden normativo: si el cosmos está ordenado por inteligencia, entonces es inteligible y sus principios pueden ser conocidos por la inteligencia humana.

El proceso cosmogónico anaxagórico, donde el *Nous* introduce movimiento rotatorio en la mezcla primordial produciendo separación y ordenamiento progresivos, sugiere un modelo de justicia como diferenciación y asignación apropiada. La famosa doctrina de que "en todo hay una porción de todo" excepto en el *Nous* implica una ontología de la participación graduada que tendrá aplicaciones en teorías de justicia distributiva.

Leucipo y Demócrito de Abdera (c. 460-370 a.C.), fundadores del atomismo, parecerían a primera vista ajenos a preocupaciones ético-jurídicas con su reducción de toda realidad a átomos y vacío. Sin embargo, el atomismo democriteo incluye una ética y una teoría política de considerable sofisticación. La explicación mecanicista de todos los fenómenos mediante figura, orden y posición de átomos no elimina la normatividad sino que la naturaliza de manera particular.

Los fragmentos éticos de Demócrito, numerosos aunque de autenticidad debatida, revelan una concepción de la justicia basada en la moderación (*sophrosyne*) y el cálculo racional de consecuencias. "La justicia es hacer lo que se debe; la injusticia, no hacer lo que se debe sino desviarse de ello" (B256 DK) parece una definición trivial pero revela una concepción deontológica donde la justicia se identifica con el cumplimiento del deber más que con consecuencias específicas.

La teoría democrítea del placer y el dolor como criterios naturales de elección ("El límite entre lo beneficioso y lo perjudicial es el gozo y el disgusto", B188 DK) anticipa el hedonismo epicúreo pero con importantes matizaciones. El placer genuino resulta de la moderación y la armonía del alma (*euthymia*), no de la gratificación inmoderada. Esta concepción tiene implicaciones jurídicas: las leyes justas son aquellas que promueven el bienestar genuino, no las que satisfacen deseos momentáneos.

La reflexión presocrática sobre la justicia culmina así en una rica diversidad de perspectivas que, pese a sus diferencias, comparten ciertas intuiciones fundamentales: la convicción de que existe un orden normativo objetivo cognoscible por la razón, la analogía entre orden cósmico y orden político-jurídico, la tensión entre permanencia y cambio en la realización de la justicia, la expansión progresiva de la comunidad de justicia más allá de límites convencionales. Estas intuiciones, desarrolladas fragmentariamente y a menudo en lenguaje poético-oracular, proporcionarán el material sobre el cual la sofística y la filosofía clásica construirán sus edificios sistemáticos.

2.2. Los sofistas: relativismo jurídico y crítica del nomos

El movimiento intelectual conocido como "sofística", que floreció en Atenas durante la segunda mitad del siglo V a.C., representa un momento de crisis y transformación radical en la concepción griega del derecho y la justicia. Los sofistas, término que originalmente designaba simplemente a los "sabios" o "expertos" (*sophistai*) pero que adquirió connotaciones peyorativas debido principalmente a la polémica platónica, fueron los primeros pensadores profesionales de Occidente, intelectuales itinerantes que ofrecían educación superior a las élites de las *poleis* griegas a cambio de sustanciosos honorarios. Su reflexión sobre el derecho, desarrollada en el contexto de la democracia radical ateniense y las transformaciones sociales del período de la guerra del Peloponeso, constituye la primera crítica sistemática de las concepciones tradicionales de la justicia y anticipa, con sorprendente modernidad, debates contemporáneos sobre el fundamento del derecho.

El contexto histórico del movimiento sofístico es crucial para comprender su significado. La Atenas del siglo V, especialmente después de las reformas de Efialtes (462 a.C.) que completaron la democratización iniciada por Clístenes, había desarrollado un sistema político donde la capacidad de persuasión en la asamblea y los tribunales determinaba el éxito político y personal. Con jurados de cientos de ciudadanos sin formación jurídica especializada, la retórica se convierte en habilidad indispensable. Los sofistas responden a esta demanda social ofreciendo formación en el arte de la palabra persuasiva, pero su enseñanza trasciende la mera técnica retórica para abarcar reflexiones fundamentales sobre la naturaleza del derecho, la justicia y el poder.

La antítesis *physis/nomos* (naturaleza/convención), que estructura el pensamiento sofístico sobre el derecho, no fue invención de los sofistas —aparece ya en el corpus hipocrático y en Heródoto— pero fueron ellos quienes la convirtieron en instrumento analítico fundamental para la crítica de las instituciones jurídicas. Esta distinción, aparentemente simple, encierra una complejidad conceptual extraordinaria y admite interpretaciones divergentes, incluso opuestas, como revelan las posiciones de los diversos sofistas. La *physis* puede entenderse como naturaleza física, naturaleza humana, o incluso naturaleza ideal; el *nomos* como ley positiva, costumbre, o convención social en sentido

amplio. Las diferentes combinaciones de estos significados generan posiciones filosóficas radicalmente distintas.

Protágoras de Abdera (c. 490-420 a.C.), el más eminente y respetado de los sofistas mayores, desarrolló una concepción del derecho que, pese a su aparente relativismo, fundamenta la validez de las normas jurídicas en su función civilizatoria. Su obra principal, *Sobre la verdad* (*Aletheia*) o *Discursos demolidores* (*Kataballontes*), comenzaba con la célebre declaración del *homo mensura*: "πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν" ("El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son", DK 80 B1).

Esta fórmula, quizás la más citada y controvertida de toda la filosofía griega, ha sido frecuentemente malinterpretada como subjetivismo radical o relativismo nihilista. Sin embargo, como ha demostrado Mario Untersteiner en su monumental estudio *I Sofisti* (1949), y más recientemente Edward Schiappa en *Protagoras and Logos* (1991), el "hombre" (*anthropos*) de la fórmula protagórica debe entenderse no como el individuo aislado sino como el hombre en comunidad, la humanidad como sujeto colectivo que establece sus propias normas de convivencia. El fragmento debe leerse en el contexto de la epistemología protagórica: dado que los dioses son incognoscibles ("Sobre los dioses no puedo saber ni que son ni que no son ni cuál es su forma", B4 DK) y la naturaleza no proporciona normas evidentes, los seres humanos deben establecer sus propios criterios de verdad y valor.

El mito antropológico que Platón pone en boca de Protágoras en el diálogo homónimo (320c-322d), aunque obviamente reelaborado por Platón, preserva probablemente elementos auténticos del pensamiento protagórico y merece análisis detallado. El relato narra cómo Epimeteo distribuyó las capacidades naturales entre los animales olvidando al ser humano, que quedó "desnudo, descalzo, sin coberturas ni armas" (*gymnon... kai anypodeton kai astrōton kai aoplon*). Prometeo, para compensar esta carencia, roba el fuego y las artes técnicas, pero estas no bastan para la supervivencia humana porque "no poseían el arte política" (*politikēn technēn ouk eichon*). Los humanos, aunque capaces de producir técnicamente, "se injuriaban unos a otros al no poseer el arte de la política" y estaban en peligro de extinción.

Zeus, compadecido, envía a Hermes para que distribuya entre todos los hombres *aidos* (pudor, respeto mutuo, sentido moral) y *dike* (justicia, sentido del derecho) como condiciones de posibilidad de la vida civilizada. Crucialmente, a diferencia de las técnicas especializadas distribuidas desigualmente, estos dones políticos deben ser compartidos por todos: "A todos, dijo Zeus, y que todos participen. Pues no habría ciudades si solo algunos participaran de ellos como ocurre con las demás artes" (*Prot.* 322d). Más aún, Zeus ordena establecer una ley (*nomon*): "que al incapaz de participar del pudor y la justicia lo eliminen como una enfermedad de la ciudad".

Este mito revela aspectos fundamentales de la concepción protagórica del derecho. Primero, el derecho no es natural en el sentido de estar inscrito en la naturaleza física o biológica humana, sino que surge de la necesidad específicamente humana de cooperación para la supervivencia. Segundo, aunque convencional en su origen, el derecho responde a una necesidad antropológica fundamental

y no es por tanto arbitrario. Tercero, la capacidad jurídico-política debe ser universal en una comunidad viable; no puede ser monopolio de expertos. Cuarto, existe una paradoja constitutiva: la comunidad política debe excluir (mediante ley) a quienes son incapaces de inclusión moral-jurídica.

La epistemología protagórica de la percepción, reconstruible a partir del *Teeteto* platónico (151e-172c), tiene implicaciones importantes para su teoría del derecho. Si "tal como aparece cada cosa a cada uno, tal también es" (*Teet.* 152a), entonces no hay criterio objetivo trascendente para evaluar las percepciones individuales. Aplicado al ámbito jurídico-político, esto significa que no hay justicia natural o divina contra la cual medir las leyes humanas. Pero —y este es el punto crucial— de esto no se sigue que todas las leyes sean igualmente válidas. El criterio de validación es pragmático: las mejores leyes son las que mejor sirven a la supervivencia y prosperidad de la comunidad.

La doctrina de las "dos razones" (*dissoi logoi*) atribuida a Protágoras —"sobre toda cosa hay dos discursos opuestos entre sí" (DK 80 B6a)— no es simple relativismo sino reconocimiento de la complejidad de los asuntos humanos y la necesidad de considerar perspectivas múltiples antes de decidir. En el contexto jurídico, esto fundamenta la práctica del debate contradictorio: solo mediante la confrontación de argumentos opuestos puede emerger la decisión más adecuada. El método antilogístico no destruye la verdad sino que es el camino hacia la verdad práctica posible en asuntos humanos.

La actividad docente de Protágoras, documentada en múltiples fuentes, revela la aplicación práctica de sus teorías. Prometía enseñar la "virtud política" (*politikē aretē*) o el "buen consejo" (*euboulia*) tanto en asuntos privados como públicos. Esta educación no consistía en transmitir un código moral fijo sino en desarrollar la capacidad de deliberación y persuasión necesaria para la vida política democrática. Sus honorarios —según Platón, los más altos entre todos los sofistas— incluían una cláusula notable: el estudiante pagaba solo si consideraba que la enseñanza valía lo pedido, jurando en un templo cuánto creía que valía. Esta práctica revela confianza en el valor de su enseñanza pero también coherencia con su epistemología: el valor, como la verdad, es relativo al sujeto que valora.

Gorgias de Leontinos (c. 485-380 a.C.), cuya longevidad le permitió atravesar todo el período clásico desde las guerras médicas hasta la hegemonía macedonia, representa una posición más radical respecto al fundamento del derecho. Su tratado *Sobre el no ser o sobre la naturaleza* (*Peri tou mē ontos ē peri physeōs*), del cual poseemos dos paráfrasis tardías (una en el pseudo-aristotélico *De Melisso, Xenophane et Gorgia* y otra en Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII.65-87), constituye una demolición sistemática de las pretensiones ontológicas parmenídeas con implicaciones devastadoras para cualquier intento de fundamentar el derecho en un orden natural objetivo.

La estructura tripartita del argumento gorgiano es de una elegancia lógica implacable: (1) Nada existe; (2) Si algo existiera, sería incognoscible; (3) Si fuera cognoscible, sería incomunicable. Cada parte se desarrolla mediante argumentos que usan las propias premisas eleáticas para llegar a conclusiones opuestas, demostrando la autodestructividad del pensamiento parmenídeo. La primera parte argumenta que ni el ser ni el no-ser pueden existir: el no-ser por definición no existe; el ser, si existiera, tendría que ser eterno o generado, uno o múltiple, y cada alternativa lleva a contradicciones.

La interpretación de este tratado ha sido objeto de intenso debate. ¿Es mera exhibición retórica, parodia filosófica, o argumento serio? La respuesta más plausible, defendida por G.B. Kerferd en *The Sophistic Movement* (1981), es que Gorgias usa la forma paródica para hacer un argumento filosófico serio: la demostración de los límites del *logos* para capturar la realidad. Si el lenguaje no puede representar adecuadamente el ser, entonces las pretensiones de fundar el derecho en la naturaleza de las cosas son ilusorias. El derecho solo puede fundarse en el poder persuasivo del discurso.

El *Encomio de Helena* de Gorgias, obra completamente preservada, desarrolla las implicaciones de esta posición para la ética y el derecho. Helena es absuelta de culpa mediante cuatro argumentos alternativos: fue compelida por los dioses, raptada por fuerza, persuadida por el discurso, o dominada por el amor. El tercer argumento es el más extenso y filosóficamente significativo. El *logos* es caracterizado como "gran soberano" (*dynastēs megas*) que "con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible lleva a cabo obras divinísimas" (*Helena* 8). El discurso puede "hacer cesar el miedo, eliminar la pena, producir alegría y aumentar la compasión".

La analogía entre el poder del *logos* sobre el alma y el de las drogas sobre el cuerpo revela una concepción casi física del poder persuasivo: "La misma proporción (*logos*) tiene el poder del discurso respecto de la disposición del alma que la prescripción de fármacos respecto de la naturaleza de los cuerpos" (*Helena* 14). Si Helena fue persuadida, actuó bajo compulsión psicológica tan involuntaria como la fuerza física. Esta concepción del poder irresistible del discurso tiene implicaciones jurídicas profundas: problematiza nociones de responsabilidad y voluntariedad fundamentales para el derecho.

La defensa de Palamedes, otro discurso epidíctico de Gorgias, explora las condiciones de posibilidad del conocimiento judicial. Palamedes, acusado falsamente de traición, demuestra mediante análisis lógico la imposibilidad práctica del crimen imputado, pero reconoce los límites de la prueba racional: "Si fuera posible mediante discursos hacer aparecer a los oyentes la verdad de los hechos pura y evidente, sería fácil decidir a partir de lo dicho; pero como no es así..." (*Palamedes* 35). La verdad judicial no es correspondencia con hechos sino construcción discursiva plausible.

Trasímaco de Calcedonia, conocido principalmente por su aparición en el primer libro de la *República* platónica, articula la versión más cruda y provocativa del positivismo jurídico sofístico. Su definición de la justicia —"afirmo que lo justo no es otra cosa que lo conveniente para el más fuerte" (*to tou kreittonos sympheron*, Rep. 338c)— ha sido frecuentemente caricaturizada como simple cinismo, pero merece análisis cuidadoso como teoría descriptiva del derecho positivo.

El argumento de Trasímaco procede en varios pasos. Primero, observación empírica: en toda *polis*, las leyes son establecidas por el grupo gobernante, sea este democrático, oligárquico o tiránico. Segundo, generalización: cada grupo gobernante legisla para su propio beneficio —la democracia hace leyes democráticas, la oligarquía oligárquicas, etc. Tercero, definición: la justicia es obediencia a estas leyes. Conclusión: la justicia es el interés del más fuerte, entendiendo por "más fuerte" no necesariamente el físicamente superior sino el políticamente dominante.

La respuesta de Trasímaco a la objeción socrática sobre gobernantes que yerran revela sofisticación teórica. Distingue entre el gobernante "en sentido estricto" (*kata ton akribē logon*) que por definición no yerra al legislar su interés, y el gobernante empírico que puede equivocarse. Esta distinción entre tipo ideal y realización empírica muestra que Trasímaco no es un observador ingenuo sino un teórico que distingue niveles de análisis.

La caracterización de la justicia como "bien ajeno" (*allotrion agathon*, Rep. 343c) y de la injusticia como más provechosa que la justicia profundiza el análisis. El hombre justo siempre sale perdiendo frente al injusto: en los contratos, en los impuestos, en la distribución de cargos públicos. La injusticia perfecta —la tiranía— es la más provechosa porque permite apropiarse de todo lo ajeno con impunidad. Los mismos que censuran las pequeñas injusticias admiran al tirano exitoso, revelando la hipocresía de la moral convencional.

Esta posición, que reduce el derecho a expresión del poder político, representa la antítesis absoluta de las concepciones que buscan fundamentar el derecho en principios trascendentes. Para Trasímaco, las leyes no expresan justicia natural o razón universal sino voluntad de dominio. La pretensión de que las leyes sirven al bien común es ideología que enmascara su verdadera función como instrumentos mediante los cuales los poderosos explotan a los débiles. Esta crítica "ideológica" del derecho, que anticipa análisis marxistas, constituye una contribución permanente aunque incómoda al pensamiento jurídico.

Hipias de Élida, figura polifacética que combinaba la sofística con investigaciones en matemáticas, astronomía e historia, representa una corriente diferente dentro de la sofística: el cosmopolitismo jurídico fundado en la apelación a la naturaleza contra las convenciones particulares de cada *polis*. Su intervención en el *Protágoras* platónico es reveladora: dirigiéndose a la distinguida audiencia reunida en casa de Calias, declara: "Considero que todos vosotros sois parientes, familiares y conciudadanos por naturaleza, no por ley; pues lo semejante es pariente de lo semejante por naturaleza, mientras que la ley, tirana de los hombres, fuerza muchas cosas contra la naturaleza" (*Prot.* 337c-d).

Esta declaración articula varios temas característicos del cosmopolitismo sofístico. Primero, la unidad natural del género humano, o al menos de los "semejantes" (presumiblemente los educados, los *sophistai*). Segundo, la artificialidad de las divisiones políticas convencionales. Tercero, la caracterización de la ley como "tirana" (*tyrannos*) que violenta la naturaleza. La imagen es poderosa: el *nomos* aparece no como expresión de la voluntad comunitaria sino como poder despótico que impone distinciones artificiales donde la naturaleza establece unidad.

Los fragmentos de Hipias sobre la autosuficiencia (*autarkeia*) revelan otra dimensión de su pensamiento. Se jactaba de presentarse en Olimpia con todo hecho por él mismo: vestido, calzado, anillo, hasta el aceite que llevaba. Esta autosuficiencia práctica simboliza una autosuficiencia intelectual: el sabio no depende de las convenciones de ninguna *polis* particular sino que lleva consigo todo lo necesario. El cosmopolitismo no es solo doctrina teórica sino modo de vida.

Antifonte el sofista —cuya identidad con Antifonte de Ramnunte, el logógrafo y político, sigue siendo debatida pese a los argumentos de Michael Gagarin en favor de la identificación— desarrolla

la crítica más radical y sistemática de la oposición entre *physis* y *nomos* en los fragmentos de su obra *Sobre la verdad* (*Peri alētheias*) descubiertos en papiros de Oxirrínco (P.Oxy. 1364 + 3647, publicados en 1915 y 1922). Estos textos, aunque fragmentarios, proporcionan la exposición más extensa y filosóficamente sofisticada del naturalismo sofístico.

El fragmento más sustancial (col. 2-5 del papiro A) merece citarse extensamente: "La justicia consiste en no transgredir las disposiciones legales (*nomima*) de la ciudad en la que se es ciudadano. Un hombre, por tanto, practicaría la justicia con mayor provecho para sí mismo si acatará las leyes cuando se hallara ante testigos, pero siguiera los dictados de la naturaleza cuando se encontrara solo y sin testigos. Pues las prescripciones de las leyes son adventicias (*epitheta*), mientras que las de la naturaleza son necesarias (*anankaia*); las de las leyes son producto de convención (*homologēthenta*), no naturales (*phynta*), mientras que las de la naturaleza son naturales y no producto de convención" (DK 87 B44, col. 1.6-2.23).

Este pasaje articula con claridad meridiana las implicaciones subversivas de la antítesis *physis/nomos*. La justicia legal es redefinida en términos puramente externos: no transgredir las leyes cuando hay riesgo de ser descubierto. En privado, donde no hay testigos, el cálculo racional dicta seguir la naturaleza, no la ley. La razón es la diferente modalidad de necesidad: las leyes operan solo mediante sanción externa, evitable mediante ocultamiento; la naturaleza sanciona automáticamente su violación con consecuencias inevitables.

Antífonte desarrolla esta distinción con ejemplos concretos. Quien viola secretamente las leyes sufre daño solo si es descubierto; el daño consiste en vergüenza (*aischynē*) y castigo (*zēmia*), ambos externos y evitables. Quien viola las leyes naturales —por ejemplo, intentando ver con los oídos o hablar con los ojos— sufre daño inevitable, no menor si nadie lo observa. "Pues el daño no es por opinión (*doxa*) sino por verdad (*alētheia*)" (col. 2.30-32).

La aplicación de este análisis a instituciones jurídicas concretas revela su radicalidad. Las leyes prescriben dar testimonio verdadero, pero testificar la verdad frecuentemente daña al testigo (enemistándolo con aquel contra quien testifica) sin beneficio natural correspondiente. Las leyes prohíben dañar a otros, pero no protegen eficazmente contra ser dañado: "Las leyes no son suficientes para proteger a quienes se someten a tales prescripciones" (col. 5.25-6.3). La víctima sufre el daño antes de que la ley pueda intervenir; el agresor puede escapar mediante retórica hábil.

El fragmento más revolucionario de Antífonte aparece en la columna 2 del papiro B: "Examinamos y reverenciamos a quienes son de noble cuna, pero a quienes son de casa humilde ni los examinamos ni los reverenciamos. En esto nos comportamos unos respecto a otros como bárbaros, pues por naturaleza todos hemos nacido semejantes en todo, tanto bárbaros como griegos. Basta con observar las cosas que por naturaleza son necesarias a todos los hombres... ninguno de nosotros ha sido distinguido desde el origen como bárbaro o como griego: todos respiramos el aire por la boca y la nariz, y comemos todos con las manos" (DK 87 B44, papiro B, col. 2.1-35).

Este texto constituye una de las afirmaciones más explícitas de la igualdad natural humana en toda la antigüedad. Las distinciones de clase (noble/humilde) y etnia (griego/bárbaro) son convenciones sin

fundamento natural. La evidencia es fisiológica: todos los humanos comparten las mismas necesidades y funciones corporales básicas. La implicación jurídica es devastadora: todo el edificio del derecho griego, basado en distinciones entre ciudadanos y no-ciudadanos, libres y esclavos, griegos y bárbaros, carece de fundamento natural.

La posición de Antifonte no es, sin embargo, simple primitivismo o anarquismo. Reconoce que las leyes pueden ocasionalmente coincidir con la naturaleza y que la vida social requiere algún tipo de regulación. Su crítica se dirige contra el exceso de juridificación y especialmente contra leyes que contrarían impulsos naturales legítimos. El ideal implícito parece ser una sociedad con mínima regulación legal, donde las prescripciones naturales de buscar el placer y evitar el dolor guíen la conducta.

Critias (c. 460-403 a.C.), tío de Platón y uno de los Treinta Tiranos que gobernaron Atenas tras su derrota en la guerra del Peloponeso, representa paradójicamente una de las expresiones más radicales del pensamiento sofístico sobre el derecho, demostrando que las ideas sofísticas podían servir tanto a demócratas como a oligarcas extremos. Su obra más influyente en este ámbito es el drama satírico *Sísifo*, del cual Sexto Empírico preserva un fragmento de 42 versos sobre el origen de la religión (DK 88 B25).

Según Critias, la humanidad vivió originalmente en estado de anomia: "Hubo un tiempo en que la vida de los hombres era desordenada y bestial y esclava de la fuerza, cuando no había premio para los buenos ni castigo para los malos" (vv. 1-4). En este estado hobbesiano *avant la lettre*, los fuertes dominaban impunemente a los débiles. El primer paso civilizatorio fue la institución de leyes punitivas: "Entonces, según pienso, los hombres establecieron leyes punitivas, para que la justicia fuera tirana... y tuviera como esclava a la violencia" (vv. 5-8).

Pero las leyes solo impedían las injusticias públicas; en secreto, los hombres seguían delinquiendo. Entonces "algún varón sagaz y sabio de pensamiento inventó para los mortales el temor a los dioses" (vv. 12-13). Este "invento" (*exeurain*) consistió en postular divinidades omniscientes que observan no solo las acciones sino también los pensamientos: "Aunque en silencio planees algo malo, esto no escapará a los dioses" (vv. 19-20). La genialidad del inventor fue ubicar a estos dioses en fenómenos naturales aterradores (trueno, rayo) para reforzar el temor.

Esta teoría sobre el origen de la religión como "noble mentira" política tiene profundas implicaciones jurídicas. Primero, confirma la insuficiencia del derecho positivo: las leyes por sí solas no pueden asegurar el orden social. Segundo, revela la función ideológica de la religión como complemento del derecho, extendiendo el control social a la esfera privada e interior. Tercero, implica que tanto derecho como religión son invenciones humanas sin fundamento trascendente, instrumentos de control social cuya validez es puramente funcional.

La biografía de Critias añade ironía amarga a estas reflexiones. Como miembro de los Treinta, participó en un régimen que, según Aristóteles, ejecutó en ocho meses más atenienses que los espartanos en diez años de guerra. Su muerte combatiendo contra los demócratas en Muniquia selló

la identificación entre sofística extrema y tiranía sangrienta en la memoria ateniense, contribuyendo al clima que llevaría a la condena de Sócrates.

Calicles, figura enigmática que aparece solo en el *Gorgias* platónico y cuya historicidad ha sido debatida desde la antigüedad, articula la versión más extrema y coherente del naturalismo jurídico aristocrático. Aunque E.R. Dodds argumentó convincentemente que Calicles es probablemente una figura histórica, su importancia trasciende la cuestión de su existencia: representa una posición teórica límite que revela las implicaciones últimas de ciertas premisas sofísticas.

La intervención de Calicles comienza con una distinción radical entre naturaleza y convención aplicada específicamente al ámbito jurídico-moral: "En la mayoría de los casos la naturaleza y la ley se oponen entre sí" (*Gorg.* 482e). La ley convencional predica la igualdad y condena la *pleonexia* (tener más que otros) como injusticia. Pero "la naturaleza misma demuestra que es justo que el mejor tenga más que el peor y el más capaz que el menos capaz" (*Gorg.* 483c-d). La evidencia viene tanto del mundo animal como de la historia humana: en todas partes el fuerte domina al débil.

El análisis caliclíano del origen de las leyes igualitarias es sociológicamente penetrante: "Según mi parecer, los que establecen las leyes son los hombres débiles y la mayoría. Para sí mismos y para su provecho establecen las leyes, prodigan alabanzas y censuras; para atemorizar a los hombres más fuertes y capaces de tener más, y para impedirles que lo tengan, dicen que es feo e injusto poseer más" (*Gorg.* 483b-c). La moral igualitaria es ideología de los débiles, resentimiento codificado como virtud.

La metáfora del león domesticado ilustra vívidamente la visión caliclíana: "Moldeamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde jóvenes como a leones, y los esclavizamos con encantamientos y hechizos, diciéndoles que es preciso poseer lo igual y que esto es lo bello y lo justo" (*Gorg.* 483e-484a). Pero ocasionalmente surge un hombre de naturaleza suficientemente fuerte que "sacude y escapa de todo esto, pisotea nuestros escritos, encantamientos, conjuros y leyes contrarias a la naturaleza, y se yergue revelándose como amo este que era nuestro esclavo, y entonces brilla la justicia de la naturaleza" (*Gorg.* 484a).

La concepción caliclíana del hombre superior va más allá del mero poder físico. Ante la pregunta socrática, Calicles clarifica que por "mejores" y "más fuertes" entiende "los más inteligentes en los asuntos de la ciudad y valientes" (*Gorg.* 491b). Estos deben gobernar y tener más que los gobernados. Cuando Sócrates pregunta si deben también gobernarse a sí mismos, Calicles responde con desdén: el autocontrol es esclavitud autoimpuesta. El hombre superior debe dar rienda suelta a sus deseos y tener capacidad para satisfacerlos.

El hedonismo extremo que Calicles defiende —"el lujo, la intemperancia y la libertad, cuando tienen apoyo, esto es virtud y felicidad" (*Gorg.* 492c)— no es mero libertinaje sino consecuencia lógica de su naturalismo. Si no hay valores trascendentes y la naturaleza solo conoce fuerza y deseo, entonces la vida mejor es la que maximiza la satisfacción del deseo respaldada por el poder. Las virtudes convencionales —moderación, justicia, piedad— son cadenas que los débiles intentan imponer a los fuertes.

La refutación socrática de Calicles en el *Gorgias* revela las dificultades de esta posición extrema, pero también su coherencia interna dada sus premisas. Si se acepta que no hay justicia natural más allá del derecho del más fuerte, y que las leyes convencionales son meras imposiciones de los débiles, entonces la conclusión calicliana es difícil de evitar. La importancia de Calicles para la filosofía del derecho radica precisamente en llevar ciertas premisas sofísticas hasta sus conclusiones lógicas extremas, revelando sus implicaciones últimas.

Licofrón, sofista menor del que sabemos poco, merece mención por su teoría contractualista del derecho reportada por Aristóteles. Según él, "la ley es garantía de derechos recíprocos" (*nomos engyētēs allelois tōn dikaion*, Pol. 1280b10). Esta concepción del derecho como garante (*engyētēs*) de relaciones justas anticipa teorías contractualistas modernas. La imagen del garante sugiere que el derecho no crea la justicia sino que asegura su cumplimiento, mediando entre partes que de otro modo desconfiarían mutuamente.

Alcidamante de Elea, discípulo de Gorgias, es recordado por su afirmación de que "la divinidad hizo libres a todos; la naturaleza no ha hecho esclavo a nadie" (escolio a Aristóteles, *Rhet.* 1373b). Esta declaración, una de las pocas condenas explícitas de la esclavitud en la antigüedad, muestra cómo las premisas sofísticas podían llevar a conclusiones humanitarias radicales. Si las distinciones convencionales carecen de fundamento natural, entonces la institución central de la economía antigua es injustificable.

El movimiento sofístico, en su diversidad y complejidad, constituye un momento fundacional del pensamiento jurídico occidental. Al distinguir sistemáticamente entre naturaleza y convención, los sofistas abrieron el espacio conceptual para la reflexión crítica sobre el derecho positivo. Su demostración de que las leyes son productos humanos históricos, no mandatos divinos inmutables, hizo posible tanto la reforma consciente del derecho como su crítica racional.

Las posiciones sofísticas cubren un espectro amplísimo: desde el funcionalismo humanista de Protágoras hasta el nihilismo aristocrático de Calicles, desde el cosmopolitismo de Hipias hasta el igualitarismo radical de Antifonte. Esta diversidad refleja no confusión sino exploración sistemática de las implicaciones de premisas compartidas. Si el derecho es convencional, ¿en qué se funda su validez? ¿En su utilidad social (Protágoras)? ¿En el poder de quien lo impone (Trasímaco)? ¿En nada, siendo pura ficción (Gorgias)?

La crítica sofística forzó a los defensores del orden jurídico a articular fundamentaciones más sofisticadas. Ya no bastaba apelar a la tradición o la voluntad divina; era necesario mostrar racionalmente por qué las leyes merecen obediencia. La respuesta platónica y aristotélica a los desafíos sofísticos —el intento de fundamentar el derecho en una concepción objetiva del bien y la justicia— no puede entenderse sin apreciar la profundidad de la crisis intelectual que la sofística provocó.

Incluso las posiciones sofísticas más extremas, al llevar ciertas premisas hasta sus últimas consecuencias, realizaron un servicio filosófico valuable. Calicles muestra adónde lleva el naturalismo amoral consistente; Trasímaco revela la lógica del positivismo jurídico crudo; Antifonte

expone las tensiones entre derecho y naturaleza. Estas posiciones límite funcionan como experimentos mentales que revelan las implicaciones de ciertos puntos de partida teóricos.

La influencia sofística perdura en múltiples tradiciones jurídicas. El positivismo jurídico moderno hereda la distinción entre derecho y moral, la atención al poder como elemento constitutivo del derecho. El realismo jurídico americano actualiza insights trasimaqueanos sobre el derecho como política. Las teorías críticas contemporáneas desarrollan la hermenéutica de la sospecha iniciada por los sofistas. Incluso el iusnaturalismo moderno debe mucho a los sofistas: fue su crítica la que forzó a articular concepciones más sofisticadas del derecho natural.

2.3. Sócrates: obediencia a la ley y muerte del justo

La figura de Sócrates (470-399 a.C.) representa un punto de inflexión fundamental en la historia del pensamiento jurídico occidental, no por haber elaborado una teoría sistemática del derecho — empresa ajena a su método filosófico— sino por haber encarnado en su vida y especialmente en su muerte una concepción de la relación entre el individuo y el orden jurídico que trasciende tanto el tradicionalismo acrítico como el relativismo sofístico. El problema socrático, la dificultad de discernir las doctrinas del Sócrates histórico a través del prisma de los testimonios platónicos, jenofónicos, aristotélicos y de otros socráticos menores, se agudiza cuando intentamos reconstruir su filosofía jurídica. Sin embargo, ciertos elementos parecen suficientemente atestiguados por la convergencia de fuentes independientes como para considerarlos auténticamente socráticos, particularmente su actitud ante las leyes de Atenas manifestada en el proceso que condujo a su condena y muerte.

El contexto histórico del juicio de Sócrates es esencial para comprender su significado. Atenas en el 399 a.C. se encontraba en un momento de extrema fragilidad política y psicológica. Apenas cuatro años antes, la ciudad había sufrido la humillante derrota en la guerra del Peloponeso, seguida por el brutal régimen de los Treinta Tiranos (404-403 a.C.) que, aunque breve, dejó profundas cicatrices en el tejido social ateniense. La restauración democrática de 403, liderada por Trasíbulo, había proclamado una amnistía general (*me mnesikakein*, "no recordar males pasados") que prohibía procesos por acciones políticas anteriores. Sin embargo, las heridas estaban lejos de sanar, y la figura de Sócrates evocaba asociaciones peligrosas: varios de sus asociados más notorios —Critias, líder de los Treinta; Cármides, miembro del mismo régimen; Alcibíades, el brillante traidor— habían desempeñado papeles destructivos en la historia reciente de Atenas.

El proceso de Sócrates debe entenderse en el marco del sistema judicial ateniense, radicalmente diferente de los sistemas jurídicos modernos. Los juicios en Atenas eran acontecimientos públicos masivos, con jurados de 501 ciudadanos elegidos por sorteo (el número impar evitaba empates). No había jueces profesionales ni fiscales públicos; cualquier ciudadano podía presentar acusaciones (*graphe*) por delitos que afectaran a la comunidad. El procedimiento era adversarial: acusador y acusado presentaban sus casos en discursos cronometrados (medidos por clepsidra), podían interrogarse mutuamente, y presentar testigos. El jurado votaba inmediatamente sin deliberación, primero sobre la culpabilidad y, si el veredicto era condenatorio, sobre la pena.

La acusación contra Sócrates, presentada por Meleto (poeta mediocre), Ánito (político democrático influyente y curtidor próspero) y Licón (orador), contenía cargos formalmente religiosos pero con evidentes implicaciones políticas. El texto de la acusación, preservado con variantes menores en múltiples fuentes, rezaba aproximadamente: "Sócrates comete injusticia (*adikei*) al no reconocer (*ou nomizōn*) a los dioses que la ciudad reconoce, introduciendo otras divinidades nuevas (*hetera de kaina daimonia*); y comete injusticia corrompiendo a los jóvenes (*tous neous diaphtheirōn*). Pena solicitada: muerte".

La *Apología* platónica, considerada generalmente como el testimonio más fiel del comportamiento de Sócrates durante el juicio —Platón explícitamente afirma haber estado presente (*Apol.* 34a, 38b)—, revela una actitud hacia el derecho compleja y paradójica que merece análisis detallado. La defensa socrática no sigue las convenciones retóricas habituales en los tribunales atenienses. Rechaza explícitamente las técnicas emotivas comunes: no trae a sus hijos pequeños para suscitar compasión, no lamenta su pobreza, no adula al jurado. En cambio, transforma su defensa en una última lección filosófica sobre la vida examinada y la relación entre virtud y legalidad.

Sócrates comienza distinguiendo entre sus "primeros acusadores" —la imagen distorsionada creada por Aristófanes en *Las Nubes* y los prejuicios acumulados durante décadas— y los acusadores presentes. Esta distinción revela conciencia de que el juicio legal formal es solo la superficie de un conflicto cultural más profundo entre la filosofía y la ciudad. La actividad filosófica socrática, con su cuestionamiento incesante de las certezas establecidas, genera inevitablemente tensión con cualquier orden establecido, incluido el democrático.

El relato del oráculo delfico constituye el centro de la defensa socrática y revela su concepción de la obligación moral que trasciende la legalidad positiva. Querefonte, entusiasta demócrata y amigo de Sócrates, preguntó al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates, recibiendo respuesta negativa. Sócrates interpreta este oráculo como imposición de una misión divina: examinar a quienes pretenden ser sabios para entender el significado del pronunciamiento. Esta actividad, que lo llevó a interrogar a políticos, poetas y artesanos, revelando su ignorancia, es presentada como servicio al dios (*latreian tou theou*, *Apol.* 23c).

La dimensión religiosa de la defensa socrática ha sido frecuentemente subestimada por intérpretes racionalistas, pero es crucial para entender su actitud hacia la ley. Sócrates no opone simplemente razón a tradición, filosofía a religión, sino que reinterpreta la obligación religiosa en términos éticos racionales. Su famoso *daimonion*, la señal divina que lo detiene cuando va a hacer algo incorrecto, no es "nueva divinidad" en el sentido de la acusación sino experiencia psicológica de restricción moral. Como argumenta brillantemente Gregory Vlastos en *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (1991), el Sócrates platónico transforma la religión tradicional en religión moral.

La respuesta socrática al cargo de corrupción de jóvenes emplea el método elentico característico, sometiendo a Meleto a interrogatorio que revela las contradicciones de la acusación. Si Sócrates corrompe voluntariamente a los jóvenes, actúa irracionalmente pues vivirá rodeado de personas corrompidas que lo dañarán. Si lo hace involuntariamente, la respuesta apropiada es educación, no castigo. Este argumento revela una concepción intelectualista de la moral —la virtud es

conocimiento, el vicio ignorancia— con profundas implicaciones jurídicas: el derecho penal debería ser primariamente educativo, no retributivo.

El momento más dramático y filosóficamente significativo de la *Apología* llega cuando Sócrates contempla la posibilidad de ser absuelto a condición de cesar su actividad filosófica: "Si me dijerais: 'Sócrates, ahora no haremos caso a Ánito sino que te dejamos libre, a condición sin embargo de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo esto todavía, morirás'; si me dejarais libre con esta condición, os diría: 'Atenienses, os aprecio y os quiero, pero obedeceré al dios antes que a vosotros (*peisomai de mallon tōi theōi ē hymin*), y mientras aliente y sea capaz, no cesaré de filosofar ni de exhortaros y mostrar el camino a cualquiera de vosotros que encuentre'" (*Apol.* 29c-d).

Esta declaración establece una jerarquía normativa revolucionaria donde el imperativo divino-moral de buscar la verdad y la virtud prevalece sobre las órdenes de la autoridad política legítima. No es desobediencia civil en sentido moderno —Sócrates no busca cambiar la ley mediante resistencia— sino afirmación de un ámbito de obligación moral que trasciende la jurisdicción política. La fórmula "obedecer al dios antes que a vosotros" no implica teocracia sino reconocimiento de que ciertas obligaciones morales fundamentales no derivan su validez del consenso político.

Sin embargo, y aquí radica la paradoja socrática central, esta desobediencia potencial a una orden injusta no se extiende a la desobediencia al proceso judicial mismo o a su resultado. Sócrates se somete escrupulosamente a todos los procedimientos legales, comparece voluntariamente ante el tribunal (podría haber elegido el exilio), responde a las acusaciones, acepta el veredicto. Esta distinción entre crítica discursiva del derecho y obediencia práctica a sus procedimientos será fundamental para toda la tradición posterior de pensamiento sobre la obligación política.

Durante la fase de determinación de la pena (*timesis*), característica del derecho ático donde acusador y condenado proponían penas alternativas entre las que el jurado elegía, Sócrates despliega su ironía característica de manera que muchos interpretaron como provocación. Frente a la pena de muerte solicitada por los acusadores, Sócrates propone inicialmente ser mantenido en el Pritaneo a expensas públicas, honor reservado a los benefactores de la ciudad y vencedores olímpicos. El argumento es serio bajo la ironía: si se juzgara por beneficio real a la ciudad, su actividad filosófica —despertar a los atenienses de su complacencia moral— merece el más alto honor.

La justificación socrática es reveladora: "¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, sino que descuidando lo que la mayoría cuida —negocios, administración doméstica, cargos militares, discursos en la asamblea, magistraturas, conspiraciones, partidos políticos—, considerándome en realidad demasiado honrado para conservar la vida si iba por esos caminos, no iba por donde no iba a ser útil ni a vosotros ni a mí mismo, sino que me dirigía a hacer a cada uno privadamente el mayor beneficio, según yo digo, intentando persuadir a cada uno de vosotros a que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes que de sí mismo para llegar a ser lo mejor y más sensato posible?" (*Apol.* 36b-c).

Esta autodescripción revela la concepción socrática de la filosofía como forma suprema de servicio cívico. La política convencional corrompe inevitablemente —Sócrates cita su experiencia en el Consejo durante el juicio de las Arginusas y su desobediencia a los Treinta como pruebas de que la integridad moral es incompatible con la participación política regular—. El verdadero servicio a la *polis* consiste en mejorar las almas de los ciudadanos individualmente, tarea que requiere mantenerse al margen de las luchas partidistas.

Finalmente, ante la insistencia de sus amigos, Sócrates propone una multa de treinta minas (suma considerable, equivalente a varios años de salario de un trabajador), garantizada por Platón, Critón, Critóbulo y Apolodoro. Pero el daño estaba hecho: la propuesta inicial fue interpretada como arrogancia imperdonable. El jurado, que lo había condenado por margen relativamente estrecho (280 contra 221 según la tradición), votó masivamente por la muerte.

El discurso final de Sócrates tras la sentencia, dirigido separadamente a quienes votaron por su condena y absolución, contiene reflexiones fundamentales sobre la muerte, la justicia y el destino del alma. A sus condenadores predice que matarlo no detendrá las críticas sino que las multiplicará: "surgirán contra vosotros muchos más acusadores... más jóvenes y por ello más duros" (*Apol.* 39c-d). A quienes votaron por absolverlo ofrece consuelo filosófico: su *daimonion* no lo detuvo en ningún momento del juicio, señal de que la muerte no es un mal. La muerte es o aniquilación total (y por tanto ausencia de mal) o tránsito a otro lugar donde podrá continuar su actividad examinadora con los grandes muertos.

Pero es en el *Critón* donde encontramos la articulación más sistemática y profunda de la filosofía jurídica socrática. Este diálogo, dramáticamente situado en la prisión días antes de la ejecución —la nave sagrada de Delos ha retornado, levantando la prohibición religiosa de ejecuciones—, presenta con extraordinaria densidad filosófica los argumentos sobre la obligación de obedecer leyes injustamente aplicadas.

Critón, amigo adinerado y devoto de Sócrates, llega antes del alba con un plan de escape cuidadosamente preparado. Sus argumentos apelan a consideraciones que parecerían convincentes a cualquier ateniense razonable: (1) Consecuencias para los amigos: serán considerados cobardes que prefirieron su dinero a salvar a Sócrates; (2) Facilidad práctica: los guardias están sobornados, hay refugio seguro preparado en Tesalia; (3) Obligaciones familiares: Sócrates traiciona a sus hijos dejándolos huérfanos; (4) Coherencia personal: habiendo sido injustamente condenado, no tiene obligación de colaborar con la injusticia; (5) Cobardía: elegir la muerte es el camino fácil, escapar requiere coraje.

La respuesta socrática eleva inmediatamente la discusión del nivel pragmático al principal. El método es característico: establecer principios generales acordados para luego aplicarlos al caso particular. Los principios fundamentales establecidos son: (1) "Lo importante no es vivir, sino vivir bien" (*ou to zēn perì pleistou poiēteon, alla to eu zēn, Critón* 48b); (2) "Vivir bien, bellamente y justamente son lo mismo" (*to de eu kai kalōs kai dikaiōs hoti tanton estin*, 48b); (3) "De ningún modo se debe cometer injusticia voluntariamente" (*oudamōs dei adikein hekonta*, 49a); (4) "Tampoco cuando se sufre

injusticia se debe responder con injusticia" (*oud' adikēthenta ara antadikein*, 49c); (5) "No se debe hacer mal a nadie en absoluto" (*oudenī ara dei kakōs poiein anthrōpōn*, 49c).

Este último principio —la prohibición absoluta de devolver mal por mal— marca una ruptura radical con la ética griega tradicional. Como reconoce el propio Sócrates, "sé que esto les parece y les parecerá bien a pocos" (*Critón* 49d). La moral convencional griega, codificada en la máxima "ayudar a los amigos y dañar a los enemigos", aceptaba e incluso exigía la retaliación. La posición socrática anticipa la ética cristiana del amor al enemigo, pero con fundamentación racional, no revelada.

El argumento central del *Critón* es la prosopopeya de las Leyes (*hoi Nomoi*), recurso retórico mediante el cual Sócrates hace hablar a las leyes de Atenas personificadas. Este artificio literario, lejos de ser mero ornamento, permite explorar la relación entre ciudadano y orden jurídico desde una perspectiva que trasciende tanto el voluntarismo individualista como el colectivismo autoritario. Las Leyes se presentan con autoridad cuasi-parental pero también como parte en un acuerdo que requiere análisis racional.

Las Leyes comienzan estableciendo su autoridad sobre Sócrates mediante una genealogía de beneficios: "¿Acaso no fue por nuestro medio como tu padre tomó a tu madre y te engendró? ¿O es que tienes algo que objetar contra aquellas de nosotras que regulan los matrimonios?" (*Critón* 50d). La enumeración continúa: las leyes sobre crianza (*trophē*) y educación (*paideia*), la participación en todos los bienes de la ciudad. Esta relación no es meramente contractual sino constitutiva: Sócrates es quien es gracias al orden jurídico ateniense.

El argumento de la destrucción del orden jurídico es presentado con fuerza dramática: "¿O te parece posible que subsista y no se venga abajo aquella ciudad en la que las sentencias dictadas no tienen fuerza, sino que son invalidadas y destruidas por particulares?" (*Critón* 50b). La desobediencia socrática no sería acto aislado sino precedente que, universalizado, destruiría el fundamento mismo de la vida civilizada. Este argumento, que Kant reformulará como imperativo categórico, revela conciencia de que el derecho funciona como sistema cuya eficacia depende del cumplimiento general.

Pero las Leyes no reclaman obediencia ciega. Reconocen el derecho de persuasión: "Al que no obedece decimos que comete triple injusticia: porque desobedece a las que lo engendraron, porque desobedece a las que lo criaron, y porque habiéndose comprometido a obedecernos ni nos obedece ni nos persuade si no hacemos algo correctamente, aunque nosotras proponemos y no ordenamos salvajemente hacer lo que ordenamos, sino que damos dos opciones, o persuadirnos o hacer lo ordenado" (*Critón* 51e-52a).

Esta distinción entre proposición (*protithemen*) y orden salvaje (*agriōs epitattomen*) es crucial. Las leyes justas no son mandatos arbitrarios sino propuestas racionales abiertas a la persuasión. El ciudadano tiene dos opciones legítimas: obedecer o persuadir mediante argumentos que las leyes deben cambiar. Lo que no puede hacer es desobedecer unilateralmente cuando la persuasión falla. Esta concepción prefigura ideales modernos de democracia deliberativa donde las leyes derivan legitimidad no de la fuerza sino de ser resultado de procesos racionales de persuasión mutua.

El argumento del consentimiento tácito añade otra dimensión: "Decimos que quien de vosotros permanece, viendo el modo en que administramos justicia y gobernamos la ciudad en los demás aspectos, ese ya de hecho ha acordado con nosotras que hará lo que ordenemos" (*Critón* 51e). Sócrates, pudiendo emigrar, eligió permanecer setenta años en Atenas, saliendo solo para expediciones militares. Esta permanencia voluntaria constituye aceptación implícita del orden jurídico.

Las Leyes enfatizan especialmente el caso de Sócrates: "Tú, entre todos los atenienses, eres uno de los que más ha hecho este acuerdo" (*Critón* 52a). Las pruebas son múltiples: nunca salió de la ciudad por curiosidad (excepto una vez al Istmo), no mostró interés por otras ciudades o leyes, tuvo hijos en Atenas señal de satisfacción con la ciudad. Incluso durante el juicio pudo proponer el exilio como pena alternativa y no lo hizo. Escapar ahora sería suprema inconsistencia.

El argumento considera también las consecuencias del escape. En cualquier ciudad bien gobernada, Sócrates sería visto con sospecha como destructor de leyes. Su actividad filosófica —examinar a los ciudadanos sobre la virtud— parecería hipócrita viniendo de quien violó las leyes de su ciudad. En ciudades mal gobernadas como Tesalia podría vivir pero en ambiente de corrupción incompatible con la vida filosófica. ¿Qué ejemplo daría a sus hijos? ¿Qué coherencia habría entre su enseñanza y su práctica?

La peroración de las Leyes es solemne: "Ahora te vas, si te vas, víctima de injusticia no por nosotras las Leyes sino por los hombres. Pero si escapas devolviendo tan vergonzosamente injusticia por injusticia y mal por mal, violando los acuerdos y pactos con nosotras, y haciendo mal a quienes menos debes —a ti mismo, a tus amigos, a tu patria y a nosotras—, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allá nuestras hermanas, las leyes del Hades, no te recibirán benévola, sabiendo que intentaste destruirnos en lo que de ti dependía" (*Critón* 54b-c).

Esta distinción final entre las Leyes como sistema y "los hombres" que las aplicaron mal es fundamental. Sócrates puede sostener simultáneamente que su condena fue injusta (obra de hombres motivados por malicia) y que sería injusto desobedecer (porque dañaría a las Leyes mismas). El orden jurídico trasciende sus aplicaciones particulares; tiene valor intrínseco como condición de posibilidad de la vida civilizada que merece respeto incluso cuando es mal aplicado.

El *Fedón*, que narra las últimas horas de Sócrates, confirma la serenidad con que enfrentó la muerte. La discusión sobre la inmortalidad del alma, aunque primariamente metafísica, tiene dimensiones jurídico-éticas. Si el alma es inmortal y su destino post-mortem depende de su condición moral, entonces la justicia tiene sanción última independiente de recompensas y castigos humanos. El filósofo, habiendo "practicado el morir" mediante el desprendimiento de lo corporal, enfrenta la muerte sin temor.

El relato de la muerte misma es sobrio pero emotivo. Sócrates bebe la cicuta con calma, camina según las instrucciones hasta que las piernas se entumecen, se acuesta. Sus últimas palabras — "Critón, debemos un gallo a Asclepio" — han generado múltiples interpretaciones. La más plausible es que ve la muerte como curación de la enfermedad de la vida, pero también puede ser simple

recordatorio de una obligación religiosa pendiente, muestra final de su escrupulosidad en cumplir todas las obligaciones, sagradas y profanas.

La muerte de Sócrates se convierte inmediatamente en paradigma del justo que sufre injusticia sin responder con injusticia. Para Platón y otros discípulos, es el evento traumático que motiva toda su filosofía posterior: ¿cómo es posible que la mejor ciudad griega ejecute al mejor hombre? La respuesta platónica —que ninguna ciudad existente es verdaderamente justa— y la aristotélica —que incluso las buenas constituciones pueden errar en casos particulares— parten de esta experiencia fundacional.

El legado socrático para la filosofía del derecho es inmenso y multifacético. La distinción entre legalidad y moralidad, implícita en su disposición a desobedecer órdenes inmorales mientras obedece procedimientos legales, anticipa debates modernos sobre los límites de la obligación política. Su método de someter las opiniones jurídicas comunes a escrutinio racional establece la filosofía del derecho como disciplina crítica. Su insistencia en que "una vida sin examen no merece ser vivida" implica que las instituciones jurídicas también requieren examen constante.

La paradoja socrática central —criticar las leyes mientras las obedece— establece un modelo de ciudadanía reflexiva que evita tanto el conformismo acrítico como el anarquismo destructivo. El ciudadano socrático es leal al orden jurídico como marco necesario para la vida civilizada pero crítico de sus contenidos particulares. Esta "lealtad crítica" será retomada por pensadores posteriores desde los estoicos hasta los teóricos contemporáneos de la desobediencia civil.

La concepción socrática de la pena como educación más que retribución, basada en su intelectualismo moral, anticipa teorías modernas de justicia restaurativa. Si el crimen es ignorancia, la respuesta apropiada es ilustración. Si el criminal daña su propia alma al cometer injusticia, el castigo debería buscar su rehabilitación. Estas ideas, radicales en su contexto, prefiguran debates penológicos contemporáneos.

La muerte de Sócrates plantea también la pregunta por los límites del sacrificio individual por principios. ¿Fue su muerte necesaria o pudo haber servido mejor a la filosofía y la justicia permaneciendo vivo? Jenofonte sugiere que Sócrates, ya anciano, eligió una muerte noble sobre una vejez declinante. Otros ven obstinación contraproducente. El debate continúa porque toca cuestiones perennes sobre integridad personal y efectividad política.

La influencia del ejemplo socrático trasciende la filosofía académica. Los mártires cristianos invocarán su precedente; los reformadores apelarán a su método; los disidentes políticos encontrarán en él un modelo. La imagen del individuo justo enfrentando un orden injusto con las únicas armas de la razón y la coherencia moral resonará a través de los siglos. Thoreau en Walden Pond, Gandhi en sus ayunos, King en la cárcel de Birmingham, actualizan el arquetipo socrático.

Pero quizás el legado más profundo sea la demostración práctica de que es posible vivir —y morir— filosóficamente. Sócrates no escribió tratados pero encarnó una forma de vida donde la búsqueda de la verdad y la justicia tiene prioridad sobre todos los otros bienes. Su muerte sella esta enseñanza:

hay valores por los que vale la pena morir, pero la manera de morir por ellos importa tanto como los valores mismos. La obediencia socrática a leyes injustamente aplicadas no es debilidad sino afirmación suprema de que el filósofo debe ser coherente hasta el final, que la justicia no se defiende con injusticia, que el orden jurídico, incluso imperfecto, merece un respeto que no excluye sino exige la crítica permanente.

2.4. Platón: justicia ideal y legislación segunda

La reflexión platónica sobre la justicia y el derecho, desarrollada a lo largo de una extensa vida intelectual que abarca desde los diálogos socráticos tempranos hasta las *Leyes* de su vejez, constituye el primer sistema filosófico-jurídico comprensivo de Occidente. Platón (428/7-348/7 a.C.) no solo teoriza sobre la justicia sino que intenta, con la persistencia característica del filósofo convencido de la unidad entre teoría y práctica, traducir su visión teórica en proyectos prácticos de reforma política, como atestiguan sus tres viajes a Siracusa —empresas que, aunque fracasadas en sus objetivos inmediatos, revelan la seriedad con que tomaba la dimensión práctica de la filosofía política—. Su filosofía jurídica, lejos de ser mera especulación abstracta desconectada de la realidad, responde a la crisis profunda de la *polis* griega que él testimonió desde su juventud marcada por los horrores de la guerra del Peloponeso hasta su vejez ensombrecida por el ascenso de Macedonia y la decadencia irreversible del sistema de ciudades-estado independientes.

CAPÍTULO 3. EL DERECHO ROMANO ARCAICO: IUS, FAS Y AUTORIDAD PATRICIAL

3.1. Los fundamentos mítico-históricos del derecho romano

La construcción del ordenamiento jurídico romano emerge de un complejo entramado donde convergen elementos míticos, religiosos y sociopolíticos que configuran los cimientos de lo que posteriormente se constituiría como el sistema jurídico más influyente de Occidente. La comprensión del derecho arcaico romano exige un análisis que trascienda la mera descripción institucional para adentrarse en las estructuras mentales y sociales que determinaron su génesis, revelando las profundas conexiones entre mentalidad arcaica, organización social y normatividad jurídica.

El período monárquico romano (753-509 a.C.), envuelto en la bruma de la tradición legendaria, presenta una dualidad fundamental entre *ius* y *fas* que articula toda la experiencia jurídica primitiva. El *fas*, esfera de lo sagrado y permitido por los dioses, se entrelaza inextricablemente con el *ius*, dominio de lo humanamente establecido, conformando una unidad normativa donde lo jurídico no puede comprenderse sin su dimensión sacral. Esta interpenetración refleja una cosmovisión en la cual el orden cósmico-divino (*fas*) fundamenta y legitima el orden social-humano (*ius*), estableciendo una correspondencia ontológica entre la armonía celestial y la organización terrena que caracteriza el pensamiento jurídico arcaico.

La fundación mítica de Roma, con sus relatos de Rómulo y Remo, revela estructuras profundas del imaginario jurídico romano. El fratricidio fundacional no constituye meramente un elemento narrativo, sino que simboliza la violencia originaria sobre la cual se erige todo orden jurídico. La transgresión del *pomerium* por Remo representa la primera violación de una norma sacro-jurídica, estableciendo el paradigma de la inviolabilidad de los límites sagrados que estructuran el espacio cívico. El acto fundacional de Rómulo, trazando el surco primigenio (*sulcus primigenius*), constituye simultáneamente un acto religioso y jurídico que delimita el espacio ordenado (*cosmos*) frente al caos exterior.

La autoridad regia, investida de funciones sacerdotales y jurisdiccionales, operaba como nexo entre ambas esferas. El *rex*, más que un monarca en sentido moderno, constituía un *pontifex maximus* cuya *auctoritas* derivaba tanto de su posición institucional como de su capacidad para interpretar la voluntad divina. Esta doble naturaleza del poder regio se manifiesta en los rituales de investidura: la *inauguratio*, ceremonia augural que confirma la aprobación divina, y la *lex curiata de imperio*, que otorga el reconocimiento comunitario. La figura del rey como mediador entre lo divino y lo humano establece el paradigma de una autoridad que no es meramente política sino ontológicamente fundada en el orden cósmico.

Los *regalia*, insignias del poder real, materializan simbólicamente esta concepción del poder. Los *fasces*, haces de varas con el hacha, no representan únicamente el poder coercitivo sino la capacidad de establecer orden (*fasces* deriva de la misma raíz que *fas*). La *sella curulis*, el *apex* y la toga *praetexta* constituyen elementos de un lenguaje simbólico que comunica visualmente la naturaleza sacro-

jurídica del poder. La tradición etrusca, particularmente evidente en el período de los Tarquinius, aporta elementos ceremoniales que enriquecen esta simbología del poder, integrándose en una síntesis peculiarmente romana.

Los colegios sacerdotales, particularmente el de los pontífices, custodiaban un saber jurídico-religioso que monopolizaba la interpretación del derecho. El colegio pontifical, presidido por el *pontifex maximus*, ejercía funciones que trascienden lo meramente cultural para adentrarse en el núcleo del ordenamiento jurídico. La elaboración del calendario, distinguiendo días *fasti* y *nefasti*, determina los tiempos hábiles para la administración de justicia. El control sobre las fórmulas procesales (*legis actiones*) y los rituales jurídicos convierte a los pontífices en verdaderos jurisconsultos arcaicos. Los *libri pontificales*, archivos secretos del colegio, contienen no solo prescripciones rituales sino precedentes jurídicos y fórmulas contractuales que constituyen el primer corpus de derecho romano.

El colegio augural desempeña funciones complementarias pero igualmente cruciales. La toma de auspicios (*auspicia*) no constituye un mero ritual religioso sino un procedimiento jurídico-constitucional que valida los actos públicos. La doctrina augural sobre los *vitia*, vicios procedimentales que invalidan los actos, prefigura concepciones posteriores sobre la nulidad jurídica. La distinción entre *auspicia publica* y *privata* establece una primera demarcación entre derecho público y privado que será fundamental en el desarrollo posterior del pensamiento jurídico romano.

La estratificación social entre patricios y plebeyos encuentra en este período su cristalización jurídica. Los *gentes* patricias, organizadas en estructuras gentilicias complejas, monopolizaban no solo el poder político sino también el acceso al conocimiento jurídico-sacral. La organización gentilicia, con su complejo sistema de relaciones de parentesco, clientela y dependencia, constituye la unidad sociojurídica fundamental del período arcaico. Cada *gens* funciona como un ordenamiento jurídico autónomo, con su propio culto (*sacra gentilicia*), su derecho consuetudinario interno y sus mecanismos de resolución de conflictos. El *pater gentis* ejerce una jurisdicción doméstica que prefigura instituciones posteriores del derecho familiar romano.

El *mos maiorum*, conjunto de costumbres ancestrales transmitidas oralmente, constituía un corpus normativo cuya interpretación quedaba reservada a la aristocracia patricia. Este derecho consuetudinario, no codificado y de transmisión esotérica, abarca todos los aspectos de la vida social: desde los rituales religiosos hasta las formas contractuales, desde las normas procesales hasta los principios de organización política. La oralidad del *mos maiorum* no representa una carencia sino una característica funcional que permite la adaptación flexible del derecho a las circunstancias cambiantes, siempre bajo el control interpretativo de la élite patricia.

La clientela (*clientela*) emerge como institución fundamental que articula las relaciones sociales verticales. El vínculo entre *patronus* y *cliens*, sancionado religiosamente y jurídicamente indisoluble, crea obligaciones recíprocas (*fides*) que estructuran la sociedad romana arcaica. Los *iura patronatus* incluyen deberes de asistencia judicial, apoyo económico y consejo político, mientras los clientes deben *obsequium* y apoyo electoral. Esta red de relaciones clientelares constituye el tejido conectivo de la sociedad romana, creando solidaridades verticales que atraviesan las divisiones horizontales de clase.

El sistema de las curias, atribuido tradicionalmente a Rómulo, representa la primera organización político-territorial de la comunidad romana. Las treinta curias, agrupadas en tres tribus, constituyen unidades a la vez militares, religiosas y políticas. Los *comitia curiata*, asamblea de las curias, ejercen funciones fundamentales en el derecho público arcaico: la *lex curiata de imperio* que confirma el poder magistratual, la *adrogatio* que permite la adopción de sui iuris, y la *detestatio sacrorum* que posibilita el cambio de estatus familiar. La organización curial refleja una concepción del ciudadano no como individuo aislado sino como miembro de grupos intermedios que mediatizan su relación con la comunidad política.

La reforma serviana, tradicionalmente atribuida a Servio Tulio, introduce el principio timocrático que complementa sin sustituir completamente el sistema gentilicio-curial. La división de la ciudadanía en clases censitarias basadas en la riqueza territorial inaugura una nueva lógica de organización social que tendrá profundas consecuencias jurídicas. Los *comitia centuriata*, estructurados según estas clases, introducen el principio de proporcionalidad entre contribución militar-fiscal y participación política. Esta reforma, más que una democratización, representa una racionalización del sistema político que permite integrar a elementos plebeyos enriquecidos sin quebrar el predominio patricio.

3.2. Transición a la República: revolución y continuidad jurídica

La expulsión del último rey etrusco en 509 a.C. representa un momento de ruptura institucional que, paradójicamente, se caracteriza por una notable continuidad en las estructuras jurídicas fundamentales. La transición de la monarquía a la república revela las tensiones inherentes entre cambio político y permanencia jurídica, manifestándose en la preservación de instituciones arcaicas bajo nuevas formas republicanas. Este proceso revolucionario-conservador establece patrones de cambio institucional que caracterizarán toda la historia constitucional romana: la capacidad de transformar radicalmente las estructuras políticas manteniendo la ficción de continuidad jurídica.

El relato tradicional de la violación de Lucrecia y la subsiguiente rebelión aristocrática liderada por Lucio Junio Bruto encubre procesos históricos más complejos. La caída de la monarquía etrusca debe contextualizarse en el marco más amplio del declive del poder etrusco en el Lacio, evidenciado por la contemporánea expulsión de Porsenna y la pérdida de la hegemonía etrusca tras la batalla de Aricia (504 a.C.). La revolución republicana representa simultáneamente una reacción aristocrática contra el poder monárquico centralizado y una afirmación de independencia nacional frente a la dominación extranjera.

El consulado dual que reemplaza a la monarquía unitaria mantiene elementos esenciales del *imperium regio*, aunque sometido ahora a limitaciones temporales y colegiadas. La colegialidad consular introduce el principio de la *intercessio*, el veto recíproco entre colegas, que constituye un mecanismo de control interno del poder desconocido en el período monárquico. La anualidad del cargo impide la consolidación de poderes personales, mientras la iteración está inicialmente prohibida o severamente limitada. Sin embargo, el *imperium* consular conserva la plenitud del poder regio: mando militar supremo (*imperium militiae*), jurisdicción civil (*imperium domi*), capacidad de convocar asambleas y senado, y dirección de los auspicios públicos.

La institución del *interregnum* evidencia la voluntad de mantener la continuidad constitucional incluso en situaciones de crisis. Cuando ambos cónsules faltan, el poder retorna simbólicamente a los *patres*, los senadores patricios, que designan sucesivamente *interreges* por períodos de cinco días hasta la elección de nuevos magistrados. Este mecanismo, heredado del período monárquico, garantiza que el *imperium* nunca quede vacante, manteniendo la ficción jurídica de la continuidad del poder legítimo.

La *provocatio ad populum*, derecho de apelación ante las asambleas populares, emerge como mecanismo de control del poder magistratual, aunque su efectividad inicial es debatida por la historiografía moderna. Las leyes Valerias sobre provocación (509, 449, 300 a.C.) sugieren un proceso gradual de afirmación de este derecho fundamental. La *provocatio* no constituye un derecho subjetivo en sentido moderno sino una limitación procedimental del *imperium*: el magistrado conserva el poder de coerción (*coercitio*) pero debe permitir la apelación en casos capitales. Esta institución prefigura garantías procesales que serán fundamentales en el desarrollo del derecho penal romano.

La creación de magistraturas especializadas responde a la creciente complejidad administrativa de la república. La cuestura, inicialmente auxiliar de los cónsules en funciones judiciales y financieras, se autonomiza progresivamente. Los *quaestores parricidii*, encargados de la persecución de delitos capitales, representan una primera especialización de funciones judiciales. La institución de la dictadura, magistratura extraordinaria limitada a seis meses, proporciona un mecanismo constitucional para situaciones de emergencia que evita el recurso a poderes extralegales.

La secesión plebeya del 494 a.C. marca un punto de inflexión en la historia constitucional romana. El relato tradicional de la retirada al Monte Sacro o al Aventino encubre un proceso revolucionario de autoorganización plebeya que desafía el monopolio patricio del poder. La creación del tribunado de la plebe introduce un elemento radicalmente innovador en el ordenamiento constitucional: una magistratura que no deriva su legitimidad del sistema tradicional de auspicios patricios sino de un juramento colectivo (*lex sacra*) que establece la inviolabilidad tribunicia.

La *sacrosanctitas* tribunicia constituye una innovación jurídico-religiosa de primera magnitud. El tribuno, declarado sacrosanto por juramento plebeyo, queda protegido por una sanción religiosa automática: quien atente contra él queda consagrado a los dioses (*sacer esto*), pudiendo ser muerto impunemente. Esta protección sacral, independiente de los mecanismos tradicionales de sanción controlados por los patricios, crea un espacio de poder autónomo dentro del sistema constitucional. El *ius auxilii*, poder de auxilio contra la acción de los magistrados patricios, permite al tribuno interponer físicamente su persona sacrosanta entre el magistrado y el ciudadano amenazado.

El desarrollo de las instituciones plebeyas paralelamente a las patricias genera una dualidad constitucional única. Los *concilia plebis*, asambleas exclusivamente plebeyas, funcionan inicialmente como órganos de autoorganización al margen del ordenamiento oficial. Los *plebiscita*, decisiones de estas asambleas, carecen inicialmente de fuerza vinculante general pero obligan a los plebeyos por la fuerza del juramento colectivo. Los ediles plebeyos, custodios del templo de Ceres en el Aventino, ejercen funciones de archivo y tesorería para la organización plebeya, creando una infraestructura administrativa paralela.

La dialéctica entre integración y confrontación caracteriza la evolución de las relaciones patricio-plebeyas durante el siglo V a.C. Los patricios, imposibilitados de suprimir por la fuerza las instituciones plebeyas debido a su protección sacral, recurren a estrategias de cooptación y compromiso. La admisión gradual de plebeyos a magistraturas menores, la creación de magistraturas mixtas como el tribunado militar con poder consular, y los matrimonios mixtos tras la abolición de la prohibición de las XII Tablas, representan concesiones tácticas que preservan el núcleo del poder patricio mientras integran elementos plebeyos.

La persistencia del monopolio patricio sobre los auspicios mayores (*auspicia maiora*) constituye el último bastión del exclusivismo aristocrático. La doctrina augural que reserva a los patricios la capacidad de consultar la voluntad divina para actos públicos fundamentales mantiene una barrera religiosa al acceso plebeyo a las magistraturas supremas. Solo la reinterpretación de esta doctrina, distinguiendo entre auspicios privados gentilicios y auspicios públicos inherentes a la magistratura, permitirá finalmente el acceso plebeyo al consulado en 367 a.C.

La continuidad del derecho sacral en el período republicano temprano evidencia la profunda imbricación entre religión y derecho que caracteriza el pensamiento jurídico arcaico. Los colegios sacerdotales mantienen e incluso refuerzan su papel en la administración del derecho. El *rex sacrorum*, creado para asumir las funciones religiosas del rey expulsado, garantiza la continuidad ritual necesaria para mantener la *pax deorum*. Su subordinación al *pontifex maximus* refleja la transferencia del poder religioso-jurídico desde la monarquía a la aristocracia sacerdotal.

El calendario republicano, controlado por el colegio pontifical, estructura el tiempo cívico según categorías religioso-jurídicas. La distinción entre días *fasti*, aptos para la administración de justicia, días *nefasti*, prohibidos para actividades judiciales, y días *comitiales*, reservados para asambleas, crea un complejo sistema temporal que condiciona toda la actividad jurídico-política. Los días *intercisi*, parcialmente fastos y nefastos, requieren conocimiento especializado para determinar los momentos procesalmente válidos. Este control del tiempo judicial constituye un poderoso instrumento de poder en manos del patriciado sacerdotal.

La evolución del concepto de *auctoritas* en el contexto republicano revela transformaciones profundas en la concepción del poder. La *auctoritas patrum*, ratificación senatorial de las decisiones populares, transmuta el antiguo poder regio de confirmación en un mecanismo de control aristocrático. La distinción entre *potestas*, poder legalmente definido de los magistrados, y *auctoritas*, influencia moral y política del Senado, articula una teoría dualista del poder que será característica del constitucionalismo romano.

3.3. Las XII Tablas: primera codificación del derecho romano

El proceso codificador que culmina en las XII Tablas (451-450 a.C.) representa un momento axial en la evolución del derecho romano, constituyendo la primera fijación escrita del derecho consuetudinario y marcando la transición desde un orden jurídico oral y esotérico hacia formas más accesibles de normatividad. Este evento fundacional, comparable en su significación histórico-

jurídica a las codificaciones mesopotámicas o a la legislación soloniana, establece paradigmas que resonarán a través de toda la tradición jurídica occidental.

El contexto sociopolítico de la codificación revela las profundas tensiones estructurales que atraviesan la sociedad romana del siglo V a.C. La reivindicación plebeya de certeza jurídica y publicidad del derecho responde a una situación de radical desigualdad en el acceso al conocimiento jurídico. Los pontífices patricios, custodios exclusivos de las fórmulas procesales y los precedentes jurisprudenciales, ejercen un poder interpretativo que permite la manipulación del derecho en beneficio de su clase. La demanda de leyes escritas y públicas (*leges publicae*) constituye, por tanto, una reivindicación democratizadora que desafía los fundamentos mismos del poder patricio.

La tradición analística romana, particularmente Livio y Dionisio de Halicarnaso, presenta el proceso codificador como resultado de una iniciativa tribunicia, específicamente del tribuno Cayo Terentilio Arsa en 462 a.C. La propuesta inicial de limitar el *imperium* consular mediante leyes escritas evoluciona hacia un proyecto más ambicioso de codificación general. La resistencia patricia durante más de una década evidencia la comprensión de que la publicación del derecho amenaza su monopolio jurisdiccional. Las concesiones graduales - primero la publicación de las leyes sobre multas por los cónsules del 454 a.C., luego el acuerdo para la codificación general - representan una retirada táctica ante la presión plebeya sostenida.

La supuesta embajada a Grecia, particularmente a Atenas para estudiar las leyes de Solón, plantea problemas historiográficos complejos. La historicidad de esta embajada, negada por parte de la crítica moderna, debe evaluarse en el contexto de los contactos mediterráneos de Roma en el siglo V a.C. La presencia griega en el sur de Italia, los intercambios comerciales documentados arqueológicamente, y la influencia cultural helénica evidente en otros aspectos de la vida romana, hacen plausible algún tipo de influencia griega, aunque probablemente mediada a través de las ciudades griegas de Italia meridional más que por contacto directo con Atenas.

La composición del primer decenvirato revela compromisos políticos complejos. La inclusión de tres plebeyos según algunas fuentes, aunque disputada, sugiere un intento de legitimación transversal del proceso codificador. Los poderes extraordinarios conferidos a los decenviros - suspensión de todas las magistraturas ordinarias, ausencia de provocatio contra sus decisiones - crean una situación de concentración de poder sin precedentes en la joven república. El modelo de legislador extraordinario, investido temporalmente de poderes absolutos para reformar el ordenamiento jurídico, establece un precedente que resonará en experiencias posteriores.

El método de trabajo del decenvirato, según las fuentes, combina la recopilación del derecho consuetudinario existente con innovaciones legislativas. La selección y sistematización del material jurídico tradicional implica decisiones fundamentales sobre qué aspectos del *mos maiorum* merecen consagración legislativa y cuáles deben descartarse como obsoletos. La consulta popular sobre los proyectos de ley, mencionada por las fuentes, sugiere un proceso participativo que busca legitimidad más allá de la mera imposición decenviral.

La publicación de las primeras diez tablas y su exposición en el Foro constituye un acto de profunda significación simbólica y práctica. La materialidad del derecho escrito y públicamente expuesto quiebra el monopolio de la memoria jurídica aristocrática. El soporte material - bronce o madera de roble según las fuentes - comunica permanencia y solemnidad. La ubicación en el Foro, centro de la vida política y judicial, garantiza máxima publicidad. La aprobación formal por los comicios centuriados otorga legitimidad popular al nuevo código.

La creación del segundo decenvirato y la adición de dos tablas adicionales introduce elementos de crisis en el proceso codificador. Las fuentes presentan este segundo colegio como degeneración tiránica del primero, con los episodios dramáticos de Virginia y el soldado Lucio Sicio Dentato como catalizadores de la rebelión popular. Más allá de los elementos novelescos, la crisis del segundo decenvirato revela tensiones no resueltas en el compromiso codificador. La inclusión de la prohibición del *connubium* entre patricios y plebeyos en la tabla XI representa una reacción conservadora que busca cristalizar jurídicamente la separación social.

La caída violenta del decenvirato y la restauración de las magistraturas ordinarias plantea el problema de la validez del código producido en estas circunstancias. La tradición unánime sobre la vigencia continuada de las XII Tablas sugiere una distinción, característica del pensamiento jurídico romano, entre la legitimidad del órgano productor y la validez de la norma producida. Las leyes, una vez promulgadas y aceptadas por el pueblo, adquieren vida propia independiente de las circunstancias de su creación.

La destrucción material de las tablas originales durante el saqueo gálico del 390 a.C. no afecta su vigencia normativa, evidenciando la distinción entre el soporte material y el contenido jurídico. La reconstrucción del texto a través de la memoria colectiva y la tradición jurisprudencial demuestra la profunda interiorización del código en la conciencia jurídica romana. El testimonio ciceroniano sobre la memorización escolar de las XII Tablas en su juventud, aunque referido a una práctica ya en desuso en su tiempo, indica la función pedagógica y culturizadora del texto legal.

La influencia de las XII Tablas en el desarrollo posterior del derecho romano trasciende su contenido normativo específico. El código establece categorías jurídicas fundamentales, distinciones conceptuales y principios generales que estructurarán el pensamiento jurídico romano durante siglos. La economía expresiva del texto, con su estilo lapidario y formulaico, establece un modelo de redacción legislativa que influirá en toda la tradición legal posterior. Los juristas clásicos continuarán citando y comentando las XII Tablas, encontrando en su interpretación creativa una fuente inagotable de desarrollo jurisprudencial.

La cuestión de la autenticidad y reconstrucción del texto decenviral constituye uno de los problemas más complejos de la filología jurídica. La transmisión fragmentaria a través de citas en autores posteriores - gramáticos, anticuarios, juristas - presenta problemas de modernización lingüística, interpolación y contextualización. Los intentos de reconstrucción sistemática, desde el humanismo jurídico del siglo XVI hasta la crítica moderna, revelan las dificultades inherentes en la recuperación de un texto arcaico transmitido a través de una tradición indirecta multisecular.

3.4. Análisis del contenido de las XII Tablas

El corpus normativo de las XII Tablas, reconstruido fragmentariamente a través de citas y referencias posteriores, revela un derecho arcaico caracterizado por su casuismo concreto, formalismo ritual y severidad primitiva, pero también por destellos de sofisticación jurídica que prefiguran desarrollos posteriores. El análisis sistemático del contenido, aunque dificultado por la transmisión fragmentaria y los problemas de autenticidad, permite identificar las estructuras fundamentales del derecho romano arcaico y las concepciones jurídicas que lo sustentan.

Las disposiciones procesales, concentradas principalmente en las primeras tres tablas, ocupan un lugar preeminente que refleja la centralidad del proceso en la realización del derecho arcaico. La regulación minuciosa de la *in ius vocatio*, citación judicial, establece el marco procedimental básico: "Si in ius vocat, ito. Ni it, antestamino. Igitur em capito" (I.1). La obligatoriedad de comparecer ante la citación, la necesidad de testigos para la incomparecencia, y la autorización del empleo de la fuerza (*manus iniectio*) para compeler la comparecencia, revelan un sistema que combina formalismo procesal con mecanismos coercitivos directos.

El sistema de garantías procesales muestra notable complejidad. El *vindex*, fiador procesal que permite la libertad provisional del demandado, debe corresponder a la clase censitaria del garantizado: "Adsiduo vindex adsiduus esto. Proletario iam civi quis volet vindex esto" (I.4). Esta distinción entre propietarios (*adsidui*) y proletarios refleja la estructura social timocrática y su proyección en el ámbito procesal. El *vadimonium*, promesa de comparecer en juicio, constituye una alternativa a la retención física, mostrando la evolución hacia formas más abstractas de garantía procesal.

Las reglas sobre desarrollo del proceso revelan una estructura altamente formalizada. Los plazos procesales están rigurosamente establecidos: comparecencia antes del mediodía, pronunciamiento de la sentencia antes de la puesta del sol. La incomparecencia de una parte antes del mediodía otorga la victoria procesal (*vindicta*) a la presente. La regulación de los casos de enfermedad grave (*morbis santicus*) o compromiso ritual (*status dies cum hoste*) como causas justificadas de incomparecencia muestra sensibilidad hacia circunstancias excepcionales dentro del rigor formal.

La *legis actio*, sistema de acciones de la ley, aparece en las XII Tablas en su estado germinal. El formalismo verbal extremo, donde la mínima desviación de las palabras prescritas acarrea la pérdida del proceso, refleja concepciones mágico-religiosas sobre la eficacia performativa del lenguaje jurídico. El famoso caso citado por Gayo del litigante que pierde por decir "vides" (vides) en lugar de "arbores" (árboles) cuando la ley hablaba de árboles, aunque posterior a las XII Tablas, ilustra la mentalidad formalista que el código consagra.

El derecho de familia revela estructuras patriarcales extremas temperadas por limitaciones significativas. La *patria potestas* aparece en su forma más absoluta: "Pater familias uti super pecunia tutelave suae rei legassit, ita ius esto" (V.3). El poder paterno incluye el derecho de vida y muerte (*ius vitae necisque*), la facultad de vender al hijo (*mancipatio*), y el control absoluto sobre el patrimonio

familiar. Sin embargo, la limitación de las ventas a tres veces, tras las cuales el hijo queda emancipado, introduce un freno significativo al arbitrio paterno.

La regulación del matrimonio y sus formas revela la coexistencia de concepciones arcaicas y evoluciones hacia mayor autonomía individual. El matrimonio *cum manu*, que transfiere la mujer de la potestad paterna a la marital, coexiste con formas que mantienen mayor independencia femenina. La *usucapio* de la mujer por posesión continuada de un año, equiparando grotescamente la adquisición de la potestad marital con la de las cosas, puede evitarse mediante la ausencia de tres noches consecutivas (*trinoctium*), mostrando resquicios de autonomía femenina dentro del sistema patriarcal.

La tutela perpetua de las mujeres (*tutela mulierum*) refleja la incapacidad jurídica femenina característica del derecho arcaico, aunque con matices significativos. Las vestales y las mujeres con tres hijos (*ius trium liberorum*, aunque esta exención es posterior) quedan exentas, mostrando que la incapacidad no se concibe como natural sino socialmente construida. La distinción entre tutela testamentaria, legítima y dativa establece un sistema complejo que busca proteger simultáneamente los intereses familiares y cierta autonomía femenina.

El régimen sucesorio combina respeto a la voluntad del causante con protección de expectativas familiares. La primacía del testamento ("Uti legassit super pecunia tutelave suae rei, ita ius esto" V.3) establece el principio de libertad testamentaria que caracterizará el derecho romano. Sin embargo, la sucesión intestada sigue un orden riguroso: herederos sui, agnados más próximos, gentiles. La exclusión de los cognados (parientes por línea femenina) refleja la estructura agnaticia de la familia romana arcaica.

Las disposiciones sobre propiedad y relaciones de vecindad muestran una sociedad agraria con creciente complejidad urbana. La anchura de las vías (V.7), las distancias entre edificios y linderos, la regulación de la caída de aguas pluviales y las servidumbres de paso, revelan problemas de convivencia en espacios cada vez más densos. La acción por deslinde (*actio finium regundorum*) y las normas sobre árboles limítrofes muestran la importancia de la delimitación clara de propiedades en una economía fundamentalmente agraria.

El régimen de obligaciones y contratos refleja una economía simple pero con instrumentos jurídicos sofisticados. El *nexum*, forma arcaica de obligación con garantía personal, aparece con su dramática consecuencia: "Aeris confessi rebusque iure iudicatis XXX dies iusti sunt" (III.1). Los treinta días de plazo para el cumplimiento, seguidos de la posibilidad de ejecución personal que puede llevar a la esclavitud por deudas o incluso al descuartizamiento del deudor entre varios acreedores ("Tertiis nundinis partis secanto" III.6), revelan la dureza del derecho crediticio arcaico.

La regulación de los intereses, limitados al *fenus unciarium* (probablemente 8.33% anual), constituye una temprana intervención legislativa en las relaciones económicas, respondiendo seguramente a abusos usurarios que exacerbaban las tensiones sociales. La distinción entre obligaciones derivadas de delito y de contrato, aunque no explícitamente formulada, subyace a la diferente regulación de unas y otras.

El sistema de delitos y penas revela la transición desde la venganza privada hacia formas de composición pecuniaria y sanción pública. El principio talional ("Si membrum rupsit, ni cum eo pacit, talio esto" VIII.2) persiste para lesiones graves, pero coexiste con tarifas de composición fijas para lesiones menores: 300 ases por fractura ósea a persona libre, 150 a esclavo, 25 por lesiones menores (*iniuria*). Esta tarificación representa un avance hacia la objetivación y proporcionalidad de las sanciones.

La distinción embrionaria entre delitos públicos y privados se manifiesta en el diferente tratamiento procesal y sancionador. El *parricidium*, originalmente homicidio de un *pater familias*, y la *perduellio*, traición, son perseguidos por magistrados públicos (*quaestores parricidii*) y sancionados con penas capitales públicamente ejecutadas. Los delitos privados (*furtum*, *iniuria*, *damnum*) se persiguen por iniciativa particular y se sancionan principalmente con compensaciones pecuniarias.

El *furtum* recibe tratamiento diferenciado según sus modalidades. El ladrón manifiesto (*fur manifestus*), capturado en flagrante, puede ser azotado y adjudicado (*addictus*) al robado, mientras el no manifiesto paga el doble del valor sustraído. El robo nocturno o con armas puede repelerse con muerte justificada, pero solo si se clama auxilio (*endoque plorato*). Estas distinciones revelan un sistema que busca proporcionalidad entre la gravedad del hecho y la respuesta jurídica.

Las normas sobre derecho sacral entremezcladas en el código confirman la indisoluble unión entre *ius* y *fas*. La sanción de *sacratio* para ciertos delitos, que convierte al delincuente en *homo sacer* susceptible de ser muerto impunemente, representa la pervivencia de concepciones religiosas primitivas. La regulación de los funerales, limitando el lujo y las manifestaciones excesivas de duelo, muestra preocupación por el orden público y quizás influencia de legislación griega similar.

Las disposiciones sobre magia y encantamientos ("Qui malum carmen incantassit" VIII.1, "Qui fruges excantassit" VIII.8) revelan la persistencia de creencias mágicas y su relevancia jurídica. La sanción del encantamiento de cosechas ajenas o la atracción mágica de las mismas refleja una mentalidad donde las fuerzas sobrenaturales son realidades jurídicamente relevantes que el derecho debe regular.

3.5. Instituciones jurídicas de la República temprana

El período post-decenviral inaugura una fase de extraordinaria creatividad institucional donde las estructuras jurídicas republicanas adquieren su configuración característica a través de un proceso dialéctico de conflicto y compromiso entre patricios y plebeyos. La interacción compleja entre magistraturas, asambleas populares y Senado genera un sistema constitucional sofisticado basado en equilibrios dinámicos, controles recíprocos y una distribución del poder que evita su concentración excesiva mientras mantiene la eficacia gubernamental.

El sistema magistratural republicano se articula según principios fundamentales que lo distinguen radicalmente de las monarquías contemporáneas. La colegialidad, principio según el cual las magistraturas superiores son ejercidas simultáneamente por dos o más titulares con poderes iguales, introduce un mecanismo de control interno desconocido en otros sistemas políticos antiguos. La

intercessio, poder de veto recíproco entre colegas, permite a cada magistrado paralizar la acción de su colega, forzando la búsqueda de consensos o la alternancia en el ejercicio del poder.

La temporalidad de las magistraturas, generalmente anuales, impide la consolidación de poderes personales y garantiza la renovación regular de la clase dirigente. La prohibición de la iteración inmediata, progresivamente establecida para las magistraturas superiores, refuerza este principio. El intervalo obligatorio de diez años para repetir el consulado, establecido por la lex Genucia del 342 a.C., busca evitar la monopolización del poder por individuos carismáticos. Sin embargo, las excepciones en tiempos de crisis, como los consulados repetidos de Fabio Máximo durante la guerra aníbalica, muestran la flexibilidad pragmática del sistema.

La responsabilidad de los magistrados por sus actos, exigible al término de su mandato, constituye otro freno al ejercicio arbitrario del poder. Los juicios de residencia (*quaestiones*) por malversación, abuso de poder o incompetencia militar, aunque irregularmente aplicados, establecen el principio de rendición de cuentas. La inmunidad durante el ejercicio del cargo, necesaria para la independencia magistratural, se equilibra con la responsabilidad posterior, creando incentivos para un ejercicio moderado del poder.

El *cursus honorum*, aunque no plenamente formalizado hasta la lex Villia Annalis del 180 a.C., comienza a estructurarse como secuencia ordenada de magistraturas. La progresión desde la cuestura a través de la edilidad y pretura hasta el consulado establece un sistema de formación y selección de la élite dirigente. Los requisitos de edad mínima, intervalos entre magistraturas y experiencia previa garantizan que solo individuos con amplia trayectoria accedan a las magistraturas superiores. Este sistema meritocrático dentro de la aristocracia combina elementos de apertura y cierre social.

La distinción entre magistraturas ordinarias y extraordinarias articula respuestas diferenciadas a situaciones normales y excepcionales. Las magistraturas ordinarias, elegidas regularmente, gestionan el funcionamiento cotidiano del Estado. Las extraordinarias, como la dictadura o el decenvirato, responden a crisis específicas con poderes excepcionales pero temporalmente limitados. La dictadura, limitada a seis meses o al término de la tarea específica, proporciona un mecanismo constitucional para concentrar temporalmente el poder sin quebrar el orden republicano.

La evolución del concepto de *imperium* revela transformaciones profundas en la concepción del poder público. La distinción entre *imperium domi*, ejercido dentro del pomerio con limitaciones como la provocatio, e *imperium militiae*, pleno poder de mando militar fuera de los límites sagrados de la ciudad, articula diferentes grados de poder según el contexto. La ceremonia de investidura mediante la lex curiata de imperio, aunque progresivamente formalizada, mantiene la ficción de la derivación popular del poder magistratural.

La especialización funcional de las magistraturas responde a la creciente complejidad administrativa. Los cuestores, inicialmente dos, aumentan progresivamente su número y especializan sus funciones: custodia del tesoro (*quaestores aerarii*), administración de los puertos (*quaestores classici*), asistencia a los gobernadores provinciales. Los ediles, tanto plebeyos como curules, asumen funciones de policía urbana, supervisión de mercados, organización de juegos públicos y mantenimiento de la

infraestructura urbana. Esta especialización permite una administración más eficiente sin concentrar excesivo poder en magistraturas individuales.

La pretura, creada en 367 a.C. como concesión patricia ante el acceso plebeyo al consulado, evoluciona hacia la magistratura judicial por excelencia. El pretor urbano, y desde 242 a.C. el pretor peregrino, desarrollan una jurisprudencia creativa que transforma el derecho romano. El edicto pretorio, programa jurisdiccional anunciado al inicio del mandato, se convierte en fuente fundamental de innovación jurídica. La distinción entre *ius civile*, derecho tradicional, y *ius honorarium*, derecho pretorio, articula un sistema jurídico dinámico capaz de adaptarse a nuevas realidades sin ruptura formal con la tradición.

El desarrollo de las asambleas populares refleja la complejización de la participación ciudadana en la vida política. Los *comitia centuriata*, estructurados según el sistema timocrático serviano, mantienen su competencia en elecciones de magistrados superiores, legislación fundamental y jurisdicción capital. La reforma de los comicios centuriados, probablemente a mediados del siglo III a.C., atenúa parcialmente el predominio de las clases superiores sin eliminar el principio timocrático.

Los *comitia tributa*, organización del pueblo en tribus territoriales, emergen como asamblea más democrática para elecciones de magistrados menores y legislación ordinaria. La estructura territorial de las tribus, con cuatro urbanas y progresivamente hasta treinta y cinco rústicas, favorece paradójicamente a los propietarios rurales sobre el proletariado urbano concentrado en solo cuatro tribus. Esta distorsión representativa refleja los valores agrarios de la sociedad romana y el temor al populacho urbano.

Los *concilia plebis*, inicialmente asambleas revolucionarias extraconstitucionales, se integran progresivamente en el orden constitucional. La equiparación de los plebiscitos a las leyes, proceso gradual culminado con la lex Hortensia del 287 a.C., representa el triunfo final de la reivindicación plebeya de participación legislativa. La presidencia tribunicia de estas asambleas mantiene su carácter específicamente plebeyo incluso tras la integración patricio-plebeya.

El Senado, formalmente consejo consultivo de los magistrados, evoluciona hacia el órgano director efectivo de la política romana. La composición senatorial, inicialmente monopolio patricio, se abre gradualmente a los plebeyos a través del desempeño de magistraturas. La lex Ovinia (c. 312 a.C.), que transfiere a los censores la confección de la lista senatorial con criterios de dignidad y mérito, consolida el carácter aristocrático pero no exclusivamente patricio del órgano.

La *auctoritas senatus*, formalmente consultiva, adquiere peso político decisivo a través de diversos mecanismos. El control senatorial sobre las finanzas públicas, la política exterior, la asignación de provincias y mandos militares, convierte al Senado en el órgano de continuidad y dirección estratégica del Estado. El principio de colegialidad magistratural refuerza paradójicamente el poder senatorial: ante el veto recíproco de los magistrados, el Senado emerge como árbitro y orientador de la acción pública.

La evolución de la jurisprudencia en el período republicano temprano marca la transición desde un saber sacerdotal esotérico hacia una disciplina técnica progresivamente laicizada. El monopolio pontifical sobre las fórmulas procesales y el calendario judicial perpetúa inicialmente el control patricio sobre la administración de justicia. Los libros pontificales, archivo secreto del colegio, contienen no solo rituales religiosos sino precedentes jurídicos, fórmulas contractuales y reglas procesales que constituyen un verdadero arsenal de poder jurídico.

La publicación del *ius civile Flavianum* por Cneo Flavio, escriba de Apio Claudio Caeco, hacia el 304 a.C., representa un momento revolucionario en la democratización del conocimiento jurídico. La divulgación de las fórmulas procesales (*legis actiones*) y del calendario judicial quiebra el monopolio pontifical y permite el acceso plebeyo al conocimiento técnico-jurídico. Aunque la tradición presenta este acto como iniciativa individual, probablemente refleja presiones sociales más amplias hacia la publicización del derecho.

El desarrollo de una jurisprudencia laica no elimina inmediatamente la influencia pontifical. Los pontífices continúan siendo consultados sobre cuestiones jurídicas complejas, y su interpretación conserva especial autoridad. Sin embargo, emerge progresivamente una clase de juristas laicos (*iuris consulti*) que ofrecen consejo jurídico basado en el conocimiento técnico más que en la autoridad sacerdotal. Esta profesionalización del saber jurídico sienta las bases para el florecimiento de la jurisprudencia clásica.

La actividad jurisprudencial de este período se caracteriza por la interpretación creativa de las XII Tablas y la adaptación del derecho arcaico a nuevas realidades sociales. La técnica de la *interpretatio*, que permite extraer consecuencias no explícitas del texto legal, transforma las lacónicas disposiciones decenvirales en un sistema jurídico comprensivo. Los juristas republicanos, mediante distinciones sutiles, analogías y extensiones, construyen sobre la base de las XII Tablas un edificio jurídico de creciente complejidad.

La relación entre derecho y retórica, que será característica de la cultura jurídica romana, comienza a establecerse en este período. La importancia del discurso persuasivo en las asambleas y tribunales convierte la elocuencia en habilidad política fundamental. Los lugares comunes (*loci communes*) de la retórica judicial, las técnicas de argumentación y la construcción de narrativas persuasivas se integran en la práctica jurídica, creando una cultura legal donde la técnica jurídica y la habilidad retórica son igualmente valoradas.

La internacionalización progresiva de Roma plantea nuevos desafíos jurídicos que estimulan la innovación institucional. El desarrollo del *ius gentium*, derecho aplicable a las relaciones con extranjeros, responde a las necesidades de una ciudad en expansión. La creación del pretor peregrino en 242 a.C. institucionaliza esta rama del derecho, que paradójicamente se revelará más flexible e innovadora que el tradicional *ius civile*. La experiencia de administrar justicia entre personas de diferentes tradiciones jurídicas fomenta la identificación de principios jurídicos universales que trasciendan particularismos locales.

El sistema de tratados (*foedera*) y relaciones internacionales desarrollado durante la expansión romana por Italia revela sofisticación diplomática y jurídica. La distinción entre diferentes tipos de tratados - *foedus aequum* entre iguales, *foedus iniquum* con subordinación, *deditio* o rendición incondicional - articula un derecho internacional embrionario. La institución del *hospitium publicum* y la *proxenia* crean redes de relaciones que facilitan el comercio y la diplomacia. El desarrollo del concepto de *fides* en las relaciones internacionales establece principios de buena fe que trascienden el mero cálculo de poder.

La conclusión del conflicto patricio-plebeyo con las leyes Licinio-Sextias del 367 a.C. y la posterior lex Hortensia del 287 a.C. marca el fin del período formativo de las instituciones republicanas. La integración de las aristocracias patricia y plebeya en una nobilitas mixta crea una nueva clase dirigente que monopolizará el poder durante la república media y tardía. Las instituciones desarrolladas durante este período de conflicto creativo - magistraturas especializadas y controladas, asambleas con diferentes principios representativos, un Senado aristocrático pero meritocrático, una jurisprudencia técnica pero flexible - proporcionarán el marco institucional para la expansión mediterránea de Roma y perdurarán, con modificaciones, hasta el fin de la república e incluso, transformadas, en el principado.

CAPÍTULO 4. EL DESARROLLO DEL IUS CIVILE Y LA FIGURA DEL PRETOR

4.1. La *interpretatio prudentium*: jurisprudencia pontifical y laicización

La evolución del *ius civile* romano desde las XII Tablas hasta el período clásico constituye uno de los fenómenos más complejos y fascinantes de la historia jurídica occidental. El proceso mediante el cual un derecho arcaico, formalista y sacralizado se transformó en un sistema jurídico flexible, racional y secular merece una atención detallada, particularmente en lo que concierne al papel fundamental desempeñado por la *interpretatio prudentium*.

En los siglos inmediatamente posteriores a la promulgación de las XII Tablas (circa 450 a.C.), el conocimiento y la interpretación del derecho permanecieron como monopolio exclusivo del colegio pontifical. Los pontífices, custodios de las fórmulas procesales (*legis actiones*) y del calendario judicial, ejercían un control absoluto sobre la administración de justicia. Esta situación, que Livio denomina *ius civile reconditum*, implicaba que el acceso al derecho estaba mediado por una casta sacerdotal que guardaba celosamente los arcanos del procedimiento judicial.

El carácter esotérico del derecho pontifical se manifestaba en múltiples dimensiones. Los pontífices no solo custodiaban las fórmulas procesales necesarias para iniciar cualquier acción judicial, sino que también monopolizaban el conocimiento de los *dies fasti* y *nefasti*, determinando qué días eran hábiles para la actividad judicial. Además, su autoridad se extendía a la interpretación de las normas de las XII Tablas, cuyo texto lacónico y arcaico requería frecuentemente de aclaraciones y desarrollos interpretativos. Esta función interpretativa se ejercía mediante *responsa* que los pontífices emitían cuando eran consultados por magistrados o particulares. Tales respuestas, revestidas de autoridad religiosa, no admitían cuestionamiento y conformaban gradualmente un corpus de doctrina que complementaba y desarrollaba el derecho decenviral.

La naturaleza de la interpretación pontifical merece un análisis detenido. Los pontífices no se limitaban a una exégesis literal del texto de las XII Tablas, sino que desarrollaban construcciones jurídicas complejas mediante técnicas interpretativas sofisticadas. La analogía, la extensión y la restricción interpretativa eran instrumentos habituales en su arsenal hermenéutico. Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en el desarrollo del testamento *per aes et libram*. Partiendo de la mancipación, negocio jurídico reconocido en las XII Tablas, los pontífices construyeron una forma testamentaria que permitía mayor flexibilidad que el antiguo testamento comicial, demostrando así su capacidad de innovación dentro del marco formal del derecho tradicional.

La *interpretatio* pontifical no debe entenderse como una mera exégesis pasiva del texto decenviral. Por el contrario, constituyó una verdadera fuente creadora de derecho. Los pontífices, mediante sus *responsa*, adaptaban las antiguas normas a las nuevas realidades sociales, creando instituciones jurídicas que formalmente se presentaban como derivadas de las XII Tablas pero que, en realidad, representaban innovaciones sustanciales. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en el desarrollo de la *emancipatio*, procedimiento que permitía la liberación de un hijo de la patria potestad mediante tres ventas ficticias, construcción jurisprudencial basada en una interpretación creativa de la norma decenviral que establecía la pérdida de la patria potestad tras la tercera venta del hijo. Esta institución

ilustra perfectamente cómo los pontífices, respetando formalmente la letra de la ley, creaban soluciones jurídicas que respondían a necesidades sociales no previstas por el legislador decenviral.

El control pontifical del derecho se extendía también al ámbito de los negocios jurídicos privados. Los pontífices determinaban las fórmulas verbales (*verba solemnia*) necesarias para la validez de los actos jurídicos, y el más mínimo error en su pronunciación podía acarrear la nulidad del negocio. Esta rigidez formalista, que a ojos modernos puede parecer excesiva, cumplía funciones importantes en una sociedad mayoritariamente analfabeta: garantizaba la certeza jurídica, facilitaba la prueba de los actos jurídicos y revestía las transacciones privadas de una solemnidad que reforzaba su obligatoriedad. Sin embargo, con el desarrollo económico y social de Roma, este formalismo extremo comenzó a constituir un obstáculo para el tráfico jurídico, generando presiones hacia una mayor flexibilización.

El punto de inflexión en este monopolio pontifical se produce con la publicación del *ius Flavianum* por Cneo Flavio en el año 304 a.C. Según la tradición transmitida por Livio, Valerio Máximo y Cicerón, Cneo Flavio, escriba del censor Apio Claudio Ceco, habría sustraído y publicado las fórmulas de las *legis actiones* y el calendario judicial, democratizando así el acceso al derecho. Este episodio, independientemente de su veracidad histórica literal, simboliza el inicio del proceso de laicización del derecho romano. La importancia del *ius Flavianum* no radica solo en la divulgación de las fórmulas procesales, sino en la ruptura del monopolio pontifical sobre el conocimiento jurídico. Al hacer públicos los instrumentos técnicos del derecho, se abría la posibilidad de que personas ajenas al colegio pontifical pudieran estudiar, comprender y eventualmente interpretar el derecho.

La publicación del *ius Flavianum* debe contextualizarse en el marco de las transformaciones sociales y políticas de Roma a finales del siglo IV a.C. La conclusión del conflicto patricio-plebeyo, la expansión territorial por Italia central y el desarrollo económico habían creado una clase de ciudadanos prósperos que demandaban mayor acceso a las instituciones jurídicas. El monopolio pontifical del derecho, en manos de un colegio dominado por patricios, constituía un anacronismo incompatible con la nueva realidad social. La acción de Cneo Flavio, probablemente respaldada por Apio Claudio Ceco en el contexto de su política populista, respondía a estas demandas de democratización del conocimiento jurídico.

La secularización del conocimiento jurídico se acelera en el siglo III a.C. con la aparición de los primeros juristas laicos. Tiberio Coruncanio, primer plebeyo en alcanzar el pontificado máximo (254 a.C.), marca un hito fundamental al ser el primero en impartir enseñanza pública del derecho (*publice profiteri*). Esta apertura del conocimiento jurídico transforma radicalmente la naturaleza de la jurisprudencia romana, que deja de ser un saber esotérico para convertirse en una disciplina susceptible de transmisión sistemática y análisis racional. Pomponio, en su *Enchiridion*, nos transmite la importancia de esta innovación, señalando que Coruncanio fue el primero en profesar públicamente, mientras que sus predecesores mantenían el derecho oculto y solo daban consultas a quienes les interrogaban en días determinados.

La enseñanza pública del derecho por Coruncanio inauguró una tradición pedagógica que sería fundamental para el desarrollo de la ciencia jurídica romana. A diferencia de la transmisión esotérica

del conocimiento dentro del colegio pontifical, la enseñanza pública permitía el debate, la crítica y el perfeccionamiento de las doctrinas jurídicas. Los estudiantes no solo aprendían las soluciones establecidas, sino que participaban en la discusión de casos problemáticos, desarrollando así su capacidad de razonamiento jurídico. Este método dialéctico, probablemente influenciado por la filosofía griega que comenzaba a penetrar en Roma, sentó las bases de la metodología casuística que caracterizaría a la jurisprudencia clásica.

La consolidación de una jurisprudencia laica durante los siglos III y II a.C. genera una nueva categoría de expertos jurídicos, los *iurisprudentes* o *iurisconsulti*, cuya autoridad no derivaba de su posición sacerdotal sino de su conocimiento técnico y prestigio personal. Estos juristas desarrollaron una intensa actividad en tres ámbitos fundamentales: el *respondere* (emitir dictámenes sobre cuestiones jurídicas), el *cavere* (asesorar en la redacción de actos jurídicos) y el *agere* (asistir en los procedimientos judiciales). A diferencia de los pontífices, cuya autoridad derivaba de su carácter sacerdotal, los juristas laicos debían ganarse el reconocimiento mediante la calidad de sus opiniones y la coherencia de sus doctrinas.

El *respondere* constituía la actividad más prestigiosa y la que mayor influencia ejerció en el desarrollo del derecho. Los juristas emitían opiniones (*responsa*) sobre cuestiones jurídicas complejas, ya fuera a solicitud de particulares, de jueces o de magistrados. Estas opiniones, aunque formalmente no vinculantes, gozaban de gran autoridad y frecuentemente determinaban el resultado de los litigios. La competencia entre juristas por el reconocimiento público estimuló el refinamiento de la argumentación jurídica y el desarrollo de doctrinas cada vez más sofisticadas. Los *responsa* de los juristas más prestigiosos eran recopilados y citados por juristas posteriores, creando así una tradición jurisprudencial que se transmitía y enriquecía de generación en generación.

La actividad de *cavere* respondía a las necesidades prácticas del tráfico jurídico. Los juristas asesoraban en la redacción de testamentos, contratos y otros actos jurídicos, garantizando su conformidad con las exigencias formales del derecho. Esta función, aparentemente técnica, tuvo importantes consecuencias para el desarrollo del derecho privado. Los juristas, enfrentados a situaciones nuevas no previstas por el derecho tradicional, ideaban construcciones jurídicas innovadoras utilizando creativamente las instituciones existentes. Así, mediante la combinación de negocios típicos, creaban figuras atípicas que respondían a las necesidades del tráfico. El desarrollo del fideicomiso, institución que permitía sortear las limitaciones del derecho sucesorio formal, ilustra esta creatividad jurisprudencial.

La metodología de trabajo de estos juristas laicos representó una innovación fundamental. Mientras la interpretación pontifical se había caracterizado por su carácter autoritario y dogmático, la nueva jurisprudencia adoptó métodos dialécticos y argumentativos. Los juristas no solo interpretaban las normas existentes, sino que desarrollaban principios generales, establecían distinciones conceptuales y creaban categorías sistemáticas que permitían ordenar y racionalizar el material jurídico. La influencia de la dialéctica griega, introducida en Roma a través del círculo de los Escipiones, fue decisiva en este proceso. Los juristas comenzaron a utilizar las técnicas de división y subdivisión

(*divisio* y *partitio*), la definición (*definitio*) y la distinción (*distinctio*) como instrumentos para la construcción de un sistema jurídico coherente.

La formación de escuelas jurídicas (*sectae*) constituye otro aspecto fundamental de este período. Los juristas más prestigiosos reunían en torno a sí discípulos que no solo aprendían las soluciones concretas a problemas jurídicos, sino que se impregnaban de un método y un estilo de pensamiento jurídico. Aunque las grandes escuelas jurídicas (Sabinianos y Proculianos) corresponden a la época del Principado, ya en la República tardía se observan líneas de filiación intelectual entre juristas. Esta transmisión del saber jurídico de maestro a discípulo garantizó la continuidad y el progreso de la ciencia jurídica, creando una tradición interpretativa que se enriqueció constantemente con nuevas aportaciones.

4.2. El pretor y la creación del derecho honorario

La creación de la pretura en el año 367 a.C., como resultado de las leyes Licinio-Sextias, marca el inicio de una de las transformaciones más profundas del sistema jurídico romano. Inicialmente concebida como una magistratura judicial destinada a aliviar la carga de trabajo de los cónsules, la pretura evolucionó hasta convertirse en el motor principal de la innovación jurídica durante la República. Esta evolución no fue inmediata ni estaba prevista en el diseño original de la magistratura, sino que resultó de la confluencia de factores institucionales, sociales y económicos que confirieron al pretor un papel creador que trascendía ampliamente sus funciones formales.

El pretor, investido de *imperium* aunque subordinado a los cónsules, asumió la dirección de la administración de justicia civil (*iurisdictio*). Esta función, aparentemente técnica y limitada, contenía en germen un poder creador de derecho de alcance revolucionario. El pretor no juzgaba directamente los litigios, sino que organizaba el proceso, determinaba las cuestiones jurídicas relevantes y designaba al juez privado (*iudex*) que debía resolver el caso concreto. Esta división entre la fase *in iure* (ante el pretor) y la fase *apud iudicem* (ante el juez) constituía la esencia del procedimiento formulario y otorgaba al pretor un control decisivo sobre el desarrollo del derecho.

La naturaleza del poder jurisdiccional del pretor merece un análisis detallado. La *iurisdictio* no se limitaba a la aplicación mecánica del derecho existente, sino que implicaba un poder de configuración jurídica de los conflictos. El pretor determinaba si una pretensión merecía protección jurídica, definía los términos en que se planteaba la controversia y establecía los criterios que debía aplicar el juez. Este poder de configuración procesal se traducía, en la práctica, en un poder de creación sustantiva de derecho. Al conceder acciones no previstas en el *ius civile* o al denegar acciones formalmente procedentes pero contrarias a la equidad, el pretor modelaba el contenido efectivo del ordenamiento jurídico.

El instrumento fundamental mediante el cual el pretor ejerció su función creadora fue el *edictum*. Al inicio de su mandato anual, cada pretor publicaba un edicto en el que anunciaba los criterios según los cuales concedería acciones judiciales y otros remedios procesales durante su magistratura. Este edicto, expuesto en el Foro en tablas blanqueadas (*album*), constituía una verdadera declaración programática de política judicial. La publicación del edicto respondía a exigencias de seguridad

jurídica y publicidad, permitiendo a los ciudadanos conocer de antemano los remedios jurídicos disponibles. Sin embargo, el pretor conservaba cierta flexibilidad mediante el *ius edicendi*, que le permitía introducir modificaciones durante su mandato cuando las circunstancias lo exigieran.

La evolución histórica del edicto pretorio revela un proceso de progresiva consolidación y enriquecimiento. En los primeros tiempos, cada pretor gozaba de libertad casi absoluta para redactar su edicto, lo que podía generar discontinuidades y inseguridad jurídica. Sin embargo, pronto se estableció la práctica de que cada pretor conservara las cláusulas exitosas de sus predecesores (*edictum tralaticium*), introduciendo solo las innovaciones que considerara necesarias (*edictum novum*). Esta práctica generó un núcleo estable de derecho pretorio que se transmitía y perfeccionaba de generación en generación, creando una tradición edictal que rivalizaba en importancia con el propio *ius civile*.

La estructura del edicto pretorio revela la complejidad y sofisticación del sistema. Contenía no solo las fórmulas de las acciones tradicionales del *ius civile*, sino también nuevas acciones creadas por el propio pretor (*actiones praetoriae*), promesas de protección jurídica en situaciones no contempladas por el derecho civil (*stipulationes praetoriae*), medidas cautelares (*interdicta*), y remedios extraordinarios como la *restitutio in integrum*. Esta variedad de instrumentos permitía al pretor adaptar el derecho a las necesidades cambiantes de una sociedad en rápida transformación. El edicto se organizaba sistemáticamente, agrupando los remedios según la materia (sucesiones, obligaciones, derechos reales, etc.), lo que facilitaba su consulta y aplicación.

Los interdictos (*interdicta*) constituyen un ejemplo paradigmático de la creatividad pretoria. Estas órdenes condicionales, que el pretor emitía para proteger situaciones de hecho merecedoras de tutela, permitían una protección jurídica rápida y eficaz sin necesidad de acudir al procedimiento ordinario. Los interdictos posesorios, que protegían la posesión independientemente del derecho de propiedad, ilustran cómo el pretor creó un sistema de protección jurídica paralelo y complementario al del *ius civile*. La distinción entre propiedad y posesión, fundamental en el derecho moderno, debe mucho a esta innovación pretoria.

El desarrollo del *ius honorarium* (llamado así por derivar del *honor* o magistratura) no debe entenderse como una ruptura con el *ius civile*, sino como su complemento y corrección. Los pretores no podían derogar formalmente el derecho civil, pero podían neutralizar sus efectos mediante expedientes procesales. Así, frente a un heredero civil (*heres*) indigno, el pretor podía conceder la *bonorum possessio* a otra persona más merecedora; frente a la rigidez del dominio quirital, desarrolló la protección de la propiedad bonitaria mediante la *actio Publiciana*. Esta dialéctica entre *ius civile* y *ius honorarium* fue extraordinariamente fecunda, generando un sistema jurídico de notable complejidad y flexibilidad.

La relación entre el derecho civil y el derecho honorario puede caracterizarse mediante tres funciones fundamentales que la doctrina romana identificó con precisión: *adiuvandi*, *supplendi* y *corrigendi gratia*. La función de ayudar (*adiuvare*) al derecho civil se manifestaba cuando el pretor reforzaba las instituciones civiles mediante remedios procesales más eficaces. Por ejemplo, además de las acciones civiles por incumplimiento contractual, el pretor podía conceder interdictos para obtener el cumplimiento específico. La función de suplir (*supplere*) se ejercía cuando el pretor creaba

protección jurídica para situaciones no contempladas por el derecho civil, como en el caso de los pactos no formales que el pretor protegía mediante excepciones. La función de corregir (*corrígere*), la más audaz, se manifestaba cuando el pretor neutralizaba los efectos del derecho civil en casos en que su aplicación resultara inicua.

La técnica mediante la cual el pretor innovaba merece especial atención. Utilizando su poder de conceder o denegar acciones judiciales (*dare vel denegare actionem*), el pretor podía crear derechos y obligaciones que, aunque no existieran según el *ius civile*, recibían protección judicial efectiva. Las acciones ficticias constituyen un ejemplo paradigmático de esta creatividad: mediante la introducción de ficciones en las fórmulas procesales, el pretor extendía la aplicación de instituciones civiles a situaciones nuevas. La *actio Publiciana*, por ejemplo, protegía al poseedor de buena fe fingiendo que había transcurrido el tiempo necesario para la usucapión. Esta técnica de las ficciones permitía al pretor innovar respetando formalmente el derecho civil, evidenciando el genio jurídico romano para conciliar tradición e innovación.

Las acciones con trasposición de personas (*actiones cum transpositione personarum*) ilustran otra técnica innovadora del pretor. Mediante estas acciones, el pretor permitía que los efectos de un negocio jurídico se produjeran en cabeza de persona distinta de la que formalmente lo había celebrado, superando así las limitaciones del formalismo civil. Las acciones adiecticias (*actiones adiecticiae qualitatis*), que permitían demandar al *paterfamilias* por las obligaciones contraídas por sus sometidos, revolucionaron el derecho comercial romano al facilitar el tráfico jurídico a través de esclavos e hijos de familia.

La exceptio constituye otro instrumento fundamental del arsenal pretorio. Mediante las excepciones, el pretor permitía al demandado paralizar una acción formalmente fundada pero materialmente injusta. La *exceptio doli*, la más general y flexible, permitía al pretor introducir consideraciones de buena fe y equidad en todos los ámbitos del derecho. El desarrollo de un sistema de excepciones y replicaciones (*exceptiones* y *replicationes*) dotó al proceso romano de una flexibilidad desconocida en el rígido sistema de las *legis actiones*, permitiendo al pretor ponderar todas las circunstancias relevantes del caso.

La consolidación del edicto pretorio como fuente de derecho fue un proceso gradual que se extendió durante varios siglos. La autoridad del edicto no derivaba de ninguna delegación legislativa formal, sino del *imperium* del pretor y, sobre todo, de su aceptación social. Los litigantes acudían al pretor porque sus remedios eran más flexibles y equitativos que los del derecho civil; los juristas estudiaban y comentaban el edicto porque constituía el derecho vivo de su época. Esta legitimación social del derecho pretorio fue fundamental para su consolidación como componente esencial del ordenamiento jurídico romano.

El edicto provincial merece mención especial. Los gobernadores provinciales, investidos de *imperium*, publicaban edictos similares a los del pretor urbano, adaptados a las peculiaridades de cada provincia. Estos edictos provinciales debían armonizar el derecho romano con las tradiciones jurídicas locales, creando sistemas jurídicos híbridos de gran complejidad. Cicerón, en sus cartas

desde Cilicia, nos ofrece valiosos testimonios sobre la práctica edictal provincial y los desafíos que planteaba la administración de justicia en territorios culturalmente diversos.

4.3. Expansión territorial y transformación del derecho

La expansión territorial de Roma desde una pequeña ciudad-estado hasta un imperio mediterráneo tuvo profundas repercusiones en el desarrollo del derecho. La conquista de Italia, las Guerras Púnicas y la posterior expansión por el Mediterráneo oriental y occidental plantearon desafíos jurídicos sin precedentes que transformaron radicalmente el sistema legal romano. Este proceso de expansión no fue meramente militar y político, sino que implicó una profunda transformación cultural y jurídica que obligó a Roma a desarrollar instrumentos legales capaces de gestionar la diversidad de su imperio.

La primera fase de expansión, limitada a la península itálica, planteó problemas relativamente manejables dentro del marco jurídico tradicional. Roma desarrolló un sistema de alianzas (*foedera*) con las comunidades itálicas que respetaba formalmente su autonomía mientras garantizaba la hegemonía romana. La distinción entre *socii* (aliados), latinos y ciudadanos romanos creó un sistema jurídico estratificado que prefiguraba las complejidades del futuro imperio. Los latinos gozaban del *ius commercii* (derecho a realizar transacciones jurídicas con romanos) y, en algunos casos, del *ius conubii* (derecho a contraer matrimonio válido con romanos), mientras que los aliados itálicos mantenían sus propios ordenamientos jurídicos con limitaciones en sus relaciones exteriores.

El primer gran desafío surgió con la necesidad de regular las relaciones jurídicas con los no ciudadanos. El *ius civile*, por definición, era aplicable exclusivamente a los ciudadanos romanos. Sin embargo, el creciente volumen de transacciones comerciales con peregrinos (extranjeros libres) exigía un marco jurídico adecuado. La respuesta inicial fue el desarrollo de tratados (*foedera*) que establecían reglas específicas para las relaciones entre Roma y cada comunidad. Sin embargo, esta solución resultó insuficiente ante la complejidad del mundo mediterráneo. La multiplicidad de estatutos jurídicos generaba una complejidad inmanejable, especialmente en los grandes centros comerciales donde confluían personas de diversos orígenes.

La creación del *praetor peregrinus* en el año 242 a.C. representa la respuesta institucional definitiva a este desafío. Este segundo pretor, encargado específicamente de los litigios en los que al menos una parte era peregrina, desarrolló un sistema jurídico nuevo y flexible: el *ius gentium*. Este derecho, basado en principios de equidad natural y buena fe, prescindía del formalismo del *ius civile* y se adaptaba mejor a las necesidades del comercio internacional. El *praetor peregrinus* no estaba vinculado por las rigideces del derecho civil y podía crear remedios procesales adaptados a las necesidades del tráfico internacional.

El desarrollo del *ius gentium* representa uno de los logros más notables del genio jurídico romano. Este derecho no era un sistema normativo preexistente que Roma hubiera descubierto, sino una creación pretoria basada en la observación de las prácticas comerciales comunes a los diversos pueblos del Mediterráneo. El pretor peregrino, enfrentado a litigios entre partes de diferentes tradiciones jurídicas, desarrolló principios y reglas que podían ser aceptados por su racionalidad

intrínseca, independientemente del origen cultural de los litigantes. La buena fe (*bona fides*), el respeto a la palabra dada, la equivalencia de las prestaciones, emergieron como principios fundamentales de este nuevo derecho.

El *ius gentium* no debe entenderse como un derecho internacional en sentido moderno, sino como un sistema jurídico romano aplicable a las relaciones con peregrinos. Su desarrollo fue fundamental para la evolución del derecho romano, pues introdujo conceptos y principios que posteriormente serían incorporados al propio *ius civile*. La *bona fides*, la consensualidad contractual, la flexibilidad procesal, fueron innovaciones del *ius gentium* que revolucionaron el derecho romano. Los contratos consensuales (compraventa, arrendamiento, sociedad, mandato), desconocidos en el formalista derecho civil arcaico, nacieron en el ámbito del *ius gentium* y posteriormente fueron reconocidos también para las relaciones entre ciudadanos.

La influencia del *ius gentium* en la transformación del *ius civile* fue profunda y duradera. Los juristas romanos comenzaron a reflexionar sobre la relación entre ambos sistemas, desarrollando teorías sobre el derecho natural que tendrían profunda influencia en el pensamiento jurídico occidental. La idea de que existían principios jurídicos universales, válidos para todos los seres humanos independientemente de su ciudadanía, representó una revolución conceptual cuyas implicaciones transcendían el ámbito técnico-jurídico. Esta universalización del derecho preparó ideológicamente la posterior extensión de la ciudadanía romana y la creación de un derecho común para todo el imperio.

La conquista de territorios helenizados, particularmente tras las guerras macedónicas y la anexión de Grecia (146 a.C.), introdujo a Roma en contacto con sistemas jurídicos sofisticados y con una tradición filosófica que influiría profundamente en el pensamiento jurídico romano. La recepción de conceptos griegos como la *epieikeia* (equidad) y su transformación en la *aequitas* romana ilustra este proceso de aculturación jurídica. Los juristas romanos, formados en la retórica y filosofía griegas, comenzaron a aplicar métodos de análisis más sofisticados al derecho, desarrollando categorías abstractas y principios generales que trascendían la casuística tradicional.

La influencia griega se manifestó particularmente en el desarrollo de la teoría jurídica. Los juristas romanos, tradicionalmente prácticos y reacios a la especulación abstracta, comenzaron a elaborar definiciones, clasificaciones y sistematizaciones del material jurídico. La distinción entre derecho público y privado, la clasificación de las fuentes del derecho, la teoría de las personas y de las cosas, reflejan la influencia de las categorías filosóficas griegas. Sin embargo, es importante señalar que los romanos no adoptaron mecánicamente los conceptos griegos, sino que los adaptaron y transformaron según su propio genio jurídico, creando síntesis originales que superaban tanto el formalismo romano arcaico como el intelectualismo griego.

La organización provincial planteó nuevos problemas jurídicos de extraordinaria complejidad. Cada provincia requería un estatuto particular (*lex provinciae*) que regulara su organización administrativa y las relaciones entre el poder romano y las comunidades locales. Los gobernadores provinciales, investidos de *imperium*, ejercían jurisdicción según edictos similares a los pretorianos, creando variantes locales del derecho que debían armonizarse con las tradiciones jurídicas preexistentes. Esta

necesidad de armonización generó un pluralismo jurídico controlado, donde el derecho romano coexistía con los derechos locales en un sistema de notable complejidad.

El problema de la vigencia del derecho local en las provincias fue resuelto pragmáticamente por Roma. En principio, las comunidades provinciales conservaban su derecho privado tradicional, mientras que el derecho público quedaba subordinado a la soberanía romana. Sin embargo, la distinción entre derecho público y privado no siempre era clara, y la práctica provincial generó numerosas situaciones híbridas. Los gobernadores debían decidir cuándo aplicar el derecho romano y cuándo respetar las costumbres locales, desarrollando criterios jurisprudenciales que intentaban equilibrar la uniformidad imperial con el respeto a la diversidad cultural.

La administración de justicia en las provincias presentaba desafíos particulares. Los gobernadores, generalmente miembros de la aristocracia senatorial con formación jurídica limitada, debían administrar justicia en territorios culturalmente diversos con ayuda de un pequeño equipo de asesores. La práctica de incluir juristas en el *consilium* del gobernador fue fundamental para mantener cierta coherencia en la aplicación del derecho. Estos juristas asesores, formados en Roma pero confrontados con realidades provinciales diversas, desarrollaron soluciones creativas que enriquecieron el derecho romano con elementos de las tradiciones jurídicas locales.

El impacto económico de la expansión territorial en el desarrollo del derecho fue igualmente significativo. La conquista de territorios ricos, especialmente en el Mediterráneo oriental, generó un flujo de riqueza hacia Roma que transformó la estructura económica y social de la República. El desarrollo de la banca, el comercio a gran escala y las sociedades comerciales complejas requirieron instrumentos jurídicos más sofisticados. El derecho romano respondió a estos desafíos desarrollando nuevas figuras contractuales, perfeccionando el régimen de las garantías crediticias y creando mecanismos para la gestión de patrimonios complejos distribuidos por todo el imperio.

La esclavitud, intensificada por las conquistas, planteó problemas jurídicos específicos. El derecho romano desarrolló un régimen jurídico detallado de la esclavitud que intentaba conciliar la consideración del esclavo como cosa (*res*) con la realidad de su participación en el tráfico jurídico. Las acciones adyecticias, el peculio, la manumisión y sus efectos, conformaron un sistema jurídico complejo que reflejaba las contradicciones de una sociedad que dependía económicamente del trabajo esclavo mientras desarrollaba concepciones cada vez más universalistas del derecho.

4.4. Las leyes comiciales de la República media

El período de la República media (siglos III-II a.C.) presenció una intensa actividad legislativa comicial que complementó y, en ocasiones, corrigió el desarrollo jurisprudencial y pretorio del derecho. Las leyes votadas en los comicios, aunque cuantitativamente menos importantes que otras fuentes del derecho, desempeñaron un papel crucial en áreas específicas del ordenamiento jurídico. Este período se caracteriza por una compleja interacción entre las diferentes fuentes del derecho, donde la ley comicial actuaba frecuentemente como instrumento de política jurídica para abordar problemas que el desarrollo jurisprudencial o pretorio no podía resolver adecuadamente.

La naturaleza de la legislación comicial en este período merece un análisis cuidadoso. A diferencia de la concepción moderna de la ley como fuente primaria del derecho, en Roma la *lex* ocupaba un lugar subsidiario respecto a la interpretación jurisprudencial y la innovación pretoria. Las leyes se promulgaban generalmente para resolver problemas específicos o para introducir reformas puntuales, no para codificar sistemáticamente áreas del derecho. Esta característica explica el carácter fragmentario y casuístico de muchas leyes republicanas, que abordaban problemas concretos sin pretensión de exhaustividad sistemática.

La *lex Aquilia* (circa 286 a.C.) ejemplifica perfectamente la importancia de la legislación comicial en el desarrollo del derecho privado. Esta ley, probablemente un plebiscito promovido por el tribuno Aquilio, reformó integralmente el régimen de responsabilidad por daños, estableciendo principios que perdurarían durante siglos. Su texto, dividido en tres capítulos, regulaba la muerte de esclavos y animales, los daños causados por el *adstipulator* al acreedor principal, y los daños a las cosas. La interpretación extensiva de esta ley por parte de la jurisprudencia creó un sistema general de responsabilidad extracontractual que trascendió ampliamente su texto original.

El primer capítulo de la *lex Aquilia* establecía la responsabilidad por la muerte injusta (*iniuria*) de esclavos ajenos y cuadrúpedos que formaran rebaño (*pecudes quae pecudum numero sunt*). La pena consistía en el pago del mayor valor que el esclavo o animal hubiera tenido en el año anterior al daño. Esta disposición, aparentemente simple, generó complejos problemas interpretativos. Los juristas debatieron sobre el significado de *iniuria* (¿requería culpa o bastaba la ausencia de derecho?), sobre qué animales estaban incluidos en la expresión *pecudes*, y sobre cómo calcular el "mayor valor" cuando el objeto había experimentado fluctuaciones de precio.

El tercer capítulo, el más general, sancionaba al que hubiera causado daño a cosa ajena quemándola, rompiéndola o corrompiéndola (*urere, frangere, rumpere*). La interpretación jurisprudencial extendió progresivamente el alcance de este capítulo. El verbo *rumpere* fue interpretado como *corrumpere* (corromper en sentido amplio), incluyendo así no solo los daños materiales directos sino cualquier deterioro o menoscabo del valor de la cosa. Esta interpretación extensiva permitió aplicar la ley Aquilia a situaciones no previstas por el legislador, como el caso del médico que operaba mal a un esclavo o el del maestro que lo lesionaba durante el castigo.

La legislación matrimonial y suntuaria de este período refleja las preocupaciones sociales de la aristocracia romana ante las transformaciones derivadas de la expansión imperial. Las leyes que limitaban el lujo (*leges sumptuariae*), como la *lex Oppia* (215 a.C.) y la *lex Fannia* (161 a.C.), intentaban preservar las virtudes tradicionales romanas frente a la influencia corruptora de la riqueza oriental. La *lex Oppia*, promulgada durante la crisis de la Segunda Guerra Púnica, prohibía a las mujeres poseer más de media onza de oro, vestir ropas de colores variados y utilizar carruajes en la ciudad. Aunque presentada como medida de austeridad bélica, la ley reflejaba profundas ansiedades sobre el papel de las mujeres en la sociedad y el impacto del lujo en las costumbres tradicionales.

La derogación de la *lex Oppia* en 195 a.C., narrada vívidamente por Livio, constituye uno de los episodios más reveladores de la historia social romana. Las mujeres romanas, en una manifestación sin precedentes, ocuparon el Foro exigiendo la derogación de la ley. El debate entre Catón el

Censor, defensor de la ley, y el tribuno Valerio, promotor de su derogación, revela las tensiones entre tradición e innovación que caracterizaban la sociedad romana de la época. El triunfo de las mujeres marcó un punto de inflexión en la evolución de las costumbres romanas y demostró los límites de la legislación moralizante.

Las *leges sumptuariae* posteriores intentaron regular diversos aspectos del lujo y el consumo conspicuo. La *lex Fannia* (161 a.C.) limitaba los gastos en banquetes, estableciendo el número máximo de invitados y el costo permitido de los alimentos. La *lex Didia* (143 a.C.) extendió la aplicación de las leyes suntuarias a toda Italia y sancionaba no solo a los anfitriones sino también a los invitados. La *lex Licinia* (103 a.C.) intentó una regulación más detallada, especificando los tipos y cantidades de alimentos permitidos en diferentes ocasiones. Sin embargo, la proliferación misma de estas leyes evidencia su ineficacia práctica. La elite romana encontraba constantemente formas de eludir las restricciones, y la aplicación de las sanciones era errática.

El derecho procesal experimentó importantes reformas legislativas durante este período. La *lex Aebutia* (circa 150 a.C.) constituye un hito fundamental en la evolución del procedimiento civil romano. Esta ley autorizó el uso del procedimiento formulario como alternativa a las rígidas *legis actiones*, inaugurando una transformación procesal que culminaría con las leyes Julias de Augusto. La importancia de esta reforma trasciende el ámbito técnico-procesal, pues el procedimiento formulario permitió una mayor flexibilidad en la configuración de las pretensiones jurídicas y facilitó la recepción de las innovaciones pretorianas.

El procedimiento formulario, legitimado por la *lex Aebutia*, representaba una revolución respecto al arcaico sistema de las *legis actiones*. Mientras en estas últimas las partes debían pronunciar palabras solemnes predeterminadas, con el riesgo de perder el litigio por el más mínimo error formal, el procedimiento formulario permitía adaptar la fórmula procesal a las circunstancias específicas del caso. El pretor, en colaboración con las partes, redactaba una fórmula que definía los términos exactos de la controversia y las instrucciones para el juez. Esta flexibilidad permitió la introducción de nuevas causas de pedir, excepciones y modalidades de condena desconocidas en el rígido sistema anterior.

La legislación sobre el procedimiento criminal también experimentó desarrollos significativos. La creación de tribunales permanentes (*quaestiones perpetuae*) para juzgar delitos específicos representó una innovación fundamental en la administración de justicia criminal. La *lex Calpurnia de repetundis* (149 a.C.) estableció el primer tribunal permanente para juzgar los casos de extorsión cometidos por magistrados en las provincias. Este tribunal, compuesto por senadores, introdujo principios procesales que serían desarrollados por legislación posterior: el procedimiento acusatorio, la publicidad del juicio, el derecho de defensa, la valoración de pruebas.

Las sucesivas leyes sobre tribunales criminales perfeccionaron el sistema. La *lex Acilia repetundarum* (123 a.C.), promovida por Cayo Graco, reformó la composición del tribunal transfiriendo su control de los senadores a los caballeros, decisión de profundas implicaciones políticas. La ley también introdujo innovaciones procesales importantes, como la *divinatio* (procedimiento para seleccionar al acusador cuando había varios candidatos) y reguló detalladamente las penas y el procedimiento de

ejecución. La lucha por el control de los tribunales entre senadores y caballeros se convirtió en uno de los ejes del conflicto político tardorrepblicano.

La legislación agraria constituye otro ámbito fundamental de la actividad legislativa comicial. Las leyes agrarias intentaban regular la distribución del *ager publicus*, las tierras conquistadas que teóricamente pertenecían al pueblo romano pero que, en la práctica, eran ocupadas por la aristocracia. La *lex Licinia Sextia de modo agrorum* (367 a.C.) había establecido límites a la ocupación del *ager publicus* (500 yugadas por persona), pero su aplicación había sido sistemáticamente ignorada. Las leyes agrarias del período medio de la República intentaron, con escaso éxito, hacer efectivas estas limitaciones y redistribuir las tierras entre los ciudadanos pobres.

4.5. Crisis de la República y legislación de emergencia

El último siglo de la República (133-31 a.C.) estuvo marcado por una profunda crisis institucional que se reflejó dramáticamente en el ámbito jurídico. Los conflictos entre optimates y populares, las guerras civiles y la emergencia de poderes personales extraordinarios transformaron el panorama legal romano, introduciendo elementos que prefiguraban el sistema imperial. Este período, caracterizado por la violencia política y el colapso de las instituciones tradicionales, paradójicamente produjo importantes innovaciones jurídicas que perdurarían en el derecho romano posterior.

La actividad legislativa de los tribunos de la plebe adquirió un carácter revolucionario con los hermanos Graco. Tiberio Sempronio Graco, tribuno en 133 a.C., propuso una ley agraria que pretendía hacer efectivos los límites de ocupación del *ager publicus* y redistribuir el excedente entre los ciudadanos pobres. La oposición senatorial a esta medida desencadenó una crisis constitucional sin precedentes. El veto interpuesto por el tribuno Marco Octavio fue superado mediante su deposición, acto de dudosa legalidad que sentó un peligroso precedente. La muerte violenta de Tiberio Graco y sus partidarios marcó el inicio de un período de violencia política que caracterizaría el último siglo republicano.

Cayo Graco, tribuno en 123-122 a.C., desarrolló un programa legislativo más amplio y sofisticado que el de su hermano. Sus leyes abarcaban múltiples aspectos: la *lex frumentaria* garantizaba el suministro de grano a precio subsidiado a los ciudadanos romanos; la *lex iudiciaria* transfería el control de los tribunales de repetundis de los senadores a los caballeros; la *lex de provinciis consularibus* limitaba la discrecionalidad del Senado en la asignación de provincias. Este programa integral representaba un intento de reforma estructural del sistema republicano, creando nuevos equilibrios de poder entre las diferentes clases sociales.

La innovación más significativa de Cayo Graco fue su comprensión del tribunado como instrumento de gobierno alternativo al Senado. Mediante la presentación directa de propuestas legislativas al pueblo, sin consulta previa al Senado, Cayo creó un precedente de gobierno populista que sería explotado por políticos posteriores. Su uso de la legislación como instrumento de política social (distribución de grano, colonización, obras públicas) prefiguraba las políticas imperiales posteriores. La muerte violenta de Cayo Graco en 121 a.C., como la de su hermano, confirmó la incapacidad del sistema republicano para procesar pacíficamente los conflictos sociales.

El desarrollo del concepto de *senatus consultum ultimum* ilustra dramáticamente la tensión entre legalidad y necesidad política. Este decreto senatorial, que autorizaba a los magistrados a tomar medidas extraordinarias para defender la República (*videant consules ne quid res publica detrimenti capiat*), carecía de base legal clara pero se convirtió en un instrumento recurrente durante las crisis. Su primer uso contra Cayo Graco estableció el precedente de suspender las garantías legales en nombre de la salvación del Estado. La ambigüedad jurídica del *senatus consultum ultimum* - ¿creaba nuevos poderes o simplemente declaraba una situación de emergencia? - generó intensos debates que nunca fueron completamente resueltos.

La legislación de Saturnino y Glaucia (103-100 a.C.) representa otro episodio de uso revolucionario del tribunado. Sus leyes agrarias, frumentarias y judiciales retomaban el programa gracano con métodos aún más violentos. La *lex Appuleia de maiestate*, que creaba un tribunal permanente para juzgar los delitos contra la majestad del pueblo romano, introdujo un concepto jurídico - la *maiestas populi Romani* - que tendría profundas implicaciones en el derecho penal posterior. La cláusula de juramento incluida en sus leyes, que obligaba a los magistrados a jurar su cumplimiento bajo pena de exilio, representaba una innovación constitucional de dudosa legalidad.

La Guerra Social (91-88 a.C.) y sus consecuencias legislativas transformaron radicalmente la estructura cívica de Italia. Las leyes que concedieron la ciudadanía a los aliados itálicos (*lex Julia* de 90 a.C., *lex Plautia Papiria* de 89 a.C.) representaron la mayor expansión de la ciudadanía romana hasta ese momento. Esta extensión masiva de la ciudadanía planteó enormes desafíos administrativos y jurídicos: ¿cómo integrar a los nuevos ciudadanos en las estructuras políticas existentes? ¿Cómo armonizar sus derechos locales con el derecho romano? Las soluciones adoptadas - la creación de nuevas tribus, la inscripción gradual en los registros censales - revelaron tanto la flexibilidad como las limitaciones del sistema jurídico republicano.

La dictadura de Sila (82-79 a.C.) representó un momento crucial en la historia jurídica romana. Su extenso programa legislativo, implementado mediante leyes Cornelias, reformó aspectos fundamentales del ordenamiento jurídico. La reorganización de los tribunales permanentes (*quaestiones perpetuae*) amplió su número y precisó sus competencias: tribunales para el homicidio (*de sicariis*), la falsedad (*de falsis*), el peculado (*de peculatu*), la extorsión (*de repetundis*), entre otros. Cada tribunal recibió una ley detallada que definía los delitos, regulaba el procedimiento y establecía las penas. Este sistema de tribunales especializados perduró durante todo el Principado.

Las reformas constitucionales de Sila intentaron restaurar el predominio senatorial limitando los poderes de las magistraturas populares. La *lex Cornelia de tribunicia potestate* privó a los tribunos del derecho de proponer leyes sin autorización previa del Senado y les prohibió acceder a magistraturas superiores, intentando así neutralizar el tribunado como instrumento de agitación política. La regulación del *cursus honorum* estableció edades mínimas y intervalos obligatorios entre magistraturas, buscando prevenir las carreras meteóricas que habían caracterizado el período anterior. Sin embargo, estas reformas, impuestas por la fuerza, carecían de legitimidad social y fueron progresivamente abandonadas tras la abdicación de Sila.

Las proscripciones silanas introdujeron una innovación siniestra en el derecho romano. Las listas de proscritos, ciudadanos declarados enemigos públicos y privados de toda protección legal, representaban una perversión del orden jurídico. Los proscritos podían ser asesinados impunemente, sus bienes eran confiscados, sus hijos privados de derechos políticos. Esta instrumentalización del derecho como arma de guerra civil sentó precedentes que serían seguidos en las proscripciones del segundo triunvirato. La compraventa de bienes de proscritos creó fortunas y resentimientos que perdurarían durante generaciones.

La legislación del primer triunvirato (60-53 a.C.) ilustra la progresiva subordinación del derecho a la política. Las leyes promovidas por César durante su consulado en 59 a.C. fueron aprobadas mediante procedimientos de dudosa legalidad, ignorando el veto tribunicio y la oposición de su colega Bíbulo. La *lex Julia de agro Campano*, que distribuía las fértiles tierras de Campania entre veteranos, y la *lex Julia de publicanis*, que reducía las obligaciones de los publicanos en Asia, respondían a compromisos políticos del triunvirato más que a necesidades públicas. La subordinación de la legalidad a la conveniencia política erosionó fatalmente la legitimidad del sistema republicano.

El consulado de Pompeyo y Craso en 55 a.C. profundizó esta tendencia. La *lex Trebonia*, que asignaba provincias quinquenales a los cónsules, y la *lex Licinia Pompeia*, que prorrogaba el mando de César en las Galias, utilizaban la forma legal para consolidar poderes personales incompatibles con el sistema republicano. La violencia que acompañó la aprobación de estas leyes - los tribunos opositores fueron físicamente expulsados del Foro - evidenciaba el colapso del orden constitucional.

La dictadura cesariana (49-44 a.C.) representó un nuevo estadio en la transformación del derecho romano. César, investido primero con poderes extraordinarios y luego nombrado dictador perpetuo, emprendió un vasto programa de reformas que mezclaba medidas técnicas necesarias con innovaciones revolucionarias. La reforma del calendario, la reorganización de los tribunales, la codificación parcial del edicto pretorio, respondían a necesidades administrativas reales. Sin embargo, otras medidas - la ampliación del Senado, la creación masiva de nuevos ciudadanos, la fundación de colonias - buscaban crear nuevas bases de poder personal.

La *lex Julia de vi* ilustra las ambigüedades de la legislación cesariana. Esta ley, que sancionaba los actos de violencia política, podía interpretarse como un intento de restaurar el orden público o como un instrumento para perseguir a los opositores políticos. La práctica posterior demostró que ambas interpretaciones eran posibles, dependiendo de las circunstancias políticas. Esta ambivalencia caracterizaba gran parte de la legislación tardorrepública, donde las formas jurídicas encubrían realidades políticas cada vez más alejadas del ideal republicano.

El segundo triunvirato (43-31 a.C.) llevó al extremo la instrumentalización política del derecho. La *lex Titia*, que creó legalmente el triunvirato con poderes constituyentes, representaba una paradoja jurídica: una ley que autorizaba a sus beneficiarios a legislar sin límites legales. Las proscripciones del segundo triunvirato superaron en extensión y crueldad a las de Sila, demostrando cómo el precedente de la violencia legalizada tendía a reproducirse de forma ampliada. La confiscación masiva de propiedades para pagar a los veteranos destruyó la seguridad jurídica de la propiedad, fundamento del orden social romano.

La legislación de emergencia del período final de la República revela la inadecuación de las estructuras jurídicas tradicionales para gestionar un imperio mundial. Los poderes extraordinarios (*imperia extraordinaria*) concedidos sucesivamente a Pompeyo contra los piratas (67 a.C.) y contra Mitrídates (66 a.C.) prefiguraban la concentración de poder que caracterizaría al Principado. Estos mandos, que combinaban autoridad militar ilimitada con recursos financieros extraordinarios, creaban poderes personales que eclipsaban las magistraturas tradicionales. El derecho, concebido originalmente para una ciudad-estado, se mostraba incapaz de regular eficazmente las nuevas realidades políticas y sociales del imperio mediterráneo.

Este período de crisis fue, paradójicamente, de gran creatividad jurídica. La necesidad de adaptar las viejas formas a las nuevas realidades estimuló innovaciones que enriquecerían permanentemente el derecho romano. La extensión del procedimiento formulario, el desarrollo del derecho penal a través de las *quaestiones*, la elaboración de conceptos como la *maiestas* o el *crimen vis*, representaron avances técnicos significativos. La tensión entre tradición e innovación, entre forma y sustancia, entre autoridad y libertad, que caracterizó la crisis republicana, generó soluciones jurídicas cuya influencia perduraría mucho más allá del contexto político que las originó. El colapso de la República demostró que el derecho, por sí solo, no podía garantizar el orden político, pero también evidenció la notable capacidad del genio jurídico romano para adaptarse y sobrevivir a las más profundas crisis institucionales.

CAPÍTULO 5. JURISPRUDENCIA Y CIENCIA DEL DERECHO EN ROMA CLÁSICA

5.1. El principado de Augusto y la edad de oro jurisprudencial

La instauración del Principado por Augusto tras la victoria de Actium (31 a.C.) inauguró una nueva era en la historia del derecho romano que coincidió con el florecimiento más espléndido de la jurisprudencia. Esta aparente paradoja - que el apogeo de la ciencia jurídica romana se produjera precisamente cuando las libertades republicanas habían sido sustituidas por un régimen autocrático - merece un análisis cuidadoso que trascienda las simplificaciones ideológicas. El genio político de Augusto consistió precisamente en crear un marco institucional que, preservando las formas republicanas, proporcionara la estabilidad necesaria para el desarrollo de una ciencia jurídica refinada y técnicamente sofisticada.

La restauración augustea de la República en el año 27 a.C. fue, como es bien sabido, una ficción constitucional magistralmente elaborada. Octaviano, ahora investido con el título de Augustus, devolvió formalmente los poderes extraordinarios al Senado y al pueblo romano, pero recibió a cambio una serie de competencias que, en su conjunto, le conferían un poder superior al de cualquier magistrado republicano. El *imperium proconsulare maius* le otorgaba autoridad suprema sobre todas las provincias con guarniciones militares; la *tribunica potestas* vitalicia le confería inviolabilidad personal y capacidad de veto sobre cualquier acto de gobierno; diversos privilegios adicionales - el derecho de convocar el Senado, de proponer candidatos a las magistraturas, de emitir edictos con fuerza de ley - completaban un edificio de poder personal sin precedentes pero formalmente compatible con las instituciones republicanas.

Esta ambigüedad constitucional del Principado tuvo consecuencias profundas para el desarrollo del derecho. Por una parte, la conservación de las formas republicanas permitió la supervivencia de las instituciones jurídicas tradicionales: magistraturas, Senado, comicios, tribunales. Los pretores continuaron publicando edictos, el Senado siguió emitiendo senadoconsultos, los comicios no dejaron de votar leyes, aunque cada vez con menor frecuencia. Esta continuidad formal proporcionó un marco de legitimidad y estabilidad que favoreció el trabajo técnico de los juristas. Por otra parte, la concentración real del poder en manos del príncipe creó nuevas fuentes de derecho - constituciones imperiales, mandatos, rescriptos - que coexistían con las tradicionales en un equilibrio complejo y cambiante.

La política jurídica de Augusto se caracterizó por una calculada moderación que contrastaba con los excesos del período tardorrepblicano. A diferencia de Sila o César, que habían utilizado la legislación como instrumento de transformación radical, Augusto prefirió trabajar dentro del sistema existente, introduciendo modificaciones graduales que no alteraran bruscamente el equilibrio social. Sus leyes matrimoniales (*lex Julia de maritandis ordinibus*, *lex Julia de adulteriis coercendis*, *lex Papia Poppaea*) ilustran este enfoque: presentadas como restauración de las costumbres ancestrales, introducían en realidad innovaciones significativas en el derecho de familia, pero lo hacían respetando las formas tradicionales y sin violentar excesivamente las concepciones establecidas.

El instrumento más significativo de la política jurídica augustea fue la concesión del *ius respondendi ex auctoritate principis* a determinados juristas. Esta innovación, cuya naturaleza exacta ha sido objeto de intensos debates doctrinales desde la Antigüedad, confirió a ciertos juristas la facultad de emitir respuesta con el respaldo de la autoridad imperial. La oscuridad de las fuentes sobre este punto ha generado interpretaciones divergentes. Pomponio, en su *Enchiridion*, afirma lacónicamente que "el divino Augusto, para aumentar la autoridad del derecho, estableció que respondieran con su autorización". Gayo añade que las respuestas de estos juristas autorizados tenían fuerza de ley, pero su testimonio ha sido cuestionado por presentar contradicciones internas.

La interpretación tradicional, dominante hasta el siglo XX, sostenía que el *ius respondendi* creaba una categoría de juristas oficiales cuyas opiniones vinculaban a los jueces. Esta teoría, atractiva por su simplicidad, chocaba con evidencias que mostraban a juristas no autorizados continuando su actividad consultiva sin restricciones. Interpretaciones más recientes y matizadas sugieren que la autorización imperial no creaba un monopolio ni confería fuerza vinculante automática a los respuesta, sino que reforzaba la autoridad de facto de juristas ya prestigiosos, garantizando que sus opiniones serían especialmente consideradas en caso de controversia.

La práctica del *ius respondendi* revela aspectos fundamentales de la relación entre poder imperial y jurisprudencia en el Principado temprano. Los juristas autorizados no eran funcionarios imperiales ni recibían salario público. Mantenían su independencia profesional y podían disentir entre sí o incluso del propio emperador en cuestiones técnicas. El príncipe no dictaba doctrina jurídica a través de ellos sino que reconocía y potenciaba su autoridad técnica. Esta sutil distinción entre autorización y subordinación fue crucial para preservar la autonomía intelectual de la jurisprudencia, condición necesaria para su florecimiento.

La organización del *consilium principis* representó otra innovación fundamental para el desarrollo de la jurisprudencia. Augusto institucionalizó la práctica republicana de consultar a juristas expertos, creando un consejo permanente que lo asesoraba en cuestiones jurídicas. Este consilium, cuya composición e importancia variarían según los emperadores, incluía regularmente a los más prestigiosos juristas de cada época. Las sesiones del consilium no eran meras formalidades sino genuinas deliberaciones donde se debatían cuestiones jurídicas complejas. Los juristas miembros del consilium influían en la formación de la política legislativa imperial y en la resolución de casos particulares que llegaban al emperador en apelación o consulta.

El funcionamiento del consilium ilustra la integración de la élite jurisprudencial en el nuevo orden político sin pérdida de su identidad profesional. Los juristas no eran cortesanos aduladores sino expertos cuya opinión técnica era genuinamente valorada. Las actas del consilium que ocasionalmente nos transmiten las fuentes revelan debates vivaces donde diferentes opiniones se confrontaban libremente. Esta institucionalización del asesoramiento jurídico al poder supremo garantizó que las decisiones imperiales en materia jurídica mantuvieran generalmente alta calidad técnica, evitando la arbitrariedad que podría haber resultado de un poder absoluto no atemperado por el consejo experto.

El impacto del Principado en el desarrollo de las fuentes del derecho fue profundo y duradero. Aunque formalmente se mantuvieron las fuentes republicanas - leyes comiciales, senadoconsultos, edictos magistratuales -, su importancia relativa se transformó radicalmente. Las asambleas populares, vaciadas de contenido político real, dejaron progresivamente de legislar. La última ley comicial segura data del reinado de Nerva (96-98 d.C.), aunque es probable que la actividad legislativa comicial hubiera cesado de facto mucho antes. Esta decadencia no fue resultado de una prohibición formal sino de la pérdida de relevancia política de los comicios en el nuevo orden constitucional.

Los senadoconsultos, en cambio, adquirieron nueva importancia como vehículo de la voluntad imperial. El procedimiento se ritualizó: el príncipe proponía medidas al Senado mediante una *oratio* que era invariablemente aprobada, a menudo por aclamación unánime. Aunque formalmente el Senado legislaba, en realidad ratificaba propuestas imperiales. Sin embargo, esta ficción no carecía de importancia práctica. El Senado, compuesto por la élite administrativa del Imperio, constituía un foro donde las propuestas imperiales podían ser discutidas y refinadas técnicamente. Los grandes senadoconsultos del período clásico - el SC Veleiano, el SC Macedoniano, el SC Tertuliano - muestran elaboración jurídica sofisticada que sugiere genuina participación senatorial en su redacción.

La transformación del edicto pretorio ilustra perfectamente la nueva dinámica jurídica del Principado. Los pretores continuaron publicando edictos anuales, pero la innovación pretoria se detuvo gradualmente. El edicto se fosilizó en un texto tradicional (*edictum tralatitium*) que se transmitía sin modificaciones sustanciales de un pretor a otro. Esta estabilización respondía a la lógica del nuevo sistema: en un régimen donde el príncipe monopolizaba la iniciativa política, no había espacio para la innovación autónoma de los magistrados republicanos. La codificación del edicto por Salvio Juliano bajo Adriano no hizo sino sancionar oficialmente una realidad ya consolidada.

Las constituciones imperiales emergieron como nueva fuente de derecho destinada a predominar en los siglos posteriores. Inicialmente, los emperadores legislaban con cautela, prefiriendo actuar a través de las instituciones tradicionales. Augusto y sus sucesores inmediatos emitieron relativamente pocas constituciones generales, limitándose principalmente a rescriptos (respuestas a consultas) y decretos (sentencias en casos particulares). Esta moderación inicial permitió una integración gradual de la legislación imperial en el sistema jurídico sin traumas ni rupturas bruscas.

Paradójicamente, esta restricción de las fuentes tradicionales del derecho coincidió con el florecimiento más extraordinario de la jurisprudencia. Los juristas del Principado, liberados de las urgencias políticas y respaldados por la paz imperial, pudieron dedicarse a la elaboración sistemática y al refinamiento técnico del derecho. La estabilidad política del Alto Imperio, la prosperidad económica, el desarrollo del comercio y la complejidad administrativa de un estado mundial, crearon las condiciones ideales para el desarrollo de una ciencia jurídica madura. Los juristas ya no necesitaban crear soluciones de emergencia para crisis políticas, sino que podían dedicarse a la construcción paciente de un sistema jurídico coherente y técnicamente perfecto.

El mecenazgo imperial favoreció decisivamente el desarrollo de la literatura jurídica. Aunque los juristas no eran funcionarios asalariados, muchos recibían beneficios indirectos del favor imperial: cargos honoríficos, privilegios fiscales, acceso a archivos oficiales. Más importante aún, el ambiente de estabilidad y el prestigio social de la profesión jurídica atrajeron a las mejores mentes de cada generación. La carrera jurídica ofrecía perspectivas de ascenso social y proximidad al poder que la hacían atractiva para jóvenes ambiciosos y talentosos de todo el Imperio.

La edad augustea presenció el surgimiento de las dos grandes escuelas jurídicas que dominarían el período clásico: Sabinianos y Proculianos. Aunque las diferencias doctrinales entre ambas escuelas han sido probablemente exageradas por la tradición, su existencia misma revela la vitalidad del debate jurídico en este período. La formación de escuelas implicaba no solo divergencias doctrinales sino también diferentes tradiciones pedagógicas, redes de patronazgo y estilos intelectuales que enriquecían el panorama jurisprudencial.

Marco Antistio Labeón, figura señera de la jurisprudencia augustea y fundador espiritual de la escuela proculiana, encarnaba el espíritu de independencia intelectual que caracterizó a los mejores juristas del período. Según Tácito, Labeón mantuvo una actitud de distancia crítica hacia el régimen augusteo, rechazando el consulado sufacto que el emperador le ofreció. Esta independencia política se traducía en audacia intelectual: Labeón fue un innovador que no temía cuestionar doctrinas establecidas y proponer soluciones originales. Su vasta producción - más de 400 libros según las fuentes - abarcaba todos los campos del derecho con un espíritu sistemático y creativo que influiría profundamente en generaciones posteriores.

La obra de Labeón revela las características del mejor pensamiento jurídico del período augusteo. Sus *Posteriores*, comentarios críticos a juristas anteriores, muestran un espíritu analítico agudo capaz de identificar contradicciones y proponer síntesis superadoras. Sus monografías sobre temas específicos - los *Pithana*, colección de opiniones probables, o el tratado *De iure pontificio* - combinaban erudición histórica con innovación doctrinal. Labeón no era un revolucionario que pretendiera derribar el sistema jurídico tradicional, sino un reformador que buscaba perfeccionarlo mediante el análisis crítico y la sistematización racional.

Cayo Ateyo Capítón, contemporáneo y rival de Labeón, considerado fundador de la escuela sabiniana, ha sufrido en la tradición historiográfica por la comparación con su brillante colega. Caracterizado por las fuentes como conservador y adulador del régimen, Capítón aparece como figura menos atractiva que el independiente Labeón. Sin embargo, esta caracterización probablemente simplifica una realidad más compleja. El conservadurismo jurídico de Capítón no era necesariamente servilismo político sino quizás expresión de una concepción diferente del derecho y su desarrollo. Mientras Labeón privilegiaba la innovación sistemática, Capítón defendía la continuidad de la tradición y la adaptación gradual.

Las diferencias metodológicas entre Labeón y Capítón prefiguraron las que caracterizarían a sus respectivas escuelas. Los Proculianos, herederos espirituales de Labeón, tendían hacia la abstracción conceptual, la sistematización rigurosa y la apertura a influencias filosóficas. Los Sabinianos, siguiendo la tradición de Capítón, preferían el análisis casuístico, las soluciones

tradicionales y un approach más pragmático. Estas diferencias, sin embargo, no deben exagerarse: ambas escuelas compartían los presupuestos fundamentales del método jurídico romano y sus divergencias en casos concretos eran relativamente menores.

El ambiente intelectual de la Roma augustea favoreció el florecimiento jurisprudencial. El círculo de Mecenas y otros centros culturales reunían a poetas, historiadores, filósofos y juristas en un ambiente de intercambio intelectual fecundo. La influencia de la filosofía estoica, con su énfasis en la razón natural y la justicia universal, proporcionó a los juristas un marco conceptual más amplio para sus reflexiones técnicas. La retórica, disciplina fundamental en la educación de las élites, dotó a los juristas de instrumentos de análisis y exposición que elevaron el nivel técnico del discurso jurídico.

5.2. Los grandes juristas del período clásico alto

El período que se extiende desde el reinado de Adriano hasta el de los Severos (117-235 d.C.) representa la culminación de la jurisprudencia romana clásica. Durante estos años, una pléyade de juristas excepcionales llevó la ciencia del derecho a cotas de perfección técnica y elegancia conceptual nunca superadas. Este florecimiento no fue casual, sino que respondió a condiciones históricas específicas: la estabilidad política del Imperio en su apogeo, el desarrollo económico sin precedentes, la complejidad administrativa de un estado mundial, la madurez cultural de una civilización que había asimilado lo mejor de las tradiciones griega y oriental, y, no menos importante, el patrocinio imperial de la actividad jurisprudencial que alcanzó su cénit bajo los Antoninos y Severos.

Salvio Juliano emerge como la figura dominante de la jurisprudencia adrianea, período que marca la transición hacia la plena madurez clásica. Nacido en Hadrumentum, en la provincia de África, hacia el año 100 d.C., Juliano ejemplifica la creciente importancia de las élites provinciales en la vida cultural del Imperio. Su carrera, brillantemente documentada en una inscripción de su ciudad natal, muestra el *cursus honorum* típico de un jurista exitoso: cuestor del emperador, tribuno de la plebe, pretor, prefecto del erario de Saturno, cónsul, pontífice, gobernador de Germania Inferior, procónsul de África. Esta combinación de excelencia jurídica y servicio administrativo caracterizaría a los grandes juristas del período.

La obra más trascendental de Juliano fue la codificación del edicto pretorio por encargo del emperador Adriano, trabajo completado hacia el año 130 d.C. Esta empresa, que cerró definitivamente la era de la innovación pretoria, no debe verse como mera compilación mecánica. Juliano reorganizó sistemáticamente el material edictal acumulado durante siglos, eliminó contradicciones, colmó lagunas, clarificó formulaciones ambiguas y produjo un texto coherente y técnicamente depurado. El edicto juliano, sancionado por senadoconsulto, se convirtió en texto inmutable que los magistrados debían publicar sin alteraciones. Esta fijación del derecho pretorio, aunque limitaba la flexibilidad del sistema, proporcionó seguridad jurídica y facilitó el estudio sistemático del derecho.

Pero la importancia de Juliano trasciende ampliamente su labor codificadora. Sus *Digesta* en 90 libros representaban la summa del saber jurídico de su época, obra monumental que los compiladores

justinianeos excerptaron extensivamente (457 fragmentos en el Digesto). El método juliano se caracterizaba por la combinación de rigor técnico y elegancia expositiva, por la capacidad de extraer principios generales de la casuística sin perder contacto con las realidades prácticas, por la armonización de soluciones aparentemente contradictorias mediante distinciones sutiles pero no artificiosas. Juliano no era un teórico abstracto sino un jurista práctico que buscaba soluciones justas y viables.

El estilo juliano, sobrio pero no árido, preciso pero no pedante, estableció un modelo que influiría en toda la jurisprudencia posterior. Sus formulaciones, a menudo lapidarias, condensaban en pocas palabras soluciones a problemas complejos. "El derecho civil no puede quitar los derechos de sangre" (*iura sanguinis nullo iure civili dirimi possunt*), sentenciaba a propósito de los vínculos de parentesco natural. "No puede haber obligación sin que intervenga alguna causa" (*non potest obligatio contrahi nisi aliqua causa praecesserit*), establecía como principio general. Estas máximas, extraídas de contextos específicos, adquirieron valor de principios generales por su poder explicativo y su elegancia formal.

Sexto Pomponio, contemporáneo de Juliano, representa otro tipo de jurista clásico. Menos innovador que Juliano pero dotado de extraordinaria erudición, Pomponio se dedicó principalmente a la sistematización y transmisión del saber jurídico acumulado. Su longevidad - vivió hasta el reinado de Marco Aurelio - le permitió ser puente entre generaciones y transmitir a los juristas severianos la tradición de la época antonina. Sus obras, aunque menos brillantes que las de Juliano, ejercieron enorme influencia por su claridad expositiva y exhaustividad.

El *Enchiridion* de Pomponio, manual de historia del derecho romano del que conservamos extensos fragmentos en el Digesto, constituye nuestra fuente principal para el conocimiento de la jurisprudencia republicana y del Principado temprano. Esta obra no era mera crónica erudita sino reflexión sobre el desarrollo histórico del derecho como proceso orgánico. Pomponio trazaba la evolución desde las XII Tablas hasta su época, mostrando cómo cada generación de juristas había construido sobre los fundamentos establecidos por sus predecesores. Esta conciencia histórica, rara en el mundo antiguo, revela la madurez de la ciencia jurídica clásica.

Los extensísimos comentarios de Pomponio a Sabino y al edicto - 150 libros *ad Sabinum*, más de 80 *ad edictum* - aunque menos originales que los de Juliano, ejercieron enorme influencia por su sistematicidad y claridad. Pomponio tenía el don de la exposición clara, la capacidad de presentar cuestiones complejas de forma accesible sin sacrificar el rigor técnico. Sus obras sirvieron como manuales de referencia para generaciones de estudiantes y prácticos del derecho. La ausencia de cargos públicos importantes en su carrera sugiere que Pomponio se dedicó principalmente a la enseñanza y la escritura, representando el tipo del jurista académico.

El reinado de Antonino Pío (138-161 d.C.) marca la consolidación de las tendencias iniciadas bajo Adriano. La cancillería imperial, organizada eficientemente, producía rescriptos de alta calidad técnica que desarrollaban y precisaban el derecho en múltiples áreas. Estos rescriptos, redactados por juristas expertos que formaban parte del consilium imperial o de los officia palatinos, no solo resolvían casos concretos sino que establecían principios generales mediante formulaciones

cuidadosamente calibradas. La colección de rescriptos antoninos que podemos reconstruir a través del Digesto y los Códigos revela un trabajo jurisprudencial de primer orden.

La época de Marco Aurelio (161-180 d.C.) presenció el surgimiento de nuevas luminarias jurisprudenciales, entre las que destaca la enigmática figura de Gayo. Este jurista, del que ni siquiera conocemos el nombre completo - Gayo es solo el praenomen -, revolucionó la enseñanza del derecho con sus *Institutiones*. El descubrimiento del manuscrito de Verona en 1816 por Niebuhr reveló al mundo moderno esta obra fundamental, única del período clásico conservada casi íntegramente en tradición directa. Las Instituciones gayanas, datadas hacia el 161 d.C., revelan un espíritu sistemático y didáctico excepcional que contrasta con el casuismo dominante en la literatura jurídica clásica.

La importancia de Gayo trasciende su valor como fuente de conocimiento del derecho clásico. Su método representaba una innovación significativa en la presentación del material jurídico. La división tripartita del derecho en personas, cosas y acciones proporcionó un esquema organizativo claro y lógico que superaba la dispersión temática de los comentarios edictales o sabinianos. Cada sección se desarrollaba sistemáticamente, partiendo de conceptos fundamentales hacia aplicaciones específicas, con definiciones claras y ejemplos ilustrativos. Este método didáctico, que privilegiaba la claridad expositiva sobre la exhaustividad casuística, influyó decisivamente en la tradición posterior.

El misterio que rodea a Gayo - su ausencia de las citas de juristas posteriores, la falta de información sobre su carrera, incluso las dudas sobre su origen romano o provincial - ha generado múltiples teorías. La hipótesis más plausible lo sitúa como profesor en alguna escuela de derecho provincial, quizás en Beirut o en otra ciudad oriental. Esto explicaría tanto su enfoque didáctico como su relativo aislamiento de los círculos jurisprudenciales de la capital. Sin embargo, su conocimiento del derecho era profundo y actualizado, lo que sugiere acceso a las obras de los grandes juristas y a la práctica judicial contemporánea.

Emilio Papiniano representa la culminación y síntesis de toda la tradición jurisprudencial clásica. Nacido hacia el 150 d.C., probablemente en Siria, Papiniano ejemplifica aún más que Juliano el carácter cosmopolita de la élite jurídica imperial. Su carrera culminó con la prefectura del pretorio bajo Septimio Severo (203-211 d.C.), el cargo más alto al que podía aspirar un miembro del orden ecuestre. Esta posición le confirió no solo poder administrativo sino también jurisdicción suprema en nombre del emperador, convirtiendo sus decisiones en precedentes de máxima autoridad.

Las obras principales de Papiniano - 37 libros de *Quaestiones* y 19 de *Responsa* - fueron consideradas por contemporáneos y posteridad como la expresión más perfecta del genio jurídico romano. Su estilo, único e inimitable, se caracterizaba por una densidad conceptual extrema que rozaba a veces lo críptico. Cada palabra estaba cuidadosamente pesada, cada formulación destilaba reflexión profunda. Esta concisión no era manierismo estilístico sino expresión de un pensamiento que había alcanzado tal grado de madurez que podía prescindir de todo elemento superfluo.

El método papiniano combinaba el más riguroso análisis técnico con una aguda sensibilidad para las exigencias de la equidad. Sus soluciones, aunque técnicamente impecables, nunca perdían de vista

la justicia sustantiva del caso. Esta combinación de perfección formal y justicia material explica la veneración que las generaciones posteriores profesaron a Papiniano. Cuando la Ley de Citas del 426 lo proclamó príncipe de los juristas, no hacía sino sancionar oficialmente un reconocimiento que la tradición había establecido desde hacía siglos.

La muerte de Papiniano en el 212 d.C., ejecutado por Caracalla según la tradición por negarse a justificar jurídicamente el asesinato de Geta, adquirió valor simbólico como martirio de la integridad jurídica frente a la tiranía. Sea o no históricamente exacta esta versión de los hechos, su pervivencia en la memoria colectiva revela la importancia atribuida a la independencia ética del jurista. Papiniano encarnaba no solo la excelencia técnica sino también la dimensión moral de la profesión jurídica, la obligación del jurista de subordinar su saber al servicio de la justicia.

Domicio Ulpiano y Julio Paulo, discípulos y continuadores de Papiniano, representan la última gran generación de juristas clásicos antes de la crisis del siglo III. Ambos desarrollaron una actividad literaria prodigiosa que intentaba recopilar y sistematizar todo el saber jurídico acumulado, como si presintieran el ocaso inminente de la gran tradición jurisprudencial. Sus obras, más accesibles que las de Papiniano, sirvieron de puente entre la jurisprudencia clásica y las compilaciones postclásicas.

Ulpiano, originario de Tiro en Fenicia, desarrolló su carrera bajo los Severos, alcanzando la prefectura del pretorio bajo Alejandro Severo antes de ser asesinado por los pretorianos en el 228 d.C. Su producción literaria fue verdaderamente enciclopédica: 81 libros de comentarios al edicto, 51 libros ad Sabinum, numerosas monografías sobre temas específicos, obras menores de carácter didáctico. El estilo ulpiano, claro y sistemático aunque menos elegante que el juliano o el papiniano, lo convirtió en el autor más citado por los compiladores justinianos, que extrajeron de sus obras más de un tercio del contenido del Digesto.

La importancia de Ulpiano no reside solo en su voluminosa producción sino en su método expositivo. Ulpiano tenía el don de la síntesis clara, la capacidad de presentar en forma accesible doctrinas complejas sin simplificarlas excesivamente. Sus definiciones - del derecho público y privado, de la justicia, de los preceptos fundamentales del derecho - aunque criticables desde una perspectiva filosófica rigurosa, proporcionaron formulaciones operativas que orientaron el pensamiento jurídico durante siglos. El famoso principio "lo que place al príncipe tiene fuerza de ley" (*quod principi placuit legis habet vigorem*), aunque descriptivo de una realidad constitucional más que prescriptivo de un ideal político, ha sido malinterpretado como expresión de absolutismo jurídico.

Paulo, colega y rival de Ulpiano, fue el más prolífico de todos los juristas romanos con una producción que las fuentes cifran en más de 300 libros. Esta fecundidad asombrosa abarcaba todos los géneros de la literatura jurídica: comentarios extensos (78 libros ad edictum, 16 ad Sabinum), monografías especializadas, obras didácticas, colecciones de sentencias. La versatilidad de Paulo se manifestaba en su capacidad de escribir tanto para especialistas como para principiantes, de abordar tanto cuestiones de alta teoría como problemas prácticos cotidianos.

El contraste entre Ulpiano y Paulo, reflejado en sus frecuentes divergencias doctrinales, enriquecía el panorama jurisprudencial. Donde Ulpiano tendía a soluciones inspiradas en la equidad y la utilidad

social, Paulo privilegiaba el rigor lógico y la coherencia sistemática. Estas diferencias, magnificadas por la tradición posterior, no deben ocultar el sustrato común de método y principios que ambos compartían. Sus debates, preservados fragmentariamente en el Digesto, revelan el alto nivel técnico alcanzado por la discusión jurídica en las postrimerías del período clásico.

Modestino, discípulo de Ulpiano, cierra la nómina de los grandes juristas clásicos. Aunque menos original que sus predecesores, Modestino desempeñó un papel importante como transmisor y vulgarizador de la tradición clásica. Sus obras en griego, destinadas a las provincias orientales, revelan la progresiva orientalización del Imperio que caracterizaría los siglos posteriores. La inclusión de Modestino entre los cinco juristas de autoridad en la Ley de Citas reconocía menos su originalidad que su papel como último representante de una tradición que se extinguía.

5.3. Géneros de la literatura jurídica clásica

La producción literaria de los juristas clásicos se articuló en una variedad de géneros que respondían a diferentes necesidades prácticas y pedagógicas. Esta diversidad formal no era casual sino que reflejaba la complejidad del sistema jurídico romano y la sofisticación de su cultura jurídica. Cada género tenía sus convenciones propias, su público específico y su función dentro del sistema de transmisión y desarrollo del conocimiento jurídico. El estudio de estos géneros revela no solo aspectos técnicos de la literatura jurídica sino también la estructura social e intelectual del mundo jurídico romano.

Los comentarios al edicto del pretor (*libri ad edictum*) constituían el género más prestigioso y técnicamente exigente de la literatura jurídica clásica. Estas obras monumentales - el comentario de Ulpiano alcanzaba los 81 libros, el de Paulo 78 - analizaban sistemáticamente cada cláusula del edicto perpetuo codificado por Juliano. Pero estos comentarios eran mucho más que glosas al texto edictal: constituían verdaderas enciclopedias del derecho romano que, tomando como pretexto el orden del edicto, desarrollaban tratados completos sobre cada institución jurídica.

La estructura de los comentarios edictales seguía rigurosamente el orden del edicto, lo que imponía una organización a veces artificiosa del material. Instituciones sustantivamente relacionadas podían aparecer en secciones muy distantes, mientras que materias heterogéneas se yuxtaponían por su proximidad procesal. Sin embargo, esta estructura tenía la ventaja práctica de facilitar la consulta: conociendo la ubicación de una cláusula en el edicto, se podía localizar rápidamente el comentario correspondiente. Los juristas posteriores desarrollaron sistemas de referencias cruzadas que paliaban los inconvenientes del orden edictal.

El método expositivo de los comentarios edictales había alcanzado en el período clásico alto un grado notable de sofisticación. Típicamente, el comentarista comenzaba citando el texto de la cláusula edictal, seguido de una explicación de su origen histórico y ratio. El desarrollo incluía el análisis terminológico de conceptos clave, la exposición de controversias interpretativas con cita de opiniones divergentes, la presentación de casos paradigmáticos y variaciones casuísticas, y finalmente la formulación de reglas y excepciones. Este esquema, flexible según la complejidad de la materia, proporcionaba un tratamiento exhaustivo de cada tema.

Los comentarios *ad Sabinum* representaban el segundo gran género de la literatura jurídica sistemática. Estos comentarios tomaban como base los tres libros de derecho civil de Masurio Sabino, obra que había alcanzado tal autoridad en el siglo I d.C. que servía como texto canónico para la exposición del ius civile. A diferencia de los comentarios edictales, estructurados según la lógica procesal del edicto, los comentarios sabinianos seguían un orden más sistemático basado en la naturaleza sustantiva de las instituciones. La secuencia tradicional - derecho hereditario, personas y familia, obligaciones, derechos reales - proporcionaba una organización más racional del material.

La tradición de comentar a Sabino había comenzado tempranamente y generó una cadena ininterrumpida de obras que se citaban y desarrollaban mutuamente. Pomponio escribió extensísimos libros *ad Sabinum* que Ulpiano y Paulo utilizaron como base para sus propios comentarios. Esta estratificación de comentarios sobre comentarios podría parecer escolástica, pero en realidad cada generación aportaba actualizaciones doctrinales, nuevos casos, referencias a legislación reciente. Los comentarios sabinianos constituían así una tradición viva que incorporaba orgánicamente los desarrollos del derecho.

Las colecciones de *responsa* constituían un género peculiar que reflejaba la importancia de la actividad consultiva de los juristas. Estas obras recopilaban las opiniones emitidas por el jurista en respuesta a consultas reales, generalmente depuradas de detalles circunstanciales para resaltar los principios jurídicos aplicados. A diferencia de los comentarios sistemáticos, las *responsa* no seguían un orden preestablecido, aunque solían agruparse por materias para facilitar la consulta. Su valor residía en mostrar el derecho en acción, la aplicación de principios abstractos a situaciones concretas.

El proceso de elaboración de las colecciones de *responsa* era complejo. Los juristas conservaban copias de sus dictámenes más significativos, que posteriormente seleccionaban y editaban para publicación. Esta edición implicaba generalización: se eliminaban nombres propios, detalles irrelevantes, circunstancias demasiado específicas, conservando solo los elementos jurídicamente significativos. Algunas *responsa* se presentaban en forma dialógica, reproduciendo las preguntas del consultante y las respuestas del jurista, formato que aumentaba la claridad expositiva.

El estilo de las *responsa* era característicamente conciso y técnico. Papiniano llevó esta concisión al extremo, produciendo formulaciones tan densas que generaciones posteriores debatieron su interpretación. La *responsa* típica constaba de tres elementos: exposición sucinta de los hechos relevantes (*species facti*), identificación de la cuestión jurídica (*quaestio iuris*), y solución motivada (*solutio*). La motivación podía ser mínima - una simple cita de autoridad o principio - o desarrollada, incluyendo razonamiento elaborado y distinción de casos análogos.

Las *quaestiones* representaban un género más especulativo y académico que las *responsa*. Mientras estas últimas surgían de consultas reales, las *quaestiones* planteaban problemas hipotéticos diseñados para explorar los límites de los principios jurídicos o resolver contradicciones doctrinales. Este género, cultivado especialmente en las escuelas de derecho, permitía mayor libertad expositiva y profundidad analítica que las *responsa*, constreñidas por su origen práctico.

Las quaestiones clásicas abordaban típicamente problemas fronterizos donde los principios establecidos entraban en conflicto o resultaban insuficientes. Un ejemplo característico sería: "Si alguien estipula de Ticio 'el fundo Corneliano o el fundo Semproniano, el que tú elijas', y antes de la elección uno de los fundos es destruido por un terremoto, ¿qué debe el deudor?". Este tipo de problema permitía explorar las relaciones entre imposibilidad sobrevenida, riesgo contractual y naturaleza de las obligaciones alternativas. Las soluciones no pretendían tanto resolver casos prácticos como clarificar principios teóricos.

El método de las quaestiones privilegiaba el razonamiento dialéctico. El jurista presentaba argumentos en favor de diferentes soluciones, sopesaba principios en conflicto, distinguía casos análogos, antes de ofrecer su opinión. Este proceso argumentativo, más importante que la conclusión misma, educaba en el método jurídico. Las *Quaestiones* de Papiniano, consideradas la cumbre del género, combinaban rigor analítico con elegancia expositiva, estableciendo un modelo raramente igualado.

Los *digesta* constituían obras enciclopédicas personales donde el jurista intentaba sistematizar todo el derecho o una parte significativa del mismo según criterios propios. A diferencia de los comentarios, atados al orden del texto comentado, los *digesta* permitían libertad organizativa. Cada jurista podía estructurar el material según su concepción del sistema jurídico, agrupando materias afines, estableciendo conexiones sistemáticas, desarrollando una arquitectura conceptual personal.

Los *Digesta* de Juliano en 90 libros representaban la obra más influyente del género. Su estructura, que podemos reconstruir parcialmente a través de las citas, combinaba elementos del orden edictal con agrupaciones sistemáticas innovadoras. Juliano integraba en su exposición materiales diversos: doctrina propia y ajena, responsa, análisis de legislación, todo fundido en una síntesis personal. La autoridad de los *Digesta* julianos fue tal que generó sus propios comentarios, como las *notae* de Mauriciano.

Las obras monográficas proliferaron en el período clásico respondiendo a la creciente especialización del derecho. Títulos conservados como *De furtis*, *De legatis et fideicommissis*, *De usufructu*, *De peculio*, revelan esta tendencia. Las monografías permitían tratamiento exhaustivo de instituciones específicas: desarrollo histórico completo, análisis de todos los problemas interpretativos, examen de casos particulares, relaciones con otras instituciones. Esta exhaustividad las hacía obras de referencia indispensables para practicantes especializados.

El método monográfico variaba según el tema y el autor, pero típicamente incluía: introducción histórica sobre el origen y evolución de la institución; análisis conceptual con definiciones y distinciones; exposición sistemática de las reglas aplicables; casuística detallada con variaciones y excepciones; comparación con instituciones afines; consideraciones de política jurídica. Las mejores monografías combinaban profundidad técnica con claridad expositiva, evitando tanto la superficialidad como la pedantería.

Las *institutiones* y obras didácticas similares respondían a necesidades pedagógicas crecientes. El desarrollo de escuelas de derecho en Roma y las provincias creó demanda de manuales sistemáticos

para principiantes. Estas obras debían conciliar exigencias contradictorias: ser suficientemente simples para estudiantes novatos pero técnicamente correctas; cubrir todo el sistema jurídico pero en espacio limitado; proporcionar visión de conjunto sin perderse en detalles.

Las *Institutiones* de Gayo revolucionaron el género didáctico. Su división tripartita - personas, cosas, acciones - proporcionó un esquema claro y memorable. La progresión de lo simple a lo complejo, las definiciones precisas, los ejemplos bien escogidos, el estilo claro pero no condescendiente, establecieron un modelo que sería imitado pero raramente igualado. El éxito de Gayo demuestra que la claridad didáctica no requiere sacrificar el rigor técnico.

Otros tipos de obras didácticas incluían las *regulae* (colecciones de principios), las *definitiones* (glosarios técnicos), los *libri singulares* (tratados breves sobre temas específicos). Cada formato servía propósitos pedagógicos diferentes: memorización de principios básicos, clarificación terminológica, introducción a materias especializadas. La proliferación de literatura didáctica en el período severiano sugiere la expansión de la educación jurídica más allá de los círculos tradicionales de la aristocracia.

Los comentarios a leyes especiales constituían otro género importante. La creciente actividad legislativa imperial generaba necesidad de obras que explicaran y desarrollaran las nuevas normas. Comentarios *ad legem Iuliam et Papiam, ad senatus consultum Trebellianum, ad orationem divi Marci*, analizaban legislación compleja integrándola en el sistema jurídico general. Estos comentarios eran especialmente valiosos para practicantes que debían aplicar legislación reciente a menudo redactada en términos oscuros o técnicos.

Las obras de *notae* representan un género peculiar: anotaciones críticas a obras de otros juristas. Paulo escribió extensas *notae* a Papiniano, Ulpiano anotó a Juliano, creando cadenas de comentario y crítica. Estas anotaciones podían ser breves aclaraciones o desarrollos extensos que rivalizaban con el texto anotado. El género revela el carácter dialógico de la jurisprudencia clásica, donde la autoridad no impedía la crítica y el desarrollo doctrinal procedía mediante debate continuo.

La literatura de formularios y práctica forense, aunque menos prestigiosa, cumplía función esencial. Colecciones de fórmulas procesales, modelos de contratos, esquemas de testamentos, facilitaban el trabajo de profesionales menores. Estas obras, puente entre la alta doctrina y la práctica cotidiana, aseguraban que las elaboraciones de los grandes juristas se tradujeran en mejora efectiva de la administración de justicia.

5.4. El método de los juristas clásicos

El método desarrollado por los juristas clásicos romanos constituye uno de los logros intelectuales más refinados de la Antigüedad y ha ejercido una influencia perdurable en la tradición jurídica occidental. Este método, nunca teorizado explícitamente por sus practicantes pero claramente discernible en sus obras, combinaba elementos diversos en una síntesis original: la casuística heredada de la tradición republicana, la sistematización influenciada por la filosofía griega, el pragmatismo romano, una aguda sensibilidad para las exigencias de la equidad, y una notable

capacidad para mantener coherencia doctrinal sin sacrificar flexibilidad práctica. El análisis detallado de este método revela no solo técnicas de razonamiento jurídico sino toda una concepción del derecho y su función social.

El punto de partida del método clásico era invariablemente el caso concreto, el *casus* en su especificidad fáctica. Esta orientación casuística distinguía radicalmente el approach romano del método axiomático-deductivo que caracterizaría algunos sistemas jurídicos posteriores. Los juristas romanos desconfiaban profundamente de las abstracciones excesivas y preferían desarrollar el derecho desde abajo hacia arriba, desde los problemas reales hacia los principios generales, más que deducir soluciones particulares de axiomas abstractos. Esta preferencia no derivaba de incapacidad teórica sino de una concepción del derecho como instrumento práctico de ordenación social que debía mantener contacto constante con la realidad.

El tratamiento del caso comenzaba con la identificación precisa de los elementos fácticamente relevantes. Los juristas habían desarrollado una notable capacidad para distinguir entre circunstancias jurídicamente significativas y detalles accidentales. Esta selección no era mecánica sino que requería profunda comprensión de los principios jurídicos aplicables. Un mismo hecho podía ser relevante o irrelevante según el contexto jurídico: la edad del actor podía ser crucial en materia de capacidad pero irrelevante en un caso de responsabilidad aquiliana.

Una vez identificados los elementos relevantes, el jurista procedía a la calificación jurídica de los hechos. Este proceso de calificación - determinar si un acto constituía compraventa o permuta, si un daño era directo o indirecto, si una posesión era de buena o mala fe - requería dominio preciso de las categorías jurídicas. Los juristas clásicos habían refinado estas categorías hasta alcanzar distinciones de extraordinaria sutileza, no por pedantería académica sino porque las consecuencias jurídicas dependían crucialmente de la correcta calificación.

La técnica de la distinción (*distinctio*) constituía el instrumento analítico fundamental del método clásico. Enfrentados a casos aparentemente similares que requerían soluciones diferentes, o a casos diferentes que admitían la misma solución, los juristas desarrollaban distinciones cada vez más refinadas. La *distinctio* no era mero ejercicio lógico sino instrumento para alcanzar justicia material: permitía tratar diferentemente situaciones que, aunque formalmente similares, merecían valoración distinta desde la perspectiva de la equidad.

El desarrollo histórico de las distinciones revela su función práctica. La distinción entre propiedad quiritaria y bonitaria surgió para proteger a adquirentes de buena fe frente al rigor del formalismo tradicional. La diferenciación entre posesión civil y natural respondía a necesidades de proteger situaciones fácticas merecedoras de tutela. La elaborada casuística sobre los grados de culpa permitía graduar la responsabilidad según la naturaleza de la relación jurídica. Cada distinción respondía a un problema práctico y se mantenía solo mientras conservara utilidad.

El razonamiento analógico ocupaba posición central en la metodología clásica. La analogía permitía extender soluciones establecidas a casos nuevos, asegurando coherencia sistemática sin rigidez. Pero los juristas eran plenamente conscientes de los peligros del razonamiento analógico descontrolado.

Desarrollaron criterios sofisticados para determinar cuándo la analogía era procedente: similitud en la ratio decidendi, no mera semejanza superficial; ausencia de razones para tratamiento diferenciado; compatibilidad con principios sistemáticos generales.

El uso de la analogía se complementaba con el argumento *a contrario*, que extraía consecuencias de las diferencias entre casos. Si una norma establecía consecuencias específicas para una situación determinada, podía inferirse que situaciones diferentes merecían tratamiento distinto. Pero nuevamente, el argumento a contrario no se aplicaba mecánicamente: requería análisis de si la diferencia fáctica justificaba diferencia de tratamiento jurídico. Los juristas distinguían entre requisitos esenciales, cuya ausencia impedía la aplicación analógica, y elementos accidentales compatibles con extensión de la norma.

La dialéctica entre *regula* y *exceptio* caracterizaba profundamente el pensamiento jurídico clásico. Los juristas formulaban principios generales pero inmediatamente identificaban las excepciones necesarias. Esta dialéctica no era debilidad lógica sino reconocimiento de la complejidad social. Ninguna regla podía capturar todas las variaciones relevantes de la realidad; las excepciones no destruían la regla sino que la precisaban, delimitando su ámbito de aplicación apropiado.

El manejo de las *regulae* revela la sofisticación metodológica clásica. Las reglas no eran axiomas de los que deducir mecánicamente soluciones sino síntesis de experiencia jurídica, generalizaciones inductivas de decisiones casuísticas. Su valor era orientativo, no determinante. Frente a un caso concreto, el jurista consideraba las *regulae* aplicables pero mantenía libertad para distinguir, exceptuar o incluso reformular la regla si las circunstancias lo exigían. La famosa máxima de Paulo "no es el derecho el que se deduce de la regla, sino la regla la que surge del derecho existente" (*non ex regula ius sumatur, sed ex iure quod est regula fiat*) sintetiza esta concepción.

El concepto de *natura* desempeñaba papel metodológico complejo y a menudo malinterpretado. Los juristas frecuentemente apelaban a la "naturaleza de las cosas" (*natura rerum*), la "razón natural" (*naturalis ratio*), o lo que es "naturalmente equitativo" (*natura aequum*). Estos conceptos no implicaban adhesión a una teoría sistemática del derecho natural al modo estoico o cristiano posterior. Más bien funcionaban como criterios de razonabilidad, tests de sentido común para evaluar soluciones jurídicas. Lo "natural" era lo que correspondía a las expectativas razonables, a la lógica interna de las instituciones, a las exigencias básicas de justicia que cualquier ordenamiento debía satisfacer.

El recurso a la *natura* servía múltiples funciones metodológicas. Permitía crítica de normas positivas obsoletas o disfuncionales: si una norma contradecía la "naturaleza" de la institución que pretendía regular, el jurista buscaba interpretaciones que armonizaran derecho positivo y exigencias naturales. Proporcionaba criterios para colmar lagunas: ante ausencia de norma expresa, la solución "natural" ofrecía guía. Fundamentaba extensiones analógicas: si dos situaciones compartían la misma "naturaleza", merecían tratamiento jurídico similar.

La interpretación de textos normativos - leyes, senadoconsultos, constituciones imperiales - seguía principios hermenéuticos de notable refinamiento. La distinción fundamental entre *verba* (palabras) y *sententia* (sentido) o entre *scriptum* (lo escrito) y *voluntas* (la intención) proporcionaba flexibilidad

interpretativa sin autorizar arbitrariedad. Los juristas habían desarrollado una batería de criterios interpretativos: el uso común de las palabras salvo términos técnicos; la consideración del contexto inmediato y sistemático; la ratio legis como guía interpretativa; la presunción de racionalidad del legislador.

La jerarquía de criterios interpretativos era compleja pero no rígida. Primero, el sentido literal claro, que no debía forzarse sin razón poderosa. Pero la claridad literal era punto de partida, no de llegada: si la aplicación literal producía resultados absurdos o inicuos, el jurista buscaba interpretaciones que salvaran la racionalidad de la norma. La búsqueda de la *mens legislatoris* no era indagación psicológica sobre intenciones subjetivas sino reconstrucción objetiva de la finalidad racional de la norma en su contexto sistemático e histórico.

Los límites de la interpretación estaban cuidadosamente delimitados. La interpretación extensiva era admisible cuando la ratio de la norma claramente abarcaba casos no explícitamente mencionados. La interpretación restrictiva procedía cuando la aplicación literal incluiría situaciones ajenas a la finalidad normativa. Pero la interpretación no podía contradecir abiertamente el texto claro ni crear normas enteramente nuevas bajo pretexto interpretativo. Los juristas distinguían entre interpretatio, legítima clarificación del derecho existente, y correctio, modificación que correspondía al legislador.

La argumentación jurisprudencial clásica seguía patrones retóricos refinados pero subordinados a la sustancia jurídica. A diferencia de la oratoria forense, orientada a la persuasión emocional, la argumentación jurisprudencial buscaba convicción racional. Los juristas evitaban ornamentos retóricos superfluos, concentrándose en la fuerza lógica de los argumentos. La estructura argumentativa típica incluía: exposición del problema, presentación de opiniones divergentes con sus fundamentos, análisis crítico de cada posición, síntesis superadora o toma de posición motivada.

El uso de autoridades en la argumentación seguía convenciones precisas. Las citas servían múltiples funciones: mostrar el estado de la cuestión, apoyar la propia opinión, señalar la evolución doctrinal. Pero la autoridad nunca sustituía al razonamiento: los juristas clásicos no dudaban en criticar opiniones de predecesores venerados cuando las consideraban erróneas. La crítica se realizaba con respeto formal pero sin complacencia sustantiva. Las fórmulas de disenso - "con mejor criterio pienso" (*melius puto*), "más verdadero me parece" (*verius videtur*) - suavizaban formalmente críticas que podían ser demoledoras.

El tratamiento de la equidad (*aequitas*) revela quizás mejor que ningún otro aspecto la sutileza del método clásico. La aequitas no era principio extrajurídico que permitiera al jurista apartarse del derecho por consideraciones sentimentales. Era más bien principio intrajurídico que exigía interpretar y aplicar las normas de modo que realizaran su finalidad de justicia. La equidad operaba en múltiples niveles: como criterio interpretativo que prefería entre varias interpretaciones posibles la más justa; como fundamento para distinguir casos formalmente similares pero sustancialmente diferentes; como límite a la aplicación de normas cuyo rigor literal produciría injusticia manifiesta.

La relación entre aequitas y strictum ius no era de oposición sino de tensión dialéctica productiva. El derecho estricto proporcionaba certeza y previsibilidad; la equidad aseguraba justicia material. El arte

del jurista consistía en armonizar ambas exigencias, manteniendo la seguridad jurídica sin sacrificar la justicia del caso concreto. Los grandes juristas clásicos sobresalían precisamente en esta capacidad de encontrar soluciones técnicamente impecables y materialmente justas.

La sistematización ocupaba lugar importante pero cuidadosamente delimitado en el método clásico. A diferencia de juristas posteriores obsesionados con la coherencia sistemática perfecta, los clásicos toleraban tensiones e incluso contradicciones cuando reflejaban complejidades reales. La sistematización servía funciones prácticas: facilitar la enseñanza, organizar el material, revelar conexiones entre instituciones. Pero nunca se convertía en fin en sí mismo que justificara forzar la realidad en esquemas preconcebidos.

Los grandes esquemas clasificatorios clásicos - la división de las obligaciones, la tipología contractual, el sistema de acciones - emergían inductivamente de la práctica. No eran categorías a priori sino destilaciones de experiencia. Mantenían flexibilidad para acomodar desarrollos nuevos: cuando la práctica generaba figuras que no encajaban limpiamente en las categorías existentes, se creaban categorías intermedias o se reconocía francamente el carácter atípico de la nueva figura. La honestidad intelectual prevalecía sobre la elegancia sistemática.

5.5. Principales innovaciones doctrinales

El período clásico del derecho romano se caracterizó por innovaciones doctrinales fundamentales que transformaron y enriquecieron el sistema jurídico heredado de la República. Estas innovaciones no fueron meras elaboraciones teóricas abstractas sino respuestas creativas a los desafíos planteados por una sociedad imperial compleja, cosmopolita y económicamente sofisticada. Los juristas clásicos, trabajando dentro de la tradición pero con espíritu innovador, desarrollaron conceptos, categorías y doctrinas que trascenderían ampliamente su contexto histórico original para convertirse en patrimonio común de la cultura jurídica occidental. El análisis de estas innovaciones revela no solo la genialidad técnica de los juristas romanos sino también su capacidad para adaptar el derecho a las transformaciones sociales sin perder coherencia sistemática.

La teoría del negocio jurídico, aunque no formulada explícitamente con la sistematicidad que alcanzaría en la pandectística alemana del siglo XIX, experimentó desarrollos fundamentales durante el período clásico que sentaron las bases para elaboraciones posteriores. Los juristas refinaron progresivamente la distinción entre los diversos elementos que componen los actos jurídicos. La categorización entre elementos esenciales (*essentialia negotii*), naturales (*naturalia negotii*) y accidentales (*accidentalia negotii*) proporcionó un marco analítico de extraordinaria utilidad práctica. Los elementos esenciales eran aquellos sin los cuales el negocio no podía existir o se transformaba en otro diferente; los naturales, aquellos que se entendían incorporados salvo pacto en contrario; los accidentales, aquellos que las partes podían agregar libremente sin alterar la naturaleza del negocio.

Esta distinción, aparentemente escolástica, tenía profundas implicaciones prácticas. Permitía determinar cuándo un defecto viciaba completamente el negocio y cuándo afectaba solo aspectos secundarios. Facilitaba la interpretación de la voluntad de las partes al establecer qué debía ser expresamente manifestado y qué podía presumirse. Proporcionaba criterios para la integración de

lagunas contractuales mediante el recurso a los elementos naturales del tipo negocial. La elaboración de esta teoría revela la capacidad de los juristas clásicos para extraer principios generales operativos de la casuística sin caer en abstracciones estériles.

La doctrina del error fue objeto de elaboración particularmente sofisticada que revela la fineza analítica alcanzada por la jurisprudencia clásica. Los juristas distinguieron múltiples tipos de error según el objeto sobre el que recaía y desarrollaron un régimen diferenciado de consecuencias jurídicas. El *error in negotio* (error sobre la naturaleza del negocio) impedía la formación misma del consentimiento: si una parte creía vender y la otra donar, no había contrato alguno. El *error in persona* (error sobre la identidad de la contraparte) viciaba el negocio solo cuando la identidad fuera esencial, distinción que requería análisis contextual fino. El *error in corpore* (error sobre la identidad física del objeto) anulaba siempre el negocio, mientras que el *error in substantia* (error sobre cualidades esenciales) generó debates entre escuelas sobre sus efectos.

La controversia entre Sabinianos y Proculianos sobre el error in substantia ilustra la vitalidad del debate jurisprudencial clásico. El caso paradigmático concernía la compra de objetos que el comprador creía de oro o plata siendo de otro metal. Los Sabinianos, más formalistas, sostenían la validez de la venta porque no había error sobre la identidad física del objeto. Los Proculianos argumentaban la nulidad porque el error recaía sobre cualidades que determinaban la voluntad negocial. La solución proculiana, que finalmente prevaleció, muestra la evolución hacia una concepción más sustancial y menos formal del consentimiento contractual.

El desarrollo de la teoría de la causa en los contratos constituye otra innovación significativa que evidencia la superación del formalismo republicano. Los juristas clásicos reconocieron que ciertos contratos requerían, además del mero consentimiento, elementos adicionales para su perfección. En los contratos reales (mutuo, comodato, depósito, prenda) se exigía la entrega efectiva de la cosa; el simple acuerdo de entregar no generaba obligación. Esta exigencia no era formalismo vacío sino reconocimiento de que en ciertos negocios la entrega constituía elemento estructural esencial, no mera ejecución de obligación preexistente.

La elaboración de los contratos innominados representó quizás la innovación más audaz en materia contractual. Partiendo del principio de que no todo acuerdo generaba acción, el derecho clásico reconocía inicialmente solo contratos típicos dotados de acciones propias. Pero la práctica comercial generaba constantemente figuras atípicas que requerían protección jurídica. La genialidad de los juristas clásicos consistió en desarrollar un sistema que protegía estos acuerdos atípicos sin abandonar el sistema de tipicidad. Cuando una parte había ejecutado su prestación en un acuerdo atípico (*do ut des, do ut facias, facio ut des, facio ut facias*), surgía para ella acción para exigir la contraprestación o recuperar lo dado.

Esta construcción, técnicamente compleja, revela el pragmatismo creativo del método clásico. En lugar de proclamar abstractamente que todo acuerdo obliga, lo que habría revolucionado el sistema, los juristas encontraron una solución intermedia: proteger selectivamente aquellos acuerdos donde una ejecución parcial demostraba seriedad del compromiso. El criterio de la prestación ejecutada

funcionaba como filtro que distinguía entre meros proyectos y compromisos serios merecedores de tutela jurídica.

La doctrina de la representación experimentó avances notables dentro de los límites impuestos por el principio de que nadie podía adquirir derechos para otro. Este principio, profundamente arraigado en la concepción personalista del derecho romano, constituía un obstáculo serio para el desarrollo del tráfico comercial donde la actuación mediante intermediarios era cada vez más frecuente. Los juristas clásicos, sin poder superar frontalmente el principio, desarrollaron ingeniosos mecanismos que alcanzaban resultados prácticos similares a la representación directa moderna.

Las acciones adiecticias (*actiones adiecticiae qualitatis*) constituyeron la innovación más importante en esta materia. Reconociendo que en la práctica comercial los negocios eran frecuentemente realizados por esclavos o hijos de familia, el pretor creó acciones que permitían demandar directamente al *paterfamilias* por las obligaciones contraídas por sus sometidos. La *actio quod inusu* procedía cuando el negocio se había realizado por orden expresa; la *actio exvitoria* cuando un armador había puesto un esclavo al frente de una nave; la *actio institoria* en caso similar con un establecimiento comercial terrestre; la *actio de peculio* hasta el límite del peculio concedido; la *actio de in rem verso* por el enriquecimiento obtenido.

Este sistema de acciones, aunque técnicamente no constituía verdadera representación, alcanzaba resultados funcionalmente equivalentes. El tercero que contrataba con un esclavo autorizado podía dirigirse directamente contra el dominus, quien respondía como si hubiera contratado personalmente. La elaboración doctrinal de estas acciones por los juristas clásicos fue minuciosa: determinación de los límites de la autorización, efectos del exceso de poder, relaciones internas entre dominus y sometido, concurrencia de acciones. Esta casuística detallada proporcionó seguridad jurídica al tráfico comercial sin violentar los principios tradicionales.

La teoría de las obligaciones alcanzó durante el período clásico un grado de refinamiento extraordinario que la convirtió en una de las contribuciones más perdurables del derecho romano a la cultura jurídica universal. La clasificación de las fuentes de las obligaciones, aunque atribuida tradicionalmente a Gayo, fue resultado de larga elaboración doctrinal. La distinción inicial entre obligaciones nacidas de contrato (*ex contractu*) y de delito (*ex delicto*) resultó pronto insuficiente ante la evidencia de obligaciones que no encajaban en ninguna categoría. La solución gayana de añadir las figuras *variae causarum* fue perfeccionada en las Res cottidianae con la cuatripartición que incluía cuasicontratos y cuasidelitos.

Esta clasificación, aparentemente académica, tenía importantes consecuencias prácticas. Determinaba el régimen de transmisibilidad (las obligaciones delictuales eran intransmisibles pasivamente), los criterios de responsabilidad (objetiva en ciertos cuasicontratos, subjetiva en contratos), la prescriptibilidad, la competencia judicial. Más importante aún, proporcionaba un marco conceptual que permitía ubicar sistemáticamente cualquier obligación y determinar su régimen jurídico aplicable. La perdurabilidad de esta clasificación, que sobrevivió con modificaciones hasta las codificaciones modernas, testimonia su solidez conceptual.

El desarrollo del concepto de obligación natural representa una de las innovaciones más sutiles y reveladoras del genio jurídico romano. Reconocer efectos jurídicos a obligaciones desprovistas de acción parecía contradecir la esencia misma del derecho. Sin embargo, los juristas clásicos comprendieron que ciertas relaciones, aunque no merecedoras de protección judicial plena, generaban vínculos que el derecho no podía ignorar completamente. Las obligaciones contraídas por esclavos, las deudas de juego en ciertos casos, las obligaciones prescritas, no generaban acción pero producían otros efectos: la *soluti retentio* (irrepetibilidad del pago voluntario), la posibilidad de novación, la compensabilidad en ciertos casos.

La elaboración de esta categoría híbrida muestra la flexibilidad del pensamiento jurídico clásico, capaz de reconocer zonas grises entre el derecho y el no-derecho. La obligación natural funcionaba como concepto-puente que permitía dar relevancia jurídica limitada a situaciones que razones de política jurídica impedían proteger plenamente. Esta innovación conceptual influiría profundamente en desarrollos posteriores sobre obligaciones morales, deberes de conciencia y otras categorías límite.

El concepto de culpa experimentó elaboración extraordinariamente refinada que permitió graduar la responsabilidad contractual según la naturaleza de la relación jurídica. Los juristas clásicos desarrollaron una escala que distinguía entre *dolus* (intención maliciosa), *culpa lata* (negligencia grave equiparada al dolo), *culpa levis* (falta de diligencia ordinaria) y en ciertos casos *culpa levissima* (omisión de diligencia extraordinaria). Esta graduación no era ejercicio académico sino instrumento para ajustar la responsabilidad a la naturaleza del vínculo: máxima en contratos onerosos, atenuada en los gratuitos, variable según quien recibiera utilidad del negocio.

La introducción del estándar del *bonus paterfamilias* como criterio objetivo de diligencia representó avance metodológico crucial. En lugar de indagar la capacidad subjetiva del deudor concreto, se comparaba su conducta con la que habría observado un hombre prudente y diligente en circunstancias similares. Este estándar, flexible según el contexto, proporcionaba seguridad jurídica sin rigidez. El *bonus paterfamilias* no era abstracción descarnada sino tipo social reconocible, cuya conducta podía determinarse considerando las circunstancias concretas: no se exigía la misma diligencia al depositario gratuito que al arrendatario retribuido.

La doctrina del enriquecimiento injustificado, aunque no formulada como principio general hasta el derecho moderno, fue desarrollada casuísticamente mediante el sistema de *condictiones*. Los juristas clásicos comprendieron que los desplazamientos patrimoniales sin causa jurídica válida requerían corrección, pero abordaron el problema mediante acciones específicas más que por teorización abstracta. La *condictio indebiti* protegía contra el pago de deudas inexistentes; la *condictio ob causam datorum* cuando la finalidad de una atribución no se realizaba; la *condictio ob turpem causam* permitía recuperar lo dado por causa inmoral cuando la torpeza era solo del accipiente; la *condictio sine causa* funcionaba como categoría residual.

El análisis de los requisitos de cada *condictio* revela refinamiento técnico notable. Para la *condictio indebiti* se exigía error excusable del solvens y ausencia de obligación natural. La *condictio ob causam datorum* distinguía sutilmente entre causa como motivo subjetivo irrelevante y causa como

finalidad objetiva incorporada al negocio. El sistema, aunque fragmentario desde perspectiva moderna, proporcionaba remedios efectivos para la mayoría de situaciones de enriquecimiento sin causa, anticipando desarrollos doctrinales muy posteriores.

En el ámbito de los derechos reales, la distinción conceptual entre propiedad y posesión alcanzó madurez plena con consecuencias teóricas y prácticas fundamentales. Los juristas clásicos comprendieron que la posesión, aunque situación de hecho, merecía protección jurídica independiente por razones de paz social y seguridad del tráfico. Desarrollaron una teoría sofisticada que distinguía entre *possessio civilis* (posesión cualificada para usucapir) y *possessio naturalis* (mera tenencia), entre los elementos de *corpus* (control físico) y *animus* (intención de poseer), entre posesión originaria y derivativa.

La protección posesoria mediante interdictos constituía sistema procesal de notable refinamiento. Los interdictos *uti possidetis* (para inmuebles) y *utrubi* (para muebles) protegían al poseedor actual no vicioso; los interdictos *unde vi* y *de precario* permitían recuperar la posesión perdida por violencia o abuso de confianza. Este sistema creaba un orden posesorio paralelo al dominical, donde los conflictos se resolvían atendiendo a la mejor posesión sin entrar en cuestiones de propiedad. La autonomía conceptual y procesal de la posesión representó conquista jurídica fundamental que influiría en todos los sistemas jurídicos posteriores.

La teoría de los modos de adquirir la propiedad fue objeto de sistematización que reveló la capacidad clasificatoria de los juristas clásicos. La distinción fundamental entre modos originarios y derivativos proporcionaba criterio ordenador básico. Entre los originarios, la ocupación, la accesión, la especificación, la usucapición, cada una con requisitos y efectos propios minuciosamente elaborados. Entre los derivativos, la tradición emergió como modo general del *ius gentium* que progresivamente absorbió los modos formales civiles. Esta evolución hacia la consensualización y desmaterialización de la transmisión dominical anticipaba desarrollos muy posteriores.

El problema de la especificación generó uno de los debates doctrinales más reveladores entre Sabinianos y Proculeyanos. Cuando alguien creaba una cosa nueva con material ajeno (el escultor que hace una estatua con mármol ajeno, el pintor que pinta sobre lienzo ajeno), ¿a quién pertenecía el producto? Los Sabinianos, aplicando estrictamente el principio de accesión, atribuían la propiedad al dueño del material. Los Proculeyanos, valorando el trabajo creativo, la atribuían al especificador. La solución ecléctica de distinguir según la reversibilidad de la transformación muestra el pragmatismo romano: ni materialismo extremo ni idealismo absoluto, sino atención a las circunstancias concretas.

El desarrollo del concepto de patrimonio como universalidad jurídica distinta de los elementos que lo componen representó innovación conceptual de primer orden. Los juristas clásicos elaboraron la idea de que el patrimonio constituye entidad ideal que trasciende la suma de bienes y deudas que lo integran en cada momento. Esta abstracción permitió explicar fenómenos como la sucesión hereditaria universal, donde el heredero adquiría una posición jurídica integral, no simplemente bienes singulares. La *hereditas iacens*, patrimonio sin titular actual entre la muerte del causante y la

aceptación del heredero, funcionaba como cuasi-sujeto capaz de adquirir derechos y contraer obligaciones.

La construcción de la hereditas iacens muestra la capacidad de los juristas para crear ficciones operativas cuando la realidad lo exigía. Aunque filosóficamente problemático atribuir derechos a una entidad sin sujeto, prácticamente era necesario dar solución a situaciones como el esclavo hereditario que estipulaba antes de la adición. La solución de retrotraer los efectos a la aceptación, considerando la herencia como continuación de la personalidad del difunto, combinaba elegancia conceptual con eficacia práctica. Estas construcciones prepararon el camino para desarrollos posteriores sobre personalidad jurídica y patrimonios de afectación.

La teoría de las personas jurídicas experimentó avances significativos aunque sin alcanzar la elaboración sistemática posterior. Los juristas reconocieron progresivamente que ciertas entidades colectivas (*universitates*) podían ser titulares de derechos y obligaciones distintos de sus miembros individuales. Municipios, colonias, colegios autorizados, fueron reconocidos como sujetos capaces de tener patrimonio propio, celebrar contratos, litigar judicialmente. El principio "lo que se debe a la universitas no se debe a los singulares" (*quod universitati debetur singulis non debetur*) establecía claramente la distinción entre personalidad colectiva e individual.

El desarrollo de esta doctrina respondía a necesidades prácticas de una sociedad con creciente vida asociativa. Los municipios necesitaban contratar obras públicas, los colegios profesionales administrar fondos comunes, las asociaciones religiosas poseer templos y realizar actos de culto. La elaboración de reglas sobre representación de la universitas, responsabilidad por actos de sus órganos, efectos de la extinción, muestra a los juristas enfrentando problemas que la teoría moderna de personas jurídicas aún debate. La cautela romana en reconocer personalidad (se requería autorización estatal para los colegios) refleja conciencia de las implicaciones políticas y sociales del fenómeno asociativo.

En el campo del derecho de familia, las innovaciones clásicas reflejaron profundas transformaciones sociales que erosionaron el rigorismo del sistema patriarcal tradicional. La humanización de la patria potestad se manifestó en múltiples aspectos: limitaciones al *ius vitae necisque*, prácticamente obsoleto; restricciones a la facultad de venta de hijos; reconocimiento de capacidad patrimonial limitada a los hijos mediante los peculios; protección contra abusos mediante la *accusatio suspecti tutoris*. Estas modificaciones no destruyeron la institución pero la adaptaron a concepciones menos autoritarias de las relaciones familiares.

El desarrollo del régimen dotal ilustra la creciente consideración de los intereses patrimoniales de la mujer. La distinción entre bienes dotales y parafernales, las restricciones a la disposición de bienes dotales por el marido, la acción *rei uxoriae* para recuperar la dote en caso de divorcio, crearon un sistema de protección patrimonial femenina notable para la época. Los pactos dotales, minuciosamente regulados, equilibraban los intereses del marido administrador con los de la mujer propietaria. La evolución desde la *dos* como precio de compra hacia la dos como aportación para sostener cargas matrimoniales refleja transformación profunda en la concepción del matrimonio.

La introducción del divorcio libre por voluntad unilateral representó ruptura radical con concepciones tradicionales del matrimonio como vínculo permanente. Aunque formalmente el divorcio siempre había sido posible, las restricciones sociales y religiosas lo hacían excepcional en la República. La liberalización de las costumbres en el Principado hizo del divorcio práctica común que el derecho debió regular. Los juristas elaboraron minuciosas reglas sobre forma del repudio, efectos patrimoniales, custodia de hijos, que intentaban ordenar jurídicamente la disolución matrimonial minimizando conflictos.

La teoría de la interpretación jurídica alcanzó sofisticación notable que proporcionó instrumentos hermenéuticos de valor permanente. Los juristas desarrollaron criterios equilibrados entre respeto al texto y búsqueda de soluciones justas. La distinción entre interpretación declarativa (clarificación del sentido), extensiva (ampliación a casos no previstos pero incluidos en la *ratio*), restrictiva (exclusión de casos literalmente incluidos pero ajenos a la finalidad), proporcionaba marco analítico claro. El recurso a la *ratio legis* como criterio interpretativo fundamental, la consideración del contexto sistemático, el uso prudente de argumentos *a fortiori* y *a contrario*, conformaban arsenal hermenéutico completo.

El tratamiento del conflicto de normas muestra madurez del pensamiento jurídico sistemático. Los criterios de jerarquía (la constitución imperial prevalece sobre el senadoconsulto), especialidad (la norma especial deroga la general), temporalidad (la norma posterior deroga la anterior), se aplicaban con flexibilidad atendiendo a las circunstancias. El principio de que la norma especial prevalece incluso siendo anterior reconocía que el legislador al regular específicamente una materia presumiblemente consideró todas sus particularidades. Estos criterios, refinados por siglos de aplicación, proporcionaban seguridad jurídica sin rigidez mecánica.

Estas innovaciones doctrinales no deben verse como creaciones abstractas de juristas encerrados en especulaciones teóricas. Cada desarrollo respondía a problemas prácticos planteados por la evolución social, económica y cultural del Imperio. Los juristas clásicos, enfrentados a una sociedad infinitamente más compleja que la Roma republicana, desarrollaron instrumentos conceptuales que permitían ordenar jurídicamente esa complejidad sin sacrificar la justicia del caso concreto. Su genio consistió precisamente en esta capacidad de combinar rigor conceptual con sensibilidad práctica, creando un sistema jurídico de admirable equilibrio entre estabilidad y adaptabilidad.

El legado de estas innovaciones trasciende ampliamente su contexto histórico original. Conceptos como negocio jurídico, error, causa, culpa, enriquecimiento sin causa, posesión, patrimonio, persona jurídica, desarrollados por los juristas clásicos, se incorporaron al acervo común de la cultura jurídica occidental. No como reliquias arqueológicas sino como instrumentos vivos que, adaptados y reelaborados, siguen ordenando relaciones jurídicas en sistemas legales contemporáneos. La vitalidad de estas categorías después de dos milenios testimonia la profundidad del genio jurídico romano, capaz de captar estructuras permanentes de la experiencia jurídica bajo las cambiantes formas históricas.

CAPÍTULO 6. SUJETOS DE DERECHO EN ROMA: CIUDADANÍA, ESCLAVITUD Y FAMILIA

6.1. Status y capacidad: la construcción del sujeto jurídico

Caput y persona: arqueología de una construcción jurídica

La arquitectura conceptual del derecho romano en torno al sujeto jurídico constituye uno de los edificios intelectuales más complejos y duraderos de la experiencia jurídica occidental. Sin embargo, sería un error anacrónico proyectar sobre Roma la noción moderna de "sujeto de derecho" como categoría universal y abstracta. Los juristas romanos operaron con categorías radicalmente distintas que revelan una concepción estratificada y gradualista de la personalidad jurídica.

El término *caput*, literalmente "cabeza", designaba en el lenguaje jurídico romano la existencia civil del individuo. Tener *caput* significaba ser contado en el censo, existir para el derecho. Pero esta existencia no era binaria —se tiene o no se tiene— sino susceptible de gradaciones y modificaciones. La *capitis deminutio*, esa peculiar institución romana, podía ser *maxima* (pérdida de libertad), *media* (pérdida de ciudadanía) o *minima* (cambio en la situación familiar), revelando que el *caput* era una magnitud variable, no una esencia inmutable.

El concepto de *persona*, contrariamente a lo que sugiere su etimología teatral (*per-sonare*, resonar a través de la máscara), no designaba originariamente al individuo humano sino el rol jurídico que este podía desempeñar. Ulpiano, con su característica precisión, distingue: "*De statu hominum*" (D. 1.5) —del estado de los hombres, no de las personas. La *persona* es la máscara jurídica, el papel que el *homo* puede o no estar autorizado a representar en el teatro del derecho.

La tríada de los *status*: geometría de la capacidad

La genialidad del pensamiento jurídico romano se manifiesta en la construcción de un sistema donde la capacidad jurídica plena resulta de la intersección de tres *status* fundamentales: *libertatis*, *civitatis* y *familiae*. Esta trinidad no es mera clasificación escolástica sino expresión de las tres dimensiones constitutivas del orden social romano.

El *status libertatis* distingue entre libres (*liberi*) y esclavos (*servi*). Pero la libertad romana no es el concepto abstracto de la filosofía griega ni la noción universal de los modernos. Es condición jurídica precisa, fuente de capacidades específicas. Gayo es categórico: "*Summa itaque divisio de iure personarum haec est, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi*" (Inst. 1.9). Esta *summa divisio* no es descripción sociológica sino constitución jurídica de la realidad social.

El *status civitatis* separa a los ciudadanos (*cives*) de los extranjeros (*peregrini*), pero con una complejidad que desafía toda simplificación. Entre el *civis optimo iure* y el *peregrinus dediticius* se despliega un abanico de condiciones intermedias: *latini veteres*, *latini coloniarii*, *latini Iuniani*. Cada categoría implica un conjunto específico de capacidades y restricciones, un *modus vivendi* jurídico particular.

El *status familiae* determina la posición dentro del grupo agnático, distinguiendo entre *sui iuris* (independientes) y *alieni iuris* (sometidos a potestad ajena). Esta dimensión, frecuentemente

minimizada por la historiografía moderna obsesionada con las categorías público-privado, es fundamental para comprender la lógica profunda del derecho romano, donde la *familia* no es unidad afectiva sino estructura de poder jurídicamente articulada.

Capacitas y facultas: del ser al actuar jurídico

La confluencia de los tres *status* determina lo que la doctrina posterior denominará "capacidad de derecho" (*Rechtsfähigkeit*), pero que los romanos conceptualizaban de manera más compleja y matizada. La plena capacidad jurídica —ser simultáneamente *liber*, *civis* y *sui iuris*— era condición necesaria pero no suficiente para el ejercicio efectivo de todas las facultades jurídicas.

La distinción entre capacidad de derecho y capacidad de obrar (*Handlungsfähigkeit*), que la pandectística alemana sistematizaría, está presente embrionariamente en las fuentes romanas. Los *impuberes*, las mujeres, los *furiosi*, los *prodigi*, aun siendo libres, ciudadanos y eventualmente *sui iuris*, veían limitada su capacidad de actuación jurídica. Estas limitaciones no derivaban de defectos en su *status* sino de consideraciones sobre su capacidad natural (*naturalis facultas*) o su idoneidad social.

El sistema de tutelas y curatelas revela la sofisticación del pensamiento romano sobre estas cuestiones. La *tutela impuberum* protege a quien carece de madurez física; la *tutela mulierum* perpetúa una incapacidad basada en prejuicios ancestrales sobre la *levitas animi* femenina; la *cura furiosi* responde a la pérdida de razón; la *cura prodigi* a la incapacidad de administrar racionalmente el patrimonio. Cada institución responde a una teorización específica sobre las condiciones del actuar jurídico válido.

Existimatio y muerte civil: las dimensiones simbólicas del sujeto

Más allá de los *status* formales, el derecho romano conoció una dimensión simbólica de la personalidad jurídica encarnada en el concepto de *existimatio*. Definida por Calístrato como "*dignitatis inlaesae status, legibus ac moribus comprobatus*" (D. 50.13.5.1), la *existimatio* constituye el honor civil, la reputación jurídicamente relevante.

La pérdida de la *existimatio* —la *infamia*— no afectaba los *status* fundamentales pero implicaba graves restricciones en la capacidad de actuación pública: prohibición de postular por otro en juicio, de acceder a magistraturas, de testimoniar. La *infamia* podía ser *iuris* (derivada automáticamente de ciertas condenas o conductas) o *facti* (resultado del juicio social), revelando la interpenetración entre derecho y moral social en la construcción del sujeto jurídico.

La "muerte civil", aunque no conceptualizada con este término por los romanos, existía en múltiples formas. La *capitis deminutio maxima* del ciudadano que caía en esclavitud, la condena a las minas (*ad metalla*), la deportación (*deportatio in insulam*), implicaban la extinción de la personalidad jurídica con supervivencia física. El derecho construía así ficciones donde el cuerpo biológico persistía mientras el sujeto jurídico se extinguía.

Personas jurídicas: la abstracción del sujeto

El reconocimiento de entidades colectivas como sujetos de derecho constituye una de las contribuciones más revolucionarias del pensamiento jurídico romano. Aunque los romanos no desarrollaron una teoría general de la personalidad jurídica —esto sería obra de los glosadores medievales y los pandectistas modernos—, reconocieron en la práctica la capacidad jurídica de diversas entidades supraindividuales.

El *populus Romanus* mismo era concebido como sujeto de derechos y obligaciones, capaz de poseer (*dominium publicum*), contratar, heredar. Los *municipia* y *coloniae* gozaban de capacidades análogas en su esfera. Las corporaciones (*collegia*, *sodalitates*) podían, bajo ciertas condiciones, actuar jurídicamente como unidades.

El fragmento de Ulpiano "*Si quid universitati debetur, singulis non debetur; nec quod debet universitas, singuli debent*" (D. 3.4.7.1) expresa con claridad meridiana el principio de separación entre la entidad colectiva y sus miembros individuales. Esta abstracción, que parece natural al jurista moderno, representó una operación intelectual de extraordinaria complejidad: concebir derechos y obligaciones residiendo en entidades que no eran *homines* ni *res*.

La herencia yacente (*hereditas iacens*), esa genial construcción romana, llevó la abstracción al extremo: un patrimonio sin titular actual, esperando ser aceptado, funcionaba *vice personae*, ocupando el lugar de una persona. Los juristas debatieron su naturaleza —¿*personae vice fungitur* o *sustinet personam defuncti*?— revelando la tensión conceptual inherente en estas ficciones jurídicas.

6.2. La ciudadanía romana: privilegio y expansión

***Civis Romanus sum*: anatomía de un privilegio**

La exclamación de San Pablo ante el magistrado romano en Jerusalén —"*civis Romanus sum*"— que le libró de los azotes, condensa el valor extraordinario de la ciudadanía romana en el mundo antiguo. Ser ciudadano romano no era mera pertenencia a una comunidad política sino acceso a un universo jurídico privilegiado, a un *status* que confería derechos y protecciones desconocidos para la mayoría de los habitantes del Imperio.

La ciudadanía romana originaria (*civitas optimo iure*) comprendía una constelación de derechos públicos y privados. En la esfera pública: el *ius suffragii* (derecho de voto en las asambleas), el *ius honorum* (acceso a las magistraturas), el *ius provocationis* (apelación al pueblo contra sentencias capitales). En la esfera privada: el *ius commercii* (capacidad para realizar negocios jurídicos según el *ius civile*), el *ius connubii* (capacidad para contraer matrimonio legítimo), el *ius testamenti factio* (capacidad testamentaria).

Pero reducir la ciudadanía a un catálogo de derechos sería ignorar su dimensión más profunda. Ser *civis* implicaba participar de una forma específica de vida jurídica, acceder a las sutilezas del *ius civile*, ese derecho quíntaesencialmente romano inaccesible a los peregrinos. El ciudadano podía realizar una *mancipatio*, constituir una *patria potestas*, otorgar un testamento *per aes et libram*. Estas formas jurídicas, incomprensibles fuera del contexto romano, constituían el tejido mismo de la vida civil.

Los modos de adquisición: genealogía de una expansión

La adquisición de la ciudadanía romana seguía principios que revelan la concepción romana de la comunidad política. El modo ordinario era el nacimiento (*civitas origine*): hijo de ciudadano en legítimo matrimonio (*iustae nuptiae*) nacía ciudadano. Pero la complejidad comenzaba inmediatamente: ¿qué ocurría con los hijos de uniones mixtas?

La regla general establecía que el hijo seguía la condición de la madre en el momento del parto (*partus sequitur ventrem*), pero con excepciones significativas. La *lex Minicia* estableció que el hijo de unión entre ciudadano y peregrina, o ciudadana y peregrino, seguiría la condición inferior. Esta aparente dureza revela la voluntad de preservar la integridad del cuerpo cívico, evitando la "contaminación" por vía matrimonial.

La manumisión (*manumissio*) constituía una vía peculiarmente romana de acceso a la ciudadanía. El esclavo manumitido por un ciudadano mediante las formas solemnes (*vindicta, censu, testamento*) no solo adquiría la libertad sino también la ciudadanía, aunque con las limitaciones propias del *status* de liberto. Esta práctica, incomprensible para griegos y otros pueblos antiguos, revela la concepción romana de la ciudadanía como algo transmisible, no étnicamente determinado.

La concesión por el poder público (*civitas data*) abrió progresivamente la ciudadanía a individuos y comunidades. Desde las concesiones individuales *virtutis causa* a soldados distinguidos, hasta los tratados con ciudades aliadas que incluían la ciudadanía para sus magistrados, el proceso revela una política consciente de expansión selectiva del cuerpo cívico.

Latini y peregrini: la geometría de la exclusión inclusiva

Entre la ciudadanía plena y la extranjería absoluta, Roma desarrolló categorías intermedias de sorprendente sofisticación. Los *Latini* ocupaban una posición privilegiada, gozando del *ius commercii* y, frecuentemente, del *ius connubii*, pero carentes de derechos políticos en Roma. La latinidad misma conocía gradaciones: *Latini veteres* (habitantes del antiguo Latium), *Latini coloniarii* (miembros de colonias latinas), *Latini Iuniani* (libertos manumitidos informalmente).

El *ius Latii* se convirtió en instrumento de romanización jurídica. Las comunidades que lo recibían veían a sus magistrados acceder automáticamente a la ciudadanía romana al término de su cargo. Este mecanismo creaba élites locales romanizadas que servían como correas de transmisión de la cultura jurídica romana.

Los *peregrini*, la masa de habitantes libres no ciudadanos del Imperio, no constituían una categoría homogénea. Los *peregrini dediticii*, pueblos rendidos sin condiciones, ocupaban el escalón inferior, excluidos permanentemente de la ciudadanía. Los demás peregrinos vivían según sus derechos propios (*suis legibus uti*), pero cuando entraban en relaciones con ciudadanos romanos, se aplicaba el *ius gentium*, ese derecho romano despojado de formalismo, accesible a todos.

La municipalización del Imperio: ciudadanía y romanización

El proceso de extensión de la ciudadanía romana constituye uno de los fenómenos más extraordinarios de la historia jurídica universal. De los aproximadamente 4 millones de ciudadanos en época de Augusto se pasó a la universalización con Caracalla, transformando radicalmente el significado mismo de la ciudadanía.

Las guerras sociales del siglo I a.C. marcaron un punto de inflexión. La concesión de ciudadanía a los aliados itálicos (*socii*) mediante las leyes Julia y Plautia Papiria no fue simple ampliación cuantitativa sino transformación cualitativa. Roma dejaba de ser ciudad-estado para convertirse en comunidad jurídica supralocal.

El proceso continuó bajo el Principado mediante políticas sistemáticas. La fundación de colonias de ciudadanos (*coloniae civium Romanorum*), la promoción de municipios latinos a la ciudadanía (*municipia civium Romanorum*), las concesiones *viritim* a individuos destacados, tejieron una red cada vez más densa de ciudadanos a lo largo del Imperio.

Claudio, en su famoso discurso recogido en la Tabla de Lyon, defendió la entrada de galos en el Senado con argumentos históricos: Roma siempre había sido generosa con la ciudadanía, a diferencia de Esparta o Atenas. Esta *liberalitas* no era debilidad sino fortaleza, medio de integración y dominación más efectivo que la exclusión.

La Constitutio Antoniniana: apoteosis y crisis de la ciudadanía

El edicto de Caracalla del 212 d.C., conocido como *Constitutio Antoniniana*, representa simultáneamente la culminación y la crisis del concepto romano de ciudadanía. Al conceder la ciudadanía a todos los habitantes libres del Imperio (*peregrini*), con la posible excepción de los *dediticii*, Caracalla realizó una revolución jurídica cuyas motivaciones siguen debatiéndose.

El papiro Giessen 40, que conserva fragmentos del edicto, revela motivaciones complejas: gratitud a los dioses, deseo de aumentar su culto, razones fiscales. Pero más allá de las intenciones imperiales, las consecuencias fueron trascendentales. La ciudadanía, al universalizarse, perdió su carácter de privilegio distintivo.

Ulpiano, contemporáneo de la reforma, registra el cambio con aparente naturalidad: "*In orbe Romano qui sunt*" (D. 1.5.17) —todos los que están en el mundo romano son ciudadanos. Pero esta simplicidad oculta transformaciones profundas. El *ius civile*, derecho exclusivo de ciudadanos, debió adaptarse a poblaciones de tradiciones jurídicas diversas. La distinción entre *ius civile* y *ius gentium* perdió relevancia práctica.

La paradoja de la *Constitutio Antoniniana* es que al realizar plenamente la vocación universalista de Roma, vació de contenido específico la ciudadanía romana. De marca de privilegio pasó a ser condición común. Los nuevos criterios de diferenciación social —*honestiores* versus *humiliores*— no se basaban ya en el *status* ciudadano sino en la posición económica y el rango social.

Ciudadanía y romanización: el laboratorio provincial

Las provincias del Imperio funcionaron como laboratorios donde se experimentaron formas diversas de integración jurídica. El estudio de la epigrafía provincial revela la complejidad del proceso de romanización jurídica y las estrategias locales de apropiación de la ciudadanía romana.

En Hispania, la concesión del *ius Latii* por Vespasiano transformó el paisaje jurídico. Los bronce de Salpensa y Malaca muestran comunidades locales adoptando formas municipales romanas mientras mantenían especificidades locales. La coexistencia de magistraturas romanas (*duoviri, aediles*) con instituciones indígenas revela un proceso de hibridación más que de simple imposición.

En las Galias, la integración de las aristocracias locales mediante la ciudadanía creó una élite galo-romana que mantuvo su preeminencia social bajo formas jurídicas romanas. Los *sacerdotes* del culto imperial en el *Ara* de Lyon eran simultáneamente representantes de sus *civitates* y ciudadanos romanos, encarnando la síntesis entre identidad local y pertenencia imperial.

En Oriente, donde existían tradiciones urbanas y jurídicas milenarias, la ciudadanía romana se superpuso a ciudadanía locales sin eliminarlas. Un habitante de Éfeso podía ser simultáneamente ciudadano efesio y romano, navegando entre órdenes jurídicos diversos según el contexto.

El ocaso de la ciudadanía antigua

La transformación de la ciudadanía romana en el Bajo Imperio revela el agotamiento del modelo clásico. La ciudadanía, universalizada y vaciada de contenido político con la desaparición de las asambleas, se redujo progresivamente a conjunto de cargas (*munera*) más que de derechos.

La legislación tardoimperial muestra ciudadanos huyendo de su condición, prefiriendo la servidumbre rural a las cargas fiscales urbanas. Los *curiales*, otrora honor de las ciudades, se convierten en recaudadores forzosos hereditarios. La ciudadanía, de aspiración universal, deviene prisión jurídica.

El surgimiento de nuevas formas de dependencia —colonato, patrocinio— crea vínculos personales que escapan al esquema clásico de la ciudadanía. La fragmentación del Imperio, las invasiones bárbaras, la ruralización de la vida social, disuelven progresivamente el tejido jurídico que la ciudadanía romana había creado.

Cuando Justiniano compila el *Corpus Iuris*, la ciudadanía romana es ya reliquia arqueológica. Los súbditos del Imperio Bizantino son *Rhomaioi*, romanos, pero su romanidad es más identidad cultural-religiosa que *status* jurídico operativo. La gran construcción jurídica de la ciudadanía romana pervive en los textos, inspira a los juristas medievales, pero su realidad social se ha desvanecido irremediablemente.

6.3. La esclavitud como institución jurídica total

***Servi res sunt*: la cosificación jurídica del ser humano**

La afirmación de Ulpiano de que los esclavos son cosas (*servi res sunt*) constituye una de las operaciones jurídicas más radicales y perturbadoras de la historia del derecho. No se trata de una metáfora o una aproximación: el derecho romano construyó un sistema coherente y exhaustivo donde seres humanos eran jurídicamente transformados en objetos de propiedad, susceptibles de todas las operaciones que el dominio autoriza.

Pero esta cosificación nunca fue completa ni libre de tensiones. El mismo derecho que declaraba al esclavo cosa reconocía, a veces explícitamente, a veces mediante rodeos conceptuales, su irreductible humanidad. Florentino afirma que la esclavitud es una institución del *ius gentium* por la cual alguien, *contra naturam*, es sometido al dominio de otro (D. 1.5.4.1). Ese *contra naturam* revela la conciencia de una violencia fundacional que el derecho normaliza pero no puede eliminar completamente.

Las fuentes de la esclavitud: taxonomía de la deshumanización

El derecho romano, con su característico rigor clasificatorio, distinguió múltiples vías por las cuales un ser humano podía ser reducido a la condición servil. Esta taxonomía no es mero ejercicio académico sino cartografía de los mecanismos de exclusión y dominación.

El nacimiento (*servitus origine*) constituía la fuente cuantitativamente más importante. El principio *partus sequitur ventrem* establecía que el hijo de mujer esclava nacía esclavo, independientemente de la condición del padre. Esta regla, aparentemente simple, encerraba complejidades notables. Los juristas debatieron si bastaba que la madre hubiera sido libre en algún momento del embarazo para que el hijo naciera libre, resolviéndose finalmente por la afirmativa en *favor libertatis*.

La cautividad de guerra (*captivitas*) representaba la fuente originaria y paradigmática. El *ius gentium* reconocía universalmente que el vencido en guerra podía ser esclavizado por el vencedor. Pero Roma desarrolló instituciones peculiares como el *postliminium*: el ciudadano romano capturado que lograba regresar recuperaba automáticamente su *status* anterior, como si nunca hubiera sido esclavo. Esta ficción jurídica revela la resistencia a aceptar que un ciudadano romano pudiera ser definitivamente reducido a esclavitud.

Las causas civiles de esclavización en época arcaica incluían el *nexum* (esclavitud por deudas) y ciertas penas criminales. La *Lex Poetelia Papiria* del 326 a.C. abolió la esclavitud por deudas para ciudadanos romanos, marcando un hito en la humanización del derecho. Pero nuevas formas de esclavización penal surgieron en el Imperio: la condena a las minas (*ad metalla*), a los juegos gladiatorios (*ad gladium*), creaban estados serviles o cuasi-serviles.

El poder dominical: anatomía de una soberanía privada

El poder del *dominus* sobre el esclavo (*dominica potestas*) constituía, en su formulación clásica, una soberanía casi absoluta. El propietario podía usar (*uti*), disfrutar (*frui*) y disponer (*abuti*) del esclavo

como de cualquier otra cosa de su propiedad. Podía venderlo, donarlo, legarlo, abandonarlo, castigarlo, incluso darle muerte.

Pero este poder absoluto conoció limitaciones progresivas que revelan la imposibilidad de sostener indefinidamente la ficción de la completa cosificación. La *Lex Petronia* (probablemente del 19 d.C.) prohibió entregar esclavos a las bestias sin autorización judicial. Antonino Pío estableció que quien matara a su esclavo sin causa sería castigado como homicida. Estas limitaciones no derivaban del reconocimiento de derechos del esclavo sino de consideraciones de orden público y moral social.

El *peculium*, esa genial institución romana, ejemplifica las complejidades de la condición servil. El esclavo, jurídicamente incapaz de poseer, administraba de facto bienes que el derecho consideraba pertenecientes al *dominus* pero funcionalmente separados. A través del *peculium*, esclavos emprendedores acumulaban fortunas, realizaban negocios, incluso poseían otros esclavos (*servi vicarii*).

Esclavos públicos y sagrados: las paradojas del servicio

No todos los esclavos pertenecían a particulares. Los *servi publici*, propiedad del pueblo romano, ocupaban posiciones que desafiaban las categorías usuales. Empleados en la administración, las obras públicas, el servicio de los magistrados, algunos alcanzaban influencia y riqueza considerables. El esclavo del emperador (*servus Caesaris*), formalmente en la condición más baja, podía ejercer poder real sobre hombres libres.

Los esclavos de los templos (*servi sacri*) planteaban problemas teológico-jurídicos fascinantes. ¿Podía un dios poseer esclavos? La respuesta romana fue característicamente pragmática: los esclavos pertenecían jurídicamente al templo como persona jurídica, administrados por los sacerdotes. Su manumisión planteaba la cuestión de si un liberto podía tener por patrono a una divinidad.

La economía servil: entre la explotación y la agencia

La esclavitud romana no fue monolítica sino que abarcó realidades económicas y sociales enormemente diversas. Del esclavo encadenado en las *ergastula* rurales al pedagogo griego que educaba a los hijos de la aristocracia, del gladiador en la arena al *dispensator* que administraba fortunas, la condición servil cubría un espectro amplísimo.

Los juristas elaboraron distinciones sutiles según las funciones económicas. Los *servi ordinarii* realizaban trabajos especializados; los *vulgares* o *mediastini*, labores no cualificadas. Los esclavos urbanos (*familia urbana*) gozaban generalmente de mejores condiciones que los rurales (*familia rustica*). Estas distinciones tenían consecuencias jurídicas: el valor del esclavo en las acciones *noxales*, su credibilidad como testigo bajo tortura, dependían de su categoría.

La participación de esclavos en actividades comerciales planteó problemas jurídicos complejos. Formalmente incapaces de obligarse, los esclavos realizaban cotidianamente transacciones. El derecho respondió con instituciones ingeniosas: las acciones *adiecticiae qualitatis* permitían demandar

al *dominus* por obligaciones contraídas por el esclavo en ciertas circunstancias (*actio quod iussu*, *actio institoria*, *actio exercitoria*, *actio de peculio*).

Manumisión: las vías hacia la libertad

La manumisión, liberación del esclavo por voluntad del *dominus*, constituye una institución característica del derecho romano que lo distingue de otros sistemas esclavistas antiguos. La relativa frecuencia de las manumisiones en Roma creó una clase numerosa de libertos que complejizó el tejido social.

Las formas solemnes de manumisión —*vindicta*, *censu*, *testamento*— no solo liberaban sino que otorgaban ciudadanía. La *manumissio vindicta* escenificaba un proceso ficticio de reivindicación de libertad. La *manumissio censu* inscribía al esclavo en el censo de ciudadanos. La *manumissio testamento* permitía al *dominus* liberar post mortem, frecuentemente como acto de piedad o recompensa.

Las manumisiones informales (*inter amicos*, *per epistulam*, *per mensam*) crearon problemas jurídicos. Los manumitidos informalmente no adquirían la libertad civil plena sino una libertad de hecho protegida por el pretor. La *Lex Iunia Norbana* regularizó su situación creando la categoría de *Latini Iuniani*: libres pero no ciudadanos, viviendo y muriendo como esclavos en lo patrimonial.

La legislación augustea sobre manumisiones (*Lex Fufia Caninia*, *Lex Aelia Sentia*) revela ansiedades sobre el crecimiento de la población liberta. Limitando el número de esclavos manumitibles por testamento, estableciendo edades mínimas, exigiendo causas justificadas en ciertos casos, esta legislación intentó controlar un proceso que amenazaba con transformar la composición del cuerpo cívico.

El liberto: libertad imperfecta

La condición del liberto (*libertinus*) ejemplifica la concepción romana de la libertad como espectro más que como absoluto. Formalmente libre y, si manumitido solemnemente, ciudadano, el liberto permanecía ligado a su antiguo *dominus*, ahora *patronus*, por vínculos jurídicos y sociales indelebles.

El *ius patronatus* creaba obligaciones recíprocas. El liberto debía *obsequium* (respeto), *operae* (jornadas de trabajo) si se habían prometido, asistencia en caso de necesidad. No podía demandar al patrono sin autorización judicial. El patrono tenía derechos sucesorios sobre el patrimonio del liberto, tutela sobre sus hijos impúberes, obligación alimentaria recíproca.

Socialmente, el estigma servil era indeleble. Los libertos no podían acceder a las magistraturas ni, en principio, al orden ecuestre. Sus hijos (*ingenui*) nacían ya sin mácula servil, pero la memoria genealógica preservaba el origen. Sin embargo, libertos emprendedores acumularon fortunas inmensas, ejercieron influencia a través del comercio y las finanzas, incluso en la corte imperial.

Resistencia y humanidad: los límites de la cosificación

La historia de la esclavitud romana no es solo de dominación sino también de resistencia. Las fugas masivas, las revueltas serviles —Espartaco es solo la más famosa—, el bandolerismo rural

alimentado por esclavos huidos, muestran la persistente afirmación de humanidad contra la cosificación jurídica.

Pero la resistencia adoptó también formas más sutiles. Los *collegia servilia*, asociaciones de esclavos toleradas para ciertos fines religiosos y funerarios, creaban espacios de sociabilidad autónoma. Los cultos místicos, especialmente el cristianismo, afirmaban la igualdad espiritual de libres y esclavos, socavando los fundamentos ideológicos de la institución.

El derecho mismo registra oblicuamente esta humanidad irreductible. Las elaboradas discusiones sobre si el esclavo puede tener *amici* (no jurídicamente pero sí naturalmente), sobre la validez natural del matrimonio servil (*contubernium*), sobre la cognación natural que sobrevive a la esclavitud, revelan los límites de la ficción jurídica.

El estoicismo, filosofía profundamente influyente en la jurisprudencia imperial, afirmaba la igualdad natural de todos los hombres. Aunque esto no llevó a cuestionar la institución, sí humanizó su regulación. Ulpiano afirma: "*Quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur; non tamen et iure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*" (D. 50.17.32).

El crepúsculo de la esclavitud antigua

La transformación de la esclavitud en el Bajo Imperio revela cambios profundos en las estructuras económicas y mentales. La crisis del modo de producción esclavista, el avance del colonato, la influencia cristiana, erosionaron progresivamente la institución sin abolirla formalmente.

La legislación constantiniana prohibió marcar a los esclavos en el rostro, "hecho a imagen de la belleza celestial". Las constituciones posteriores facilitaron la manumisión en las iglesias (*manumissio in ecclesia*), reconocieron mayor valor al matrimonio servil, castigaron severamente la prostitución forzada de esclavas.

Justiniano sistematizó estas tendencias humanizadoras. Abolió categorías infamantes como los *Latini Iuniani* y los *dediticii*, facilitó la manumisión, limitó las causas de esclavización. Pero no cuestionó la institución misma, que el *Corpus Iuris* transmitió a la posteridad como parte del legado romano.

La paradoja histórica es que mientras la esclavitud-mercancía declinaba en el Mediterráneo, nuevas formas de dependencia (colonato, servidumbre) surgían, y la trata trasatlántica resucitaría la institución en escala inédita, frecuentemente legitimada con categorías del derecho romano reinterpretadas. La construcción jurídica romana de la esclavitud, en su sofisticación técnica y su violencia fundacional, proyecta su sombra siniestra sobre toda la historia posterior del derecho occidental.

6.4. Derecho de familia: estructura y evolución

La *familia* romana: poder antes que afecto

La comprensión moderna de la familia como unidad afectiva basada en vínculos de sangre y elección personal resulta radicalmente inadecuada para apprehender la naturaleza de la *familia* romana. El

término mismo es revelador: deriva de *famulus* (esclavo doméstico) y designaba originariamente el conjunto de personas y bienes sometidos al poder (*potestas*) de un *paterfamilias*.

Ulpiano distingue múltiples acepciones del término *familia* (D. 50.16.195), revelando la complejidad de la institución. En sentido estricto (*proprio iure*), comprende las personas sometidas a la potestad de un mismo jefe; en sentido amplio (*communi iure*), todos los agnados; puede designar también el patrimonio (*familia pecuniaque*) o el conjunto de esclavos. Esta polisemia no es confusión sino expresión de una concepción donde personas, bienes y poder se articulan en una unidad compleja.

Agnación versus cognación: la arquitectura del parentesco

El derecho romano clásico construyó el parentesco sobre la agnación, vínculo jurídico que unía a quienes estaban o habrían estado bajo la potestad del mismo *paterfamilias*. La agnación no era parentesco natural sino civil, podía crearse artificialmente (adopción) o destruirse (emancipación). Un hijo emancipado dejaba de ser agnado de su padre natural; un adoptado se convertía en agnado de su nueva familia.

La cognación, parentesco por sangre, carecía originariamente de efectos jurídicos civiles. Un *paterfamilias* no era agnado de los hijos de su hija, aunque fueran sus nietos naturales. Esta construcción, incomprensible desde categorías modernas, revela una concepción del parentesco como estructura de poder más que como realidad biológica.

La evolución del derecho romano muestra una progresiva valorización de la cognación. El pretor comenzó reconociendo vínculos cognativos en su jurisdicción (*bonorum possessio unde cognati*). La legislación imperial, especialmente los senadoconsultos Tertuliano y Orficiano, otorgó derechos sucesorios recíprocos entre madre e hijos. Justiniano culminó el proceso privilegiando definitivamente la cognación en su Novel 118.

***Iustae nuptiae*: el matrimonio como institución jurídica**

El matrimonio romano (*matrimonium, nuptiae*) presenta características que lo distinguen radicalmente de concepciones posteriores, especialmente las cristianas. No era sacramento ni contrato, sino situación de hecho jurídicamente relevante, caracterizada por la convivencia (*individuum vitae consuetudinem*) con intención marital (*affectio maritalis*).

Modestino define el matrimonio como "*consortium omnis vitae, divini et humani iuris communicatio*" (D. 23.2.1), definición de resonancias filosóficas que los compiladores justinianeos cristianizados preservaron. Pero la realidad jurídica era más prosaica: el matrimonio existía mientras perdurara la voluntad continuada de ser cónyuges, sin formalidades constitutivas necesarias.

Los requisitos para las *iustae nuptiae* revelan las preocupaciones del orden jurídico romano. El *conubium*, capacidad jurídica para contraer matrimonio válido, excluía uniones entre personas de ciertos *status* (ciudadanos y peregrinos sin *conubium* específico, ingenuos y libertos en ciertos casos). La edad mínima (12 años para mujeres, 14 para varones) se fijaba por la pubertad física. El

consentimiento era esencial, pero no solo de los contrayentes: el *paterfamilias* debía consentir el matrimonio de sus sometidos.

Los regímenes patrimoniales: entre separación y comunidad

El derecho romano desarrolló sistemas patrimoniales matrimoniales de notable sofisticación. El principio general era la separación de bienes: la mujer *sui iuris* conservaba su patrimonio, administrado por ella misma o por tutor. Pero este principio se modulaba mediante instituciones específicas.

La *dos*, aportación patrimonial al marido para contribuir a las cargas del matrimonio, constituía el régimen ordinario. Podía constituirse por la mujer (*dos profecticia* si procedía del padre), prometerse formalmente (*dotis dictio, promissio dotis*) o entregarse de hecho (*datio dotis*). El marido adquiría la propiedad (en época clásica) pero con limitaciones progresivas: prohibición de enajenar inmuebles dotales itálicos sin consentimiento uxorio (Lex Iulia de fundo dotali), obligación de restituir en caso de divorcio.

Las *donaciones entre cónyuges*, prohibidas por una costumbre cuya ratio debatían los juristas (¿evitar el empobrecimiento por captación de voluntad? ¿mantener la gratuidad del afecto conyugal?), conocían excepciones reveladoras: *donatio mortis causa*, regalos de uso, manumisiones. La prohibición misma confirma la separación patrimonial: donde hay comunidad no puede haber donación.

La *donatio ante nuptias*, creación posclásica de influencia oriental, establecía una contradote del marido, garantía patrimonial para la mujer. Justiniano la transformó en *donatio propter nuptias*, equiparándola cuantitativamente a la dote, creando una suerte de equilibrio patrimonial.

Manus y emancipación femenina: paradojas de la sujeción

La *manus*, poder marital sobre la mujer, constituye una de las instituciones más debatidas de la romanística. En época arcaica, el matrimonio *cum manu* colocaba a la mujer en posición de hija (*loco filiae*) respecto al marido, con pérdida de vínculos agnaticios originarios.

La adquisición de la *manus* seguía formas solemnes: *confarreatio* (ceremonia religiosa con *spelta* ante diez testigos), *coemptio* (venta ficticia), *usus* (convivencia anual ininterrumpida). Pero ya en época clásica el matrimonio *sine manu* era la regla. La mujer permanecía en su familia agnaticia o *sui iuris*, conservando autonomía patrimonial.

Esta evolución, frecuentemente interpretada como "emancipación", es más compleja. El matrimonio *sine manu* podía beneficiar más a la familia agnaticia de la mujer (que conservaba derechos sucesorios) que a ella misma. La persistencia de la tutela mulieril (*tutela mulierum*) sobre mujeres *sui iuris*, justificada por la supuesta *levitas animi* femenina, relativiza cualquier lectura lineal de progreso.

El divorcio: libertad y sus límites

El divorcio romano, en nítido contraste con la indisolubilidad cristiana posterior, era radicalmente libre. Bastaba que uno de los cónyuges manifestara su voluntad de terminar el matrimonio (*divortium*

ex unilaterali voluntate). Las fórmulas tradicionales —"*tuas res tibi habeto*", "*conditione tua non utor*"— expresaban plásticamente la separación.

Esta libertad, sin embargo, conocía modulaciones sociales y jurídicas. El *repudium* injustificado podía acarrear sanciones patrimoniales (pérdida de dote o donación nupcial), infamia en ciertos casos, desaprobación social. La legislación augustea sobre el adulterio (*Lex Iulia de adulteriis*) criminalizó ciertas conductas, introduciendo asimetría de género: el adulterio de la mujer era siempre punible, el del hombre solo si involucraba mujer casada ajena.

Las causas de divorcio reconocidas (*divortium bona gratia*) —esterilidad, cautividad, locura— eximían de sanciones. Pero la casuística revela concepciones de género profundamente arraigadas: el marido podía repudiar por adulterio sospechado, la mujer necesitaba pruebas; él por beber vino ella, ella no por embriaguez de él.

Los hijos: entre potestas y pietas

La posición de los hijos en la familia romana estaba determinada por la *patria potestas*, institución sin paralelo en otros derechos antiguos por su intensidad y duración. Los hijos legítimos (*iusti liberi*) nacían bajo potestad paterna; los nacidos fuera de *iustae nuptiae* (*vulgo quaesiti, spurii*) seguían la condición materna.

La legitimación, posibilidad de convertir hijos naturales en legítimos, se desarrolló tardíamente. El concubinato, unión estable sin *affectio maritalis*, producía hijos naturales con limitados derechos. La *legitimatio per subsequens matrimonium*, por rescripto imperial o por oblación a la curia, respondía a preocupaciones demográficas y fiscales del Bajo Imperio.

La adopción (*adoptio* en sentido estricto y *adrogatio*) permitía crear artificialmente vínculos filiales. No respondía primariamente a motivaciones afectivas sino a necesidades de perpetuación del culto familiar y transmisión patrimonial. La *adoptio* transfería la potestad sobre un *alieni iuris*; la *adrogatio* absorbía una familia entera con su jefe.

Tutela y curatela: protección y control

El sistema tutelar romano revela concepciones profundas sobre capacidad, género y edad. La tutela de impúberes (*tutela impuberum*) protegía a menores huérfanos o emancipados hasta la pubertad (12/14 años). El tutor, designado testamentariamente, por ley o por magistrado, administraba el patrimonio pupilar con poderes variables según el tipo de acto.

La tutela de mujeres (*tutela mulierum*) perpetuaba la incapacidad femenina más allá de la pubertad. Aunque progresivamente debilitada —las mujeres con *ius liberorum* (tres o cuatro hijos según su estatus) quedaban exentas—, persistió formalmente hasta Justiniano. Su justificación tradicional, la debilidad de juicio femenina, era ya en época clásica una ficción que encubría intereses patrimoniales familiares.

La curatela (*cura*) protegía a quienes, aun púberes, no podían gestionar sus asuntos: locos (*furiosi*), pródigos (*prodigi*), menores de 25 años (*minores*). Cada categoría respondía a concepciones específicas

sobre la capacidad: el furioso carecía de razón, el pródigo la empleaba mal, el menor la tenía inmadura.

Transformaciones cristianas y justinianeas

La cristianización del Imperio transformó profundamente el derecho familiar. El matrimonio, de situación fáctica, tendió a sacralizarse. La legislación constantiniana dificultó el divorcio, penalizó el concubinato, privilegió el matrimonio único. Aunque no se alcanzó la indisolubilidad canónica, el contraste con la libertad clásica es notable.

Justiniano sistematizó estas tendencias moralizantes. Restringió las causas de divorcio, fortaleció los derechos de hijos naturales, reformó el sistema de impedimentos matrimoniales en sentido cristiano. Su Novel 22 sobre las causas de divorcio revela la tensión entre tradición jurídica romana y exigencias cristianas.

El derecho familiar justiniano, transmitido a la posteridad en el *Corpus Iuris*, presenta así un rostro bifronte: preserva las categorías clásicas pero imbuidas de espíritu cristiano. Esta síntesis inestable marcará profundamente el desarrollo posterior del derecho familiar occidental, escenario de conflictos recurrentes entre concepciones laicas y religiosas, entre autonomía individual y orden moral, entre igualdad formal y jerarquías tradicionales.

6.5. Patria potestas: poder absoluto y límites progresivos

El poder del padre: singularidad romana

La *patria potestas* romana constituye uno de los fenómenos jurídicos más extraordinarios y perturbadores de la antigüedad. Ningún otro sistema jurídico conocido otorgó al padre poderes tan extensos, duraderos e intensos sobre sus descendientes. Este poder, que Gayo califica como *proprium civium Romanorum* (Inst. 1.55), marcó indeleblemente la estructura social romana y proyecta su influencia hasta nuestros días.

El *paterfamilias* ejercía sobre sus hijos en potestad poderes que abarcaban todas las dimensiones de la existencia: poder de vida y muerte (*ius vitae necisque*), facultad de venta (*ius vendendi*), capacidad de abandono (*ius exponendi*), derecho de entrega noxal (*noxae deditio*). Estos poderes, que nos parecen monstruosos, formaban un sistema coherente donde el padre aparecía como soberano doméstico, magistrado privado, sacerdote del culto familiar.

La intensidad del poder paterno se manifestaba paradigmáticamente en el *ius vitae necisque*. Aunque su ejercicio efectivo en época histórica fuera excepcional, su existencia jurídica es indubitable. Los casos transmitidos por la tradición —Bruto ejecutando a sus hijos traidores, Manlio Torcuato castigando la desobediencia militar del suyo— revelan una concepción del poder paterno como jurisdicción doméstica suprema, paralela y anterior a la jurisdicción pública.

Perpetuidad y extensión: los hijos como eternos menores

La característica más singular de la *patria potestas* romana era su duración vitalicia. Mientras viviera el *paterfamilias*, sus hijos, nietos y ulteriores descendientes por línea masculina permanecían bajo su poder, independientemente de su edad, estado civil o posición social. Un cónsul, un senador, un brillante jurista, seguía siendo *alieni iuris* si su padre vivía.

Esta perpetuidad creaba situaciones paradójicas inconcebibles en otros sistemas. Marco Aurelio, emperador del mundo, necesitó ser emancipado por Antonino Pío para poder tener patrimonio propio. Hijos sexagenarios esperaban la muerte de padres octogenarios para acceder a la autonomía patrimonial. Tres o cuatro generaciones podían coexistir bajo la potestad de un anciano *paterfamilias*.

La extensión de la potestad abarcaba no solo a hijos sino a todos los descendientes por línea masculina. Los hijos de los hijos varones nacían bajo la potestad del abuelo, no del padre. Solo la muerte del *paterfamilias* común liberaba simultáneamente a todos, convirtiéndose cada hijo varón en nuevo *paterfamilias* de su propia descendencia.

Dimensiones patrimoniales: la incapacidad radical

La consecuencia patrimonial de la *patria potestas* era la incapacidad jurídica absoluta del *filius familias*. Todo lo que adquiría —por trabajo, donación, hallazgo, cualquier título— pertenecía automáticamente al padre. El principio era tajante: "*filius familias nihil suum habere potest*" (el hijo de familia nada puede tener).

Esta incapacidad creaba problemas prácticos enormes en una sociedad cada vez más compleja. Hijos adultos ejerciendo el comercio, comandando ejércitos, desempeñando magistraturas, carecían formalmente de capacidad patrimonial. Sus actos jurídicos, en principio, no obligaban al padre ni les obligaban a ellos, creando inseguridad en el tráfico jurídico.

El genio pragmático romano respondió con soluciones ingeniosas que, sin cuestionar el principio, lo hicieron viable. Los *peculios* —*profecticium* (bienes entregados por el padre), *castrense* (adquirido en servicio militar), *quasi castrense* (en servicio civil), *adventicium* (procedente de la madre)— crearon patrimonios funcionalmente separados aunque formalmente del padre.

El consilium domesticum: justicia privada y control social

El ejercicio del poder paterno no era arbitrariedad sin límites. La tradición imponía consultar un *consilium domesticum* de parientes y amigos para decisiones graves. Este consejo, sin ser jurídicamente vinculante, ejercía presión social significativa. Los casos de abuso notorios podían acarrear *nota censoria*, degradación social, reprobación pública.

El procedimiento doméstico replicaba formas judiciales públicas: acusación, defensa, pruebas, deliberación, sentencia. Valerio Máximo narra juicios domésticos por adulterio, desobediencia, prodigalidad. Esta justicia privada coexistía con la pública, a veces en tensión: el padre podía castigar lo que la ley ignoraba, o perdonar lo que ella sancionaba.

La intervención magistratal en asuntos domésticos era excepcional pero no desconocida. Los censores podían amonestar por severidad excesiva o negligencia. En el Imperio, el padre que matara a su hijo sin causa gravísima podía ser deportado por parricida. Trajano obligó a un padre cruel a emancipar a su hijo maltratado.

Moderaciones pretorias y legislativas

El rigor arcaico de la *patria potestas* experimentó moderaciones progresivas sin llegar nunca a cuestionarse el principio mismo. El pretor, mediante su jurisdicción equitativa, introdujo correctivos significativos. Los hijos podían excepcionalmente demandar al padre (*de peculio, de in rem verso*), ser oídos en quejas graves, obtener alimentos en caso de necesidad.

La legislación imperial acentuó esta humanización sin revolucionar el sistema. Constantino abolió formalmente el *ius vitae necisque*, aunque su ejercicio real había cesado mucho antes. Se prohibió la venta de hijos libres, práctica que la miseria había revivido. Se limitó el derecho de exposición de recién nacidos. Se reconocieron progresivamente derechos sobre ciertos peculios.

El *senatusconsultum Macedonianum* prohibió prestar dinero a hijos de familia, reconociendo oblicuamente su incapacidad pero también protegiéndolos de usureros que especulaban con futuras herencias. La *lex Plaetoria* protegió a menores de 25 años de engaños, creando una categoría intermedia entre la plena capacidad y la incapacidad absoluta.

Extinción y modificación: las vías de escape

La *patria potestas*, pese a su vocación perpetua, conocía formas de extinción o modificación. La muerte del padre era la causa natural y ordinaria. Pero también ciertas *capitis deminutiones*: si el padre perdía ciudadanía o libertad, la potestad se extinguía. Si el hijo sufría *capitis deminutio maxima* o *media*, salía de la potestad para caer en esclavitud o perder la ciudadanía.

La emancipación (*emancipatio*) permitía al padre liberar voluntariamente al hijo. El procedimiento arcaico, que exigía tres ventas ficticias para los hijos varones (una para las hijas y nietos), revela vestigios de concepciones mágico-religiosas. En época posclásica, la emancipación se simplificó: declaración ante magistrado, rescripto imperial, incluso formas provinciales.

La adopción (*adoptio*) y la arrogación (*adrogatio*) modificaban la potestad, transfiriéndola a otro padre. La entrada en ciertas dignidades religiosas (flamen Dialis, virgen Vestal) creaba situaciones especiales. El hijo dado *in mancipio* salía temporalmente de la potestad, aunque el padre conservaba derechos residuales.

Aspectos religiosos y sacros

La *patria potestas* no era institución puramente secular sino imbuida de significación religiosa. El *paterfamilias* era sacerdote del culto doméstico (*sacra privata*), mediador entre vivos y muertos, custodio del fuego sagrado. Los hijos participaban subordinadamente en estos cultos, sin capacidad ritual autónoma.

La dimensión sacra se manifestaba en múltiples aspectos. El padre "aceptaba" (*tollere liberos*) o rechazaba al recién nacido mediante gestos rituales. Los esponsales y matrimonios de los hijos requerían no solo consentimiento paterno sino participación en ceremonias familiares. La emancipación rompía vínculos sacros además de jurídicos, requiriendo formas solemnes.

La perpetuación del culto familiar justificaba parcialmente poderes paternos extraordinarios. Un hijo podía ser retenido en potestad, o adoptado si no había descendencia natural, para asegurar la continuidad ritual. Las XII Tablas castigaban severamente al hijo que maltratara al padre, con implicaciones sacras: se tornaba *sacer*, excluido de protección divina y humana.

Comparaciones y singularidad

La comparación con otros sistemas antiguos resalta la excepcionalidad romana. La *patria potestas* griega, aun siendo considerable, cesaba con la mayoría de edad. Los derechos orientales conocían autoridad paterna fuerte pero no comparable en extensión y perpetuidad. Los pueblos germánicos limitaban temporalmente la *mundium* paterna.

Esta singularidad ha suscitado múltiples interpretaciones. ¿Residuo de organizaciones gentilicias primitivas? ¿Instrumento de control social en una sociedad militarizada? ¿Mecanismo de concentración patrimonial? Probablemente, la *patria potestas* cumplió funciones diversas en diferentes épocas, adaptándose sin transformarse radicalmente.

Justiniano: sistematización sin revolución

La obra justinianeana sistematizó la evolución mitigadora sin revolucionar el instituto. El *Corpus Iuris* preserva la estructura fundamental de la *patria potestas* mientras incorpora todas las humanizaciones acumuladas. Los poderes extremos desaparecen o se vuelven letra muerta, pero la incapacidad patrimonial y la sujeción personal persisten.

Las Novelas justinianeas introdujeron algunas innovaciones significativas: mayor autonomía sobre el *peculium adventitium*, causas tasadas de desheredación, protección reforzada contra abusos. Pero no cuestionaron el principio mismo de un poder paterno vitalicio y absorbente, que parecía consustancial al orden familiar romano.

Proyecciones e influencias

La *patria potestas* romana, filtrada por el derecho canónico y las costumbres germánicas, influyó profundamente en el desarrollo del derecho familiar occidental. El Code Napoléon, las codificaciones decimonónicas, incluso legislaciones del siglo XX, conservaron vestigios del poder paterno romano, aunque progresivamente limitado y temporalizado.

La tensión entre autoridad paterna y autonomía filial, la cuestión de la mayoría de edad, los derechos patrimoniales de hijos menores, la representación legal, son problemas contemporáneos cuyas raíces se hunden en las soluciones romanas. Incluso la moderna "patria potestad compartida" o "responsabilidad parental" dialoga, por negación, con el modelo romano.

La *patria potestas* romana permanece así como monumento jurídico ambivalente: testimonio de una concepción jerárquica extrema de la familia, pero también laboratorio donde se ensayaron soluciones a tensiones permanentes entre generaciones, entre autoridad y libertad, entre unidad familiar y autonomía individual. Su estudio ilumina no solo el pasado sino los fundamentos, a menudo inconscientes, de nuestras propias concepciones familiares.

6.6. Sucesión hereditaria: del formalismo a la libertad

***Hereditas* y continuidad personal: la ficción fundante**

La concepción romana de la herencia (*hereditas*) trasciende radicalmente la mera transmisión patrimonial para constituir una de las ficciones jurídicas más audaces y fecundas del genio romano. El heredero (*heres*) no recibía simplemente bienes del difunto: continuaba su personalidad jurídica, subrogándose en la totalidad de sus relaciones jurídicas activas y pasivas. "*Hereditas nihil aliud est quam successio in universum ius quod defunctus habuerit*", afirma la definición justiniana (D. 50.17.62), pero esta "sucesión en todo el derecho" implicaba mucho más que un cambio de titularidad patrimonial.

La idea de continuidad personal se expresaba plásticamente en múltiples instituciones. El heredero respondía *ultra vires hereditatis* por las deudas del causante, incluso con su propio patrimonio. Los sacra familiares pasaban al heredero con obligación de perpetuarlos. Las relaciones de patronato, clientela, y otros vínculos personales se transmitían. El heredero podía ejercitar acciones por injurias inferidas al difunto, como si las hubiera sufrido él mismo.

Esta concepción generó construcciones jurídicas de notable artificiosidad. La herencia yacente (*hereditas iacens*), período entre muerte y aceptación, planteaba el problema de un patrimonio sin titular. Los juristas elaboraron la ficción de que la herencia misma *personae defuncti vice fungitur*, ocupa el lugar del difunto, puede adquirir a través de esclavos hereditarios, continúa posesiones iniciadas. La audacia conceptual de imaginar derechos residiendo temporalmente en una abstracción revela la fuerza del principio de continuidad.

Sucesión testamentaria: soberanía del *paterfamilias*

El testamento ocupaba en Roma posición preeminente, al punto que morir intestado (*intestatus decedere*) se consideraba casi deshonoroso. Esta primacía de la voluntad del testador sobre reglas sucesorias fijas distingue al derecho romano de otros sistemas antiguos y revela concepciones profundas sobre propiedad, familia y libertad individual.

Las formas testamentarias arcaicas preservan vestigios de estadios evolutivos del derecho. El *testamentum calatis comitiis*, realizado ante los comicios curiados reunidos solemnemente dos veces al año, sugiere un control comunitario originario sobre transmisiones patrimoniales. El *testamentum in procinctu*, ante el ejército en pie de guerra, revela la importancia militar de asegurar sucesiones antes del combate.

El *testamentum per aes et libram*, forma clásica por excelencia, muestra la genialidad romana para adaptar instituciones. Una *mancipatio* ficticia del patrimonio a un *familiae emptor*, con instrucciones

orales (*nuncupatio*) o escritas sobre su distribución, se transformó en verdadero testamento cuando el comprador ficticio devino mero cooperador formal. La persistencia de cinco testigos ciudadanos, el *libripens*, la balanza, revela el peso del formalismo incluso en evoluciones revolucionarias.

El formalismo testamentario: entre magia y derecho

El rigor formal del testamento romano arcaico y clásico ha fascinado a generaciones de juristas. Un error en las palabras solemnes, una omisión en los ritos, invalidaba completamente el acto. "*Uti lingua nuncupassit, ita ius esto*" proclamaban las XII Tablas: como la lengua hubiere declarado, así sea el derecho. Pero esta vinculación absoluta a las palabras pronunciadas implicaba también libertad: respetando las formas, el testador podía disponer casi ilimitadamente.

La institución de heredero (*heredis institutio*), *caput et fundamentum totius testamenti*, debía encabezar necesariamente el testamento, empleando formas solemnes: "*Titius heres esto*", "*Titium heredem esse inbeo*". Formas aberrantes invalidaban no solo la institución sino todo el testamento. Esta rigidez, incomprensible para mentalidades modernas, respondía a concepciones donde la eficacia jurídica dependía de la exactitud ritual, resonancia de estadios mágico-religiosos del derecho.

El testamento era acto personalísimo, no susceptible de representación. El mudo, el sordo, no podían testar por la imposibilidad de pronunciar o escuchar las palabras rituales. La *testamenti factio*, capacidad testamentaria activa y pasiva, excluía a múltiples categorías: mujeres (salvo con autorización tutorial), *alieni iuris*, latinos junianos, peregrinos. Estas exclusiones revelan el testamento como privilegio ciudadano, no derecho natural.

Los límites a la libertad: la *querela* y la legítima

La tensión entre libertad testamentaria y derechos familiares generó desarrollos jurisprudenciales y legislativos de extraordinaria sutileza. El testador podía inicialmente desheredar libremente, pero debía hacerlo expresamente (*exheredatio*) para ciertos herederos. Los *sui heredes*, herederos domésticos bajo potestad del causante, debían ser instituidos o desheredados nominalmente (hijos varones) o genéricamente (otros).

La preterición (omisión) de un *sui heres* no desheredado producía efectos diversos según las épocas y categorías. En derecho civil estricto, la preterición de un hijo varón anulaba el testamento; la de otros *sui* les daba derecho a concurrir con los instituidos.

La *querela inofficiosi testamenti*: equidad contra forma

La *querela inofficiosi testamenti* representa uno de los desarrollos más significativos del derecho sucesorio romano, evidenciando la tensión entre formalismo jurídico y exigencias materiales de justicia. Esta institución, de creación pretoriana y desarrollo jurisprudencial, permitía impugnar testamentos formalmente válidos pero materialmente inicuos por desconocer los vínculos naturales de sangre.

La construcción jurídica de la *querela* revela el genio creativo de la jurisprudencia romana. Formalmente, no atacaba la validez del testamento sino que fingía (*fictio*) que el testador había

actuado con mente insana (*color insaniae*) al desheredar o preterir injustificadamente a parientes próximos. Esta ficción permitía sortear el principio de libertad testamentaria sin negarlo frontalmente.

Los legitimados para ejercer la *querela* fueron progresivamente ampliados: inicialmente solo descendientes, luego ascendientes, finalmente hermanos en casos específicos. El ejercicio exitoso rescindía el testamento, abriéndose la sucesión intestada. Pero la *querela* era remedio subsidiario: quien había aceptado disposiciones testamentarias, aunque fueran insuficientes, no podía ejercerla.

La cuantía legitimaria se fijó en un cuarto de lo que correspondería *ab intestato* (*quarta legitima*), elevada por Justiniano a un tercio para descendientes hasta tres, y mitad para cuatro o más. Esta progresión revela preocupaciones demográficas y sociales: proteger familias numerosas sin paralizar completamente la libertad dispositiva.

El sistema de legados: liberalidad y límites

Los legados (*legata*), disposiciones testamentarias particulares distintas de la institución de heredero, alcanzaron en Roma desarrollo inusitado. Mientras el heredero sucedía en la universalidad con cargas y beneficios, el legatario recibía beneficios específicos sin responsabilidad por deudas.

Las formas de legados revelan nuevamente el formalismo romano y su progresiva superación. El *legatum per vindicationem* (*do lego*) transmitía directamente la propiedad al legatario. El *legatum per damnationem* (*heres meus dare damnas esto*) creaba obligación del heredero. El *legatum sinendi modo* (*heres meus damnas esto sinere*) obligaba al heredero a permitir la toma. El *legatum per praeceptionem* (*praecipito*) autorizaba al heredero-legatario a separar algo antes de la partición.

Esta multiplicidad formal, fuente de litigios interminables, fue simplificada por un senadoconsulto neroniano que validaba legados con formas impropias interpretándolos como *per damnationem*. Justiniano culminó la evolución fusionando todos los tipos y estableciendo que cualquier expresión de voluntad favorable creaba legado válido.

Los fideicomisos: cuando la buena fe suple al derecho

Los fideicomisos (*fideicommissa*) constituyen una de las instituciones más reveladoras de la dialéctica entre rigor formal y exigencias prácticas en el derecho romano. Nacidos como encargos de confianza (*fidei commissum*) no sancionados jurídicamente, terminaron revolucionando el derecho sucesorio.

Inicialmente, el testador que quería beneficiar a personas sin *testamenti factio* pasiva (peregrinos, incapaces) o mediante formas no solemnes, rogaba al heredero o legatario que transmitiera bienes al beneficiario real. Estos ruegos, jurídicamente no vinculantes, dependían de la *fides* del gravado.

Augusto, en casos particulares movido por razones de equidad, ordenó a los cónsules compeler el cumplimiento de fideicomisos. Esta jurisdicción extraordinaria se regularizó con pretores fideicomisarios permanentes. Progresivamente, los fideicomisos adquirieron protección jurídica plena, pudiendo gravar herederos testamentarios e intestados, legatarios, fideicomisarios anteriores.

La libertad formal de los fideicomisos —cualquier expresión de voluntad, en cualquier idioma, incluso por señas— contrastaba radicalmente con el formalismo testamentario. Podían ordenarse en codicilo, carta, o cualquier escrito. Esta flexibilidad los convirtió en instrumento preferido para disposiciones complejas: sustituciones, condiciones, gravámenes sucesivos.

La sustitución fideicomisaria: perpetuidad y límites

La sustitución fideicomisaria permitía al testador ordenar transmisiones sucesivas: el primer beneficiario debía conservar y transmitir a su muerte a otro designado. Esta institución, imposible mediante formas directas, amenazaba crear perpetuidades y vincular indefinidamente la propiedad.

El desarrollo de límites revela preocupaciones económicas y sociales. Se prohibieron sustituciones a favor de *personae incertae* o *postumi alieni*. Se discutió si podían imponerse a los propios herederos del fiduciario. El senadoconsulto Pegasiano garantizó al fiduciario retener un cuarto (*quarta Pegasiana*), evitando gravámenes puramente onerosos.

La práctica desarrolló fideicomisos condicionales de restituir si el fiduciario moría sin hijos, intentos de asegurar la conservación patrimonial en la familia. Justiniano limitó las sustituciones a cuatro grados (Nov. 159), buscando equilibrio entre libertad dispositiva y libre circulación de bienes.

Sucesión intestada: el orden natural supletorio

La sucesión intestada (*ab intestato*), subsidiaria respecto a la testamentaria, revela concepciones romanas sobre el orden "natural" de transmisión patrimonial. Pero este orden experimentó transformaciones profundas que reflejan cambios en la estructura familiar y social.

El sistema de las XII Tablas era de simplicidad radical: primero los *sui heredes* (descendientes en potestad), luego el agnado próximo, finalmente los gentiles. Esta estructura privilegiaba absolutamente la agnación sobre la cognación, la familia civil sobre la natural.

La rigidez del sistema civil generó situaciones inicuas. La madre no heredaba al hijo ni éste a aquella (salvo siendo *sui heredes* por casos excepcionales). El emancipado no heredaba al padre ni éste al emancipado. Los cognados no agnados carecían de derechos sucesorios.

Las reformas pretorias: equidad y sangre

El pretor, mediante su jurisdicción equitativa, revolucionó el sistema sucesorio sin abolir formalmente el civil. La *bonorum possessio*, posesión de bienes hereditarios protegida interdictalmente, permitió llamar a la herencia a personas excluidas por el derecho civil.

El edicto pretorio estableció un nuevo orden: *unde liberi* (todos los descendientes, incluyendo emancipados), *unde legitimi* (herederos civiles), *unde cognati* (parientes por sangre hasta el sexto o séptimo grado), *unde vir et uxor* (cónyuges). Este sistema coexistió con el civil, generando complejidades pero también flexibilidad.

La inclusión de emancipados planteó problemas de equidad: habían podido adquirir libremente mientras los *sui* adquirían para el padre. La *collatio bonorum* obligó a emancipados a colacionar sus

bienes propios, equiparando situaciones. Instituciones similares (*collatio dotis*) equilibraron posiciones de diversos herederos.

Senadoconsultos y constituciones: hacia la cognación

La legislación imperial profundizó el reconocimiento de vínculos cognativos. El senadoconsulto Tertuliano (época de Adriano) otorgó a madres con *ius liberorum* derechos sucesorios sobre hijos. El Orficiano (178 d.C.) privilegió a hijos en la sucesión materna sobre agnados.

Constantino y sus sucesores multiplicaron reformas parciales favoreciendo cognados. Los *cognati* fueron progresivamente admitidos frente a agnados remotos. Las constituciones imperiales crearon un sistema intermedio entre el civil y el pretorio, de complejidad barroca.

La síntesis justiniana: simplificación y modernización

Justiniano, en sus Novelas 118 (543 d.C.) y 127 (548 d.C.), realizó la reforma más radical del derecho sucesorio romano, abandonando definitivamente la agnación como criterio y adoptando un sistema puramente cognaticio.

El nuevo orden establecía cuatro clases: descendientes (sin distinción de potestad o emancipación), ascendientes y hermanos de doble vínculo, hermanos de vínculo simple, otros colaterales hasta el sexto grado (luego décimo). Dentro de cada clase, reglas específicas determinaban preferencias: proximidad de grado, división por estirpes o cabezas según casos.

Esta reforma, aparentemente técnica, implicaba una revolución conceptual: la familia natural desplazaba definitivamente a la civil como fundamento del derecho sucesorio. La simplicidad del nuevo sistema contrastaba con la complejidad acumulada de estratos históricos anteriores.

Aceptación y repudiación: entre beneficio y carga

La cualidad de heredero, una vez adquirida, era en principio irrenunciable (*semel heres semper heres*). Pero esta adquisición podía ser automática o voluntaria según las categorías de herederos, generando regímenes diversos.

Los *heredes necessarii* (esclavos manumitidos e instituidos) no podían repudiar, adquiriendo automáticamente una herencia aunque fuera dañosa. El pretor les concedió el *beneficium separationis*, permitiendo separar bienes posteriores de los hereditarios para limitar responsabilidad.

Los *sui et necessarii* (descendientes en potestad) también adquirían automáticamente pero podían abstenerse (*beneficium abstinendi*), permaneciendo la herencia yacente. Los herederos voluntarios (*extranei*) debían aceptar expresa o tácitamente (*aditio hereditatis*), pudiendo deliberar.

El *beneficium inventarii*, generalizado por Justiniano, permitió aceptar con responsabilidad limitada al activo hereditario previa confección de inventario. Esta institución reconciliaba el principio de continuidad personal con la protección patrimonial del heredero, anticipando soluciones modernas.

El testamento como espejo social

El estudio de testamentos conservados en papiros, tablillas, inscripciones, revela realidades sociales frecuentemente invisibles en fuentes jurídicas formales. Testamentos de soldados muestran preocupaciones por compañeros y concubinas. Testamentos femeninos revelan estrategias para proteger patrimonios y favorecer parientes excluidos.

La práctica testamentaria provincial muestra hibridaciones entre derecho romano y costumbres locales. Testamentos griegos adoptan formas romanas manteniendo cláusulas tradicionales. Testamentos egipcios revelan persistencia de concepciones familiares pre-romanas bajo ropaje jurídico romano.

Las cláusulas testamentarias reflejan ansiedades y valores sociales: manumisiones condicionadas a cuidar la tumba, legados para libertos fieles, fideicomisarios para mantener el nombre familiar, disposiciones para collegios y ciudades. El testamento aparece como instrumento no solo de transmisión patrimonial sino de perpetuación social post mortem.

Conclusión: la herencia de la *hereditas*

El derecho sucesorio romano, en su evolución del formalismo arcaico a la libertad vigilada justiniana, constituye un laboratorio extraordinario de técnicas jurídicas y soluciones institucionales. La tensión permanente entre libertad individual y solidaridad familiar, entre forma y sustancia, entre tradición e innovación, produjo un sistema de complejidad y refinamiento únicos.

Las categorías romanas —heredero universal, legítimas, sustituciones, colaciones— perviven en los derechos contemporáneos, aunque transformadas. Más profundamente, la concepción de la sucesión como continuidad personal, no mera transmisión patrimonial, sigue influyendo subrepticamente en instituciones modernas.

El estudio del derecho sucesorio romano ilumina así no solo un sistema histórico sino problemas permanentes de toda sociedad: cómo equilibrar autonomía individual y vínculos familiares, cómo asegurar seguridad jurídica sin fosilizar formas, cómo proteger expectativas legítimas sin paralizar la circulación de riqueza. En estas tensiones, y en las soluciones romanas siempre provisionales y perfectibles, reside la perdurable actualidad de esta experiencia jurídica milenaria.

CAPÍTULO 7. CRISTIANISMO, TEOLOGÍA JURÍDICA Y TRANSFORMACIÓN DE LA AUCTORITAS

7.1. El mensaje cristiano ante el derecho romano

Regnum meum non est de hoc mundo: la aporía fundacional

La irrupción del cristianismo en el mundo jurídico romano constituye uno de los encuentros más paradójicos y fecundos de la historia del derecho occidental. Cuando Jesús de Nazaret pronunció ante Pilato las palabras "Mi reino no es de este mundo" (*regnum meum non est de hoc mundo*, Jn 18,36), estableció una distinción que reverberaría a través de los siglos, configurando de manera indeleble la relación entre poder espiritual y autoridad temporal en Occidente. Esta declaración, lejos de ser una simple renuncia al poder político, inauguraba una nueva forma de concebir la relación entre lo divino y lo humano, entre la trascendencia y la inmanencia, entre el Reino de Dios y los reinos de este mundo.

El mensaje cristiano primitivo portaba una ambivalencia fundamental respecto al derecho que marcaría toda su historia posterior. Por una parte, la proclamación del Reino escatológico parecía relativizar radicalmente toda juridicidad terrena. Las instituciones humanas, incluido el imponente edificio del derecho romano, aparecían como realidades provisionales, destinadas a ser superadas por la irrupción definitiva del Reino de Dios. El *kairos* cristiano, el tiempo de salvación inaugurado por Cristo, parecía suspender el *chronos* de las instituciones temporales, incluidas las jurídicas.

Sin embargo, simultáneamente, el cristianismo naciente mostraba una sorprendente capacidad de diálogo con el orden jurídico existente. La afirmación paulina de que "no hay autoridad que no provenga de Dios, y las que existen, por Dios han sido constituidas" (*non est potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*, Rom 13,1) fundamentaba teológicamente el orden jurídico-político existente, aunque sometiéndolo a una instancia superior. Esta legitimación teológica del poder constituido no era simple conformismo sino parte de una visión más compleja donde el orden temporal, aun en su imperfección, participaba del plan providencial divino.

La tensión entre estas dos dimensiones —crítica escatológica y legitimación teológica del orden existente— no es accidental sino constitutiva del cristianismo. El "ya" de la salvación realizada en Cristo coexiste con el "todavía no" de su consumación final. Esta estructura temporal peculiar del cristianismo, su existencia "entre los tiempos", determinará su compleja relación con el derecho a lo largo de la historia. Los cristianos viven simultáneamente como ciudadanos del Reino que viene y como súbditos de los reinos que son, navegando constantemente entre la fidelidad a los valores del Evangelio y las exigencias del orden social.

El Nuevo Testamento no ofrece una teoría sistemática del derecho pero sí principios y actitudes que transformarían profundamente la experiencia jurídica occidental. La primacía del amor sobre la ley, la interiorización de las normas morales, la universalidad de la dignidad humana, la preferencia por los marginados, el perdón como superación de la justicia retributiva, la no-violencia como ideal de conducta —estos elementos del mensaje cristiano contenían un potencial revolucionario que

desafiaría constantemente las estructuras jurídicas establecidas, incluso cuando el cristianismo se convirtiera en religión oficial y sus jerarcas en príncipes temporales.

La nueva *dikaiousyne*: justicia y justificación

El concepto cristiano de justicia (*dikaiousyne*) introducía una revolución semántica en el universo jurídico grecorromano que tendría consecuencias incalculables. Mientras la *iustitia* romana, en la célebre definición de Ulpiano, era la "constante y perpetua voluntad de dar a cada uno su derecho" (*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*), la justicia cristiana operaba en un registro completamente diferente. No se trataba primariamente de una virtud humana orientada a la correcta distribución de bienes y cargas, sino de un don divino, una gracia justificante que precedía y posibilitaba toda justicia humana.

Esta transformación del concepto de justicia está en el corazón de la teología paulina. Para Pablo de Tarso, ciudadano romano educado en la doble tradición del judaísmo farisaico y la cultura helenística, la justicia no es algo que el hombre pueda alcanzar por sus propias fuerzas mediante el cumplimiento de la ley. La experiencia del camino de Damasco le había revelado la insuficiencia radical de la justicia legal: "Todas las cosas que para mí eran ganancias, las he considerado pérdida por amor de Cristo" (Fil 3,7). La justicia que vale ante Dios no es la que proviene de la ley (*ek nomou*) sino la que viene por la fe en Cristo (*dia pisteos Christou*).

Esta concepción paulina de la justificación por la fe (*sola fide*) subvertía la lógica jurídica de la retribución que fundamentaba tanto el derecho romano como la Torah judía. Si la justicia divina operaba por gracia (*charis*) y no por méritos (*erga*), ¿qué espacio quedaba para un derecho basado en la proporción entre actos y consecuencias? La gratuidad radical del don divino parecía hacer obsoleta toda la arquitectura jurídica construida sobre el principio de dar a cada uno lo suyo.

Pablo elabora esta tensión a través de una compleja dialéctica entre ley y gracia que ha desafiado a intérpretes durante dos milenios. La ley (*nomos*) no es simplemente abolida sino "cumplida" (*pleroma*) en Cristo. Pero este cumplimiento es tan radical que equivale a una transformación completa de su naturaleza y función. La ley, que era "pedagogo" (*paidagogos*) que conducía a Cristo (Gal 3,24), una vez llegado éste pierde su función tutorial. Más aún, la ley que debería dar vida se revela como poder de muerte: "La letra mata, pero el espíritu vivifica" (2 Cor 3,6).

La aparente antinomia paulina respecto a la ley —a veces exaltada como "santa, justa y buena" (Rom 7,12), otras veces denunciada como poder que multiplica el pecado (Rom 5,20)— refleja la complejidad de la experiencia cristiana del derecho. La ley revela el pecado pero no puede salvarnos de él; muestra el ideal pero no da fuerzas para cumplirlo; diagnostica la enfermedad pero no proporciona la medicina. Solo la gracia, operando una transformación interior del corazón, hace posible el cumplimiento de la verdadera justicia que la ley señalaba pero no podía realizar.

Esta nueva comprensión de la justicia tenía implicaciones revolucionarias para la teoría y práctica del derecho. Si la verdadera justicia es don de Dios y no conquista humana, toda pretensión de autojustificación mediante el cumplimiento legal queda desenmascarada como ilusión farisaica. Si la

gracia precede y posibilita las obras, el orden jurídico no puede pretender ser fuente última de legitimación moral. Si Dios justifica gratuitamente al impío, ¿cómo puede el derecho humano condenar definitivamente?

La tradición cristiana posterior desarrollaría estas intuiciones paulinas en direcciones diversas y a veces contradictorias. Agustín elaboraría la distinción entre justicia divina y humana en el marco de su teología de las dos ciudades. Tomás de Aquino intentaría una síntesis entre la justicia aristotélica y la paulina mediante su teoría de la gracia que perfecciona la naturaleza. Lutero radicalizaría la oposición entre ley y evangelio hasta extremos que parecían negar todo valor al orden jurídico. Pero en todas estas elaboraciones resuena la revolución paulina original: la justicia verdadera no es conquista humana sino don divino.

Lex naturalis y lex divina: las nuevas categorías

El encuentro del cristianismo con la filosofía estoica, mediado particularmente a través del judaísmo helenístico de Filón de Alejandría y otros, permitió a los pensadores cristianos primitivos articular su mensaje en categorías comprensibles para el mundo grecorromano culto. El concepto estoico de ley natural (*lex naturalis*), entendida como razón universal (*logos*) que gobierna el cosmos y se manifiesta en la conciencia humana, ofrecía un puente conceptual entre la revelación bíblica y la filosofía pagana.

Sin embargo, la apropiación cristiana del concepto de ley natural implicaba transformaciones sustanciales que alteraban profundamente su significado original. Para los estoicos, la ley natural era inmanente al cosmos, expresión de la racionalidad intrínseca del universo. Para los cristianos, en cambio, la ley natural era participación de la criatura racional en la ley eterna de Dios creador. No se trataba de una regularidad cósmica impersonal sino de la voluntad amorosa y providente de un Dios personal inscrita en el corazón humano.

Pablo había afirmado que los gentiles, "cuando hacen por naturaleza lo que es de la ley, estos, aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones" (Rom 2,14-15). Esta afirmación fundamental abría la posibilidad de un conocimiento moral universal, accesible a todos los hombres independientemente de la revelación positiva. Pero este conocimiento natural estaba afectado por el pecado original, oscurecido aunque no completamente borrado por la caída.

La articulación entre ley natural y ley divina positiva creaba un esquema normativo de notable complejidad. La ley divina del Antiguo Testamento conservaba valor pero en una forma radicalmente reinterpretada a la luz de Cristo. Los Padres distinguirían entre preceptos morales (permanentes), ceremoniales (abolidos) y judiciales (transformados) de la Torah. La *lex nova* del Evangelio no abolía sino que perfeccionaba y interiorizaba la ley antigua. El Sermón de la Montaña no negaba el Decálogo sino que lo radicalizaba: no solo no matar sino no airarse, no solo no adulterar sino no desear.

Esta estratificación normativa —ley eterna en Dios, ley natural participada, ley divina positiva del Antiguo y Nuevo Testamento, leyes humanas— creaba un cosmos jurídico jerarquizado donde cada nivel debía conformarse con los superiores. Las implicaciones para la teoría del derecho eran revolucionarias. El derecho positivo humano no era ya la última instancia normativa sino que estaba sometido a instancias superiores. Una ley humana contraria a la ley natural o divina no era verdadera ley sino corrupción de ley (*corruptio legis*).

La elaboración más sistemática de estas categorías vendría con la escolástica medieval, pero los fundamentos estaban establecidos desde el período patrístico. Agustín definiría la ley eterna como "razón o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo" (*ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*). La ley natural sería la impresión de esa ley eterna en la criatura racional. La ley humana, para ser justa, debía derivar de la ley natural por vía de conclusión o determinación.

El Sermón de la Montaña: ¿derecho o anti-derecho?

Las bienaventuranzas y el Sermón de la Montaña (Mt 5-7) planteaban el desafío más radical a toda concepción jurídica convencional. "Bienaventurados los pobres", "bienaventurados los que lloran", "bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia" —estas proclamaciones invertían todos los valores sobre los que se construía el orden social romano. La *makarismoi* cristiana no celebraba el éxito, el poder o la riqueza sino sus opuestos: pobreza, mansedumbre, persecución.

Más radicales aún eran las antítesis del capítulo 5 de Mateo. "Habéis oído que se dijo... pero yo os digo" —con esta fórmula solemne, Jesús no abolía la ley antigua sino que la interiorizaba y radicalizaba hasta extremos que parecían hacer imposible toda vida social ordenada. "No resistáis al mal; antes bien, si alguno te golpea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra" (Mt 5,39). "Amad a vuestros enemigos y orad por los que os persiguen" (Mt 5,44). "No os preocupéis por el mañana" (Mt 6,34).

Estas máximas parecían incompatibles con cualquier orden jurídico viable. ¿Cómo construir un sistema de justicia sobre la base de no resistir al mal? ¿Cómo organizar la vida social si no debe uno preocuparse por el mañana? ¿Qué derecho penal puede funcionar con el principio de poner la otra mejilla? El Sermón de la Montaña parecía proponer no un derecho alternativo sino la abolición de todo derecho en favor de un amor sin límites que hacía superflua toda regulación jurídica.

La historia de la interpretación de estos textos revela las múltiples estrategias hermenéuticas desarrolladas para compatibilizar el radicalismo evangélico con las necesidades del orden social. Ya en el período patrístico se distingue entre preceptos (obligatorios para todos) y consejos (para los que aspiran a la perfección). Las máximas más radicales serían consejos de perfección, no preceptos universales. Los monjes y vírgenes consagradas intentarían vivir según estos consejos, mientras los cristianos ordinarios se contentarían con cumplir los preceptos.

Otra estrategia interpretativa distinguía entre la ética individual y la social. Como individuos, los cristianos debían perdonar sin límites y no resistir al mal. Pero como magistrados o ciudadanos,

debían mantener el orden y castigar el crimen. Esta distinción entre persona privada y función pública permitía a los cristianos participar en las instituciones coercitivas del Estado sin traicionar el Evangelio.

La interpretación escatológica veía en el Sermón de la Montaña la ética del Reino venidero, anticipada pero no plenamente realizable en el tiempo presente. Estas normas describían cómo vivirían los hombres en el Reino consumado, sirviendo mientras tanto como ideal regulativo que orientaba la conducta sin poder cumplirse perfectamente en las condiciones del *saeculum*.

Agustín desarrollaría la interpretación más influyente, integrando el Sermón de la Montaña en su teología de las dos ciudades. Los preceptos del Sermón describen la vida de la ciudad de Dios peregrina en este mundo. No abolían las instituciones de la ciudad terrena (propiedad, tribunales, ejército) pero relativizaban su valor y recordaban su carácter provisional. El cristiano usaba estas instituciones sin absolutizarlas, consciente de su ambigüedad y límites.

Las primeras comunidades: carisma y institución

Las comunidades cristianas primitivas, tal como las conocemos por los Hechos de los Apóstoles y las epístolas paulinas, desarrollaron formas de organización que prefiguraban desarrollos jurídicos posteriores de enorme trascendencia. La descripción idílica de la primera comunidad de Jerusalén — "tenían todo en común" (Hch 2,44), "no había entre ellos ningún necesitado" (Hch 4,34)— presentaba un modelo de vida comunitaria que parecía superar las categorías jurídicas ordinarias de propiedad y distribución.

Sin embargo, los mismos textos neotestamentarios revelan que esta superación carismática del derecho fue efímera y problemática. El episodio de Ananías y Safira (Hch 5,1-11) muestra las tensiones entre ideal comunitario y realidad humana. El conflicto entre helenistas y hebreos sobre la distribución a las viudas (Hch 6,1-6) requirió la creación de una nueva institución, el diaconado, para administrar justicia distributiva. La colecta para los pobres de Jerusalén, minuciosamente organizada por Pablo, revela procedimientos cuasi-jurídicos de recaudación y control.

La tensión entre carisma e institución atraviesa todo el Nuevo Testamento. Por un lado, el Espíritu sopla donde quiere, distribuyendo dones (*charismata*) sin respetar jerarquías humanas. Profetas, maestros, taumaturgos, glosófalos, ejercen ministerios carismáticos que no derivan de nombramiento institucional. Por otro lado, ya en las epístolas pastorales encontramos una estructura ministerial cada vez más definida: obispos (*episkopoi*), presbíteros (*presbyteroi*), diáconos (*diakonoï*), con cualificaciones específicas y procedimientos de selección.

Pablo mismo encarna esta tensión. Apóstol "no de parte de hombres ni por mediación de hombre alguno, sino por Jesucristo y Dios Padre" (Gal 1,1), reivindica celosamente su autoridad carismática. Pero simultáneamente establece reglas, arbitra conflictos, organiza colectas, nombra colaboradores, ejerce una autoridad que se va institucionalizando. Sus cartas funcionan como decretos cuasi-legislativos que regulan aspectos litúrgicos, morales y disciplinarios de las comunidades.

La estructura eclesial emergente no replicaba simplemente modelos sociológicos del entorno grecorromano sino que representaba una creación original. El obispo no era exactamente un magistrado ni un sacerdote ni un filósofo ni un patrono, aunque compartía elementos de todos estos roles. Su autoridad no derivaba de elección democrática desde abajo ni de nombramiento imperial desde arriba, sino de una compleja interacción entre designación apostólica, reconocimiento comunitario y consagración sacramental.

El poder de "atar y desatar" otorgado según Mateo a Pedro (16,19) y a la comunidad (18,18) fundamentaba una jurisdicción espiritual con efectos temporales. La interpretación de estas metáforas jurídicas —¿poder legislativo? ¿judicial? ¿administrativo?— ocuparía a canonistas durante siglos. En la práctica de las comunidades primitivas, implicaba al menos el poder de admitir o excluir de la comunión, de perdonar o retener pecados, de resolver disputas entre hermanos.

7.2. Persecuciones y elaboración de un contra-derecho

***Institutum Neronianum*: la criminalización del nombre cristiano**

La construcción jurídica de las persecuciones contra los cristianos constituye uno de los capítulos más complejos y reveladores de la historia del derecho penal romano, mostrando cómo un sistema jurídico sofisticado intentó procesar un fenómeno que escapaba a todas sus categorías establecidas. La tradición cristiana, comenzando con Tertuliano, habló de un *institutum Neronianum*, un edicto o senadoconsulto específico de Nerón que habría criminalizado el cristianismo como tal. Aunque la existencia de tal medida formal es históricamente dudosa, la práctica jurídica desde Nerón estableció precedentes que funcionaron con fuerza cuasi-legislativa durante casi dos siglos y medio.

El incendio de Roma del 64 d.C. proporcionó el contexto para la primera persecución imperial. Tácito, en un pasaje de extraordinaria importancia histórica y jurídica (Annales 15.44), describe cómo Nerón, para desviar sospechas de haber ordenado el incendio, "presentó como culpables y sometió a refinadísimos tormentos a los que, aborrecidos por sus infamias, el vulgo llamaba cristianos" (*subdidit reos et quaesitissimis poenis adfecit, quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat*). El historiador romano, nada simpatizante del cristianismo, reconoce sin embargo que fueron castigados "no tanto por el crimen de incendio cuanto por el odio al género humano" (*haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis*).

Esta acusación de *odium humani generis* revela las perplejidades del sistema jurídico romano ante el fenómeno cristiano. No se trataba de un crimen específico tipificado en la ley sino de una hostilidad general hacia los valores y prácticas que sostenían la sociedad romana. Los cristianos rechazaban participar en el culto imperial, se abstendían de los espectáculos públicos, evitaban los banquetes con carnes sacrificadas a los ídolos, formaban asociaciones secretas que atravesaban las barreras sociales establecidas. Su monoteísmo exclusivista y su esperanza escatológica los hacían aparecer como enemigos del orden establecido.

La criminalización del "nombre" cristiano (*nomen ipsum*) representaba una anomalía en el derecho penal romano, generalmente más preocupado por actos específicos (*flagitia*) que por identidades o

creencias. Ser cristiano se convirtió en delito en sí mismo, independientemente de la comisión de crímenes concretos. Esta peculiaridad jurídica reflejaba la percepción romana del cristianismo no como conjunto de creencias privadas sino como adhesión a una sociedad alternativa (*societas*) que desafiaba los fundamentos del orden imperial.

La base jurídica de las persecuciones fue múltiple y cambiante. A veces se invocaba la legislación sobre asociaciones ilícitas (*collegia illicita*), ya que las comunidades cristianas, con sus reuniones regulares, su estructura jerárquica y su disciplina interna, podían ser vistas como asociaciones no autorizadas. Otras veces se aplicaban las leyes contra la magia y superstición (*superstitio illicita*), categorías elásticas que podían abarcar cualquier práctica religiosa considerada desviada o peligrosa. La negativa a participar en el culto imperial podía interpretarse como *maiestas*, traición al emperador.

El rescripto de Trajano: *conquirendi non sunt*

La correspondencia entre Plinio el Joven, gobernador de Bitinia-Ponto, y el emperador Trajano (c. 112 d.C.) constituye un documento fundamental para comprender el marco jurídico de las persecuciones. Plinio, jurista escrupuloso enfrentado a un problema sin precedentes claros, consulta al emperador sobre el procedimiento a seguir con los cristianos. Su carta (Epistulae 10.96) revela tanto las perplejidades del administrador romano como los métodos empleados.

Plinio había establecido un procedimiento que se convertiría en modelo: interrogaba a los acusados sobre si eran cristianos; si confesaban, los interrogaba segunda y tercera vez bajo amenaza de suplicio; si persistían, los mandaba ejecutar o, si eran ciudadanos romanos, los enviaba a Roma. "No dudaba, cualquiera que fuese lo que confesaban, que su pertinacia y obstinación inflexible debían ser castigadas" (*Neque enim dubitabam, quaecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri*).

El procedimiento incluía una prueba religiosa: los que negaban ser cristianos o haber sido debían invocar a los dioses según la fórmula dictada por el gobernador, ofrecer incienso y vino ante la imagen del emperador, y maldecir a Cristo, "cosas que, según se dice, no pueden ser forzados a hacer los que son verdaderamente cristianos" (*quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani*). Esta prueba litúrgica negativa —demostrar la no-cristiandad mediante actos de culto pagano— revela la naturaleza religiosa del conflicto bajo formas jurídicas.

La respuesta de Trajano (Epistulae 10.97) estableció principios que regularían las persecuciones durante más de un siglo. Su brevedad esconde una densidad jurídica notable: "Has seguido el procedimiento que debías, mi querido Segundo, en el examen de las causas de los que te han sido denunciados como cristianos. No puede establecerse una norma general que tenga, por así decir, forma fija. No deben ser buscados; si son denunciados y convictos, deben ser castigados, pero con esta salvedad: que quien negare ser cristiano y lo demostrare con hechos, es decir, adorando a nuestros dioses, aunque haya sido sospechoso en el pasado, obtenga perdón por su arrepentimiento".

El rescripto trajaneo contenía contradicciones lógicas que los apologistas cristianos no tardarían en señalar. Si los cristianos eran criminales tan peligrosos que merecían la pena capital, ¿por qué no buscarlos activamente? Si no merecían ser buscados, ¿por qué ejecutar a los denunciados? La prohibición de admitir denuncias anónimas ("sine auctore vero propositi libelli in nullo crimine locum habere debent") respondía a principios generales de justicia procesal, pero creaba la paradoja de proteger parcialmente a quienes luego serían ejecutados si eran denunciados formalmente.

Superstitio illicita: la categorización jurídica

La categorización del cristianismo como *superstitio illicita* por parte de los juristas y administradores romanos revela las categorías mentales con las que el derecho romano procesaba la diversidad religiosa. La distinción fundamental entre *religio* y *superstitio* no era meramente descriptiva sino jurídicamente operativa, determinando qué cultos eran permitidos y cuáles perseguidos.

La *religio* en sentido romano era el culto tradicional que vinculaba (*religare*) a la comunidad con sus dioses ancestrales, garantizando la *pax deorum* necesaria para la prosperidad del Estado. Era pública, tradicional, cívica, integradora. La *superstitio*, por el contrario, era el exceso religioso, la desviación, lo extranjero y disgregador. Cicerón había establecido la distinción clásica: "No solo los filósofos sino también nuestros mayores distinguieron la religión de la superstición" (*Non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt*, *De natura deorum* 2.71).

El cristianismo reunía, desde la perspectiva romana, todas las características de la *superstitio* en grado superlativo. Era de origen extranjero y reciente, careciendo del prestigio de la antigüedad que legitimaba incluso cultos exóticos como los misterios de Isis o Mitra. Su monoteísmo exclusivista rechazaba la coexistencia pacífica con otros cultos que caracterizaba al paganismo romano. Sus reuniones secretas, a menudo nocturnas, en casas privadas o cementerios, alimentaban sospechas de prácticas nefandas. Su reclutamiento atravesaba todas las barreras sociales, atrayendo esclavos, mujeres, niños, perturbando las jerarquías establecidas.

Tácito, en su relato de la persecución neroniana, califica al cristianismo de *exitibilis superstitio* (superstición destructiva), que "no solo por Judea, origen de este mal, sino también por la Ciudad, donde confluye y se celebra todo lo atroz y vergonzoso" (*Annales* 15.44). Suetonio lo llama *superstitio nova et malefica* (superstición nueva y maléfica) (Nero 16). Plinio habla de *superstitio prava et immodica* (superstición depravada y desmesurada). La consistencia del vocabulario revela una percepción compartida entre las élites romanas.

Pero la persecución no se fundamentaba solo en categorías religiosas. Los cristianos eran acusados de crímenes concretos que justificaban la intervención penal. El *odium humani generis* ya mencionado se concretaba en múltiples acusaciones: ateísmo (por rechazar los dioses tradicionales), incesto (por llamarse hermanos y hermanas), canibalismo (por malentendidos sobre la eucaristía), magia nociva (por sus exorcismos y curaciones), sedición (por proclamar otro reino). Aunque los apologistas refutarían estas calumnias, su mera circulación creaba un clima que justificaba la represión.

Los *collegia illicita* y el derecho de asociación

Otra vía de criminalización del cristianismo pasaba por la legislación sobre asociaciones. El derecho romano miraba con profunda suspicacia las asociaciones privadas (*collegia*, *sodalitates*, *hetaeriae*), especialmente las que reunían personas de diversa condición social y se reunían regularmente. La experiencia de las guerras civiles había mostrado el potencial subversivo de estas asociaciones, que podían convertirse en bandas armadas o centros de conspiración.

La *lex Iulia de collegiis*, atribuida a César o Augusto, había disuelto todos los *collegia* excepto los más antiguos y establecido un sistema de autorización previa para nuevas asociaciones. Solo se permitían los *collegia* con fines específicos y apolíticos: funerarios (*collegia funeraticia*), profesionales (*collegia opificum*), religiosos tradicionales (*collegia cultorum*). Las reuniones debían ser públicas, los estatutos aprobados por la autoridad, las actividades transparentes.

Las comunidades cristianas encajaban perfectamente en la categoría de *collegia illicita*. Se reunían regularmente, a menudo en secreto, mezclando libres y esclavos, hombres y mujeres, ricos y pobres. Tenían una estructura jerárquica propia con obispos, presbíteros y diáconos que ejercían autoridad independiente del Estado. Recaudaban fondos, distribuían recursos, ejercían disciplina interna, todas actividades que podían verse como usurpación de funciones públicas.

La respuesta cristiana fue doble. En la práctica, desarrollaron formas de reunión que minimizaran los riesgos: uso de casas privadas donde el derecho de asociación era más difícil de controlar, horarios discretos (antes del amanecer), limitación del número de participantes, códigos y contraseñas para identificar a los miembros. Las catacumbas, contrariamente al mito popular, no eran escondites sino cementerios donde el derecho funerario proporcionaba cierta protección legal para reuniones conmemorativas.

Teológicamente, los cristianos elaboraron una eclesiología que distinguía radicalmente la Iglesia de cualquier asociación humana voluntaria. La Iglesia no era un *collegium* creado por voluntad humana sino el Cuerpo de Cristo, realidad teándrica que ninguna prohibición humana podía disolver.

"Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18,20) —esta promesa de Cristo fundamentaba un derecho de reunión que trascendía toda legislación humana.

Las *Acta Martyrum*: derecho procesal y memoria

Las *Acta Martyrum*, relatos de los procesos y ejecuciones de cristianos, constituyen fuentes extraordinarias para la historia del derecho procesal romano, revelando tanto los procedimientos judiciales ordinarios como las peculiaridades del procesamiento de cristianos. Aunque muchas actas fueron elaboradas o embellecidas posteriormente con fines edificantes, un núcleo significativo preserva información procesal precisa, a veces derivada de actas judiciales oficiales (*commentarii*).

El proceso contra los mártires escilitanos en África (17 de julio de 180), uno de los documentos más antiguos y confiables, muestra el desarrollo típico de estos juicios. El procónsul Saturnino interroga a los acusados con notable paciencia, ofreciéndoles múltiples oportunidades de apostasía. El diálogo

preservado revela tanto la perplejidad del magistrado romano ante la obstinación cristiana como la determinación de los mártires:

"Saturnino procónsul dijo: ¿Perseveráis en ser cristianos? Esperato dijo: Soy cristiano. Y todos asintieron con él. Saturnino procónsul dijo: ¿No queréis tiempo para reflexionar? Esperato respondió: En asunto tan justo no hay que deliberar. Saturnino procónsul dijo: ¿Qué tenéis en vuestra caja? Esperato dijo: Libros y cartas de Pablo, varón justo."

La precisión del protocolo —fecha consular, nombres de los acusados, desarrollo del interrogatorio, sentencia— sugiere acceso a documentos oficiales. El procedimiento sigue las formas legales: citación, interrogatorio formal (*cognitio*), oportunidad de retractación, tiempo para deliberar (*dilatio*), sentencia y ejecución inmediata. No hay sadismo gratuito sino aplicación burocrática de la ley.

Las actas del martirio de San Justino y compañeros en Roma (c. 165) bajo el prefecto Junio Rústico muestran un desarrollo similar pero con mayor contenido intelectual. Justino, el filósofo convertido, intenta explicar la doctrina cristiana al prefecto, quien corta las disquisiciones teológicas para centrarse en la cuestión jurídica esencial: "¿Eres cristiano?" La respuesta afirmativa sella su destino.

El martirio de Perpetua y Felicidad en Cartago (203) ofrece una perspectiva única al incluir el diario personal de Perpetua escrito en prisión. Más allá de las visiones místicas, el texto revela aspectos prácticos del encarcelamiento: las condiciones de la prisión, los sobornos a los guardias para obtener mejor trato, las visitas de familiares, el bautismo de catecúmenos en la cárcel. El derecho penal romano en acción aparece con toda su dureza pero también con sus intersticios de humanidad.

El desarrollo de un derecho penitencial

La realidad de las persecuciones generó uno de los primeros desarrollos jurídicos específicamente cristianos: el derecho penitencial para los *lapsi*, aquellos que habían caído en apostasía bajo presión. Este problema, imprevisto en la era apostólica cuando se esperaba el retorno inminente de Cristo, forzó a la Iglesia a desarrollar procedimientos jurídicos complejos para gestionar el arrepentimiento y la reintegración.

La persecución de Decio (250-251), la primera verdaderamente sistemática y universal, produjo apostasías masivas. Cuando cesó la persecución, miles de *lapsi* buscaron la reconciliación con la Iglesia. Pero ¿podían ser readmitidos quienes habían negado a Cristo? ¿Bajo qué condiciones? ¿Quién tenía autoridad para perdonar tan grave pecado? Las respuestas divergentes amenazaron con fragmentar la Iglesia.

Se desarrollaron categorías jurídicas precisas para distinguir grados de apostasía. Los *sacrificati* habían sacrificado efectivamente a los dioses paganos, cometiendo idolatría formal. Los *thurificati* habían quemado incienso ante las estatuas imperiales, gesto ambiguo que algunos interpretaban como mero acto cívico. Los *libellatici* habían obtenido certificados (*libelli*) de haber sacrificado sin hacerlo realmente, mediante soborno o influencias. Los *acta facientes* se habían inscrito en las listas de los que habían sacrificado sin realizar el acto.

Cada categoría implicaba diferente gravedad moral y jurídica, requiriendo penitencias proporcionadas. San Cipriano de Cartago, cuyas cartas proporcionan documentación detallada de esta crisis, desarrolló una posición intermedia entre rigoristas que negaban toda posibilidad de perdón y laxistas que readmitían inmediatamente. Su solución —penitencia prolongada pero posibilidad final de reconciliación— prevaleció, estableciendo precedentes duraderos.

El conflicto reveló tensiones sobre la naturaleza de la autoridad en la Iglesia. Los confesores (*confessores*), que habían sufrido tortura sin apostatar, reivindicaban poder especial para perdonar basado en su testimonio heroico. Algunos emitían "cartas de paz" (*libelli pacis*) reconciliando *lapsi* por su propia autoridad. Los obispos, celosos de su jurisdicción, insistían en que solo ellos, sucesores de los apóstoles, podían reconciliar en casos tan graves.

Apologética jurídica: el nacimiento de una argumentación

Enfrentados a la persecución, los intelectuales cristianos desarrollaron una sofisticada argumentación jurídica que constituye uno de los primeros ejemplos sistemáticos de crítica del derecho desde principios externos. Los apologistas no se limitaban a proclamar su inocencia de crímenes específicos sino que deconstruían la lógica misma del sistema legal que los perseguía.

Tertuliano, jurista cartaginés convertido al cristianismo, despliega en su *Apologeticum* (197) un arsenal de argumentos forenses que revelan tanto su formación jurídica como su habilidad retórica.

Comienza señalando las irregularidades procesales: "Si es cierto que somos los mayores criminales, ¿por qué somos tratados por vosotros de modo distinto a nuestros iguales, esto es, a los demás criminales? A igual crimen, igual tratamiento debiera corresponder" (*Si hostes maximi, cur a vobis aliter tractamur quam pares nostri, id est ceteri hostes? Eadem criminis eadem condicio esse debebat*).

La crítica tertuliana alcanza particular brillantez al analizar el uso de la tortura. En el procedimiento criminal ordinario, la tortura se empleaba para obtener confesión del crimen. En el caso de los cristianos, se usaba para obtener negación: "En nuestro caso, al contrario, aplicáis la tortura para hacernos negar lo que al ser torturados confesamos" (*Solummodo in Christianis contrarium humano more agitis, ut negemus quod torti confitemur*). Esta inversión revelaba la naturaleza especial del "crimen" cristiano: no un acto sino una identidad.

El absurdo jurídico del *nomen ipsum* es demolido sistemáticamente: "¿Qué tiene que ver el nombre con el crimen? ¿Qué puede reprocharse a un simple nombre? ¿Puede un vocablo ser acusado de crimen?" (*Quid de nomine crimen est? Quod potest de vocabulo accusari?*). Si se persigue a los cristianos por crímenes específicos, que se prueben. Si por el mero nombre, es irracional e injusto.

Atenágoras de Atenas, en su *Legatio pro Christianis* dirigida a Marco Aurelio y Cómodo (c. 177), estructura su defensa como un alegato forense formal con *exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*. Refuta sistemáticamente las tres acusaciones principales: ateísmo (los cristianos creen en Dios, solo rechazan el politeísmo), canibalismo (absurdo para quienes no derraman sangre ni asisten a gladiadores), incesto (calumnia contra quienes practican la más estricta moralidad sexual).

Los edictos de persecución general

Los edictos imperiales de persecución general del siglo III representaron una escalada cualitativa, transformando la persecución de respuesta local a denuncias en política imperial sistemática. Estos edictos revelan tanto la percepción del cristianismo como amenaza existencial al Imperio como la capacidad del aparato burocrático romano para implementar políticas a escala universal.

El edicto de Decio (250), del que no conservamos el texto pero conocemos los efectos, ordenaba a todos los habitantes del Imperio sacrificar a los dioses ante comisiones locales y obtener certificados (*libelli*) que lo acreditaran. Los papiros egipcios han preservado decenas de estos certificados con fórmula estandarizada: "A la comisión elegida para supervisar los sacrificios. De Aurelia Ammonous... He sacrificado siempre a los dioses, y ahora en vuestra presencia, de acuerdo con los términos del edicto, he sacrificado y hecho libación y probado las víctimas sagradas. Os pido certifiquéis esto."

La sofisticación burocrática es notable: comisiones locales, formularios estandarizados, registros, plazos. No se menciona específicamente a los cristianos; formalmente es una medida de reafirmación religiosa universal. Pero el objetivo era evidente: forzar a los cristianos a elegir entre apostasía y muerte. La respuesta cristiana fue variada: algunos sacrificaron, otros obtuvieron certificados falsos, muchos huyeron, algunos confesaron y fueron ejecutados.

Valeriano profundizó la estrategia con dos edictos (257-258). El primero, relativamente moderado, ordenaba a obispos y presbíteros sacrificar bajo pena de exilio, prohibía reuniones cristianas y cementerios. El segundo escalaba dramáticamente: pena de muerte para el clero, confiscación y degradación social para cristianos de clase alta, trabajos forzados para matronas cristianas, confiscación y esclavitud para *Caesariani* cristianos. La estrategia era clara: decapitar el liderazgo y privar de recursos a la Iglesia.

La gran persecución de Diocleciano (303-311) representó el esfuerzo más sistemático y prolongado de erradicar el cristianismo. Cuatro edictos sucesivos revelan una estrategia cuidadosamente planificada. El primer edicto (23 febrero 303) ordenaba la destrucción de iglesias, quema de Escrituras, degradación de cristianos honorables, pérdida de libertad para cristianos humildes que persistieran. Era un ataque a la infraestructura cristiana más que a los individuos.

El segundo edicto ordenaba el arresto de todo el clero. Las cárceles se llenaron hasta el punto de no quedar espacio para criminales comunes. El tercer edicto, coincidiendo con las *vicennalia* de Diocleciano, ofrecía amnistía a clérigos que sacrificaran, intentando quebrar la resistencia mediante la combinación de zanahoria y palo. El cuarto edicto (304) extendía la obligación de sacrificar a toda la población, retornando al modelo de Decio pero con mayor sistematicidad.

7.3. Constantino: revolución jurídica cristiana

El Edicto de Milán: ficción historiográfica y realidad jurídica

La transformación constantiniana del Imperio romano representa uno de los momentos axiales en la historia del derecho occidental, un punto de inflexión cuyas consecuencias reverberan hasta nuestros días. Sin embargo, el documento fundacional de esta revolución, el famoso "Edicto de Milán" del 313, es en sí mismo una construcción historiográfica que revela las complejidades de la transición del paganismo al cristianismo como religión imperial. No poseemos ningún edicto formal promulgado en Milán, sino más bien una serie de medidas imperiales cuyo contenido conocemos a través de fuentes indirectas, principalmente la carta (*epistula*) de Licinio a los gobernadores orientales reproducida por Lactancio y Eusebio.

El texto preservado por Lactancio en *De mortibus persecutorum* (48) revela las complejidades jurídicas y políticas del momento. La fórmula central —"que tanto a los cristianos como a todos los demás se conceda libre facultad de seguir la religión que cada cual desee" (*ut daremus et Christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset*)— no proclama el cristianismo como religión oficial sino que establece un régimen de tolerancia universal. Sin embargo, el orden de mención (cristianos primero, todos los demás después) y el contexto histórico revelan que el cristianismo era el beneficiario principal de esta política.

La restitución de propiedades confiscadas a las iglesias introduce una innovación jurídica fundamental: el reconocimiento de las comunidades cristianas como personas jurídicas capaces de poseer bienes corporativos. El texto especifica que los lugares de culto deben ser devueltos "al corpus de los cristianos" (*corpori Christianorum*), no a individuos particulares. Esta personalidad jurídica corporativa, que el derecho romano clásico reservaba a entidades públicas y algunas asociaciones privilegiadas, se extendía ahora a las iglesias cristianas, sentando las bases para el futuro poder económico eclesiástico.

Las cláusulas sobre indemnización revelan la voluntad imperial de hacer la transición lo menos traumática posible para los poseedores actuales de bienes cristianos confiscados. Quienes hubieran comprado o recibido propiedades eclesiásticas podían reclamar compensación del fisco imperial. Esta generosidad calculada buscaba evitar resistencias y resentimientos que pudieran obstaculizar la nueva política religiosa.

La legislación familiar: cristianización del *ius privatum*

La transformación más profunda y duradera operada por Constantino no se encontraba en las declaraciones grandilocuentes sobre libertad religiosa sino en la penetración gradual pero sistemática de principios cristianos en el tejido mismo del derecho privado romano. La legislación constantiniana sobre familia, matrimonio y sexualidad revela una estrategia de cristianización que procedía no por proclamación abierta de principios evangélicos sino por modificación técnica de normas jurídicas específicas.

La constitución del 320 (*CTh* 9.16.1-2) que abolía las sanciones augusteas contra el celibato y la falta de hijos marca una ruptura fundamental con la concepción romana clásica del matrimonio. Las leyes *caducariae* de Augusto, parte de su programa de restauración moral y demográfica, penalizaban patrimonialmente a quienes no contraían matrimonio o no procreaban. Los solteros (*caelibes*) no podían recibir herencias de personas fuera del sexto grado de parentesco; los casados sin hijos (*orbi*) solo podían recibir la mitad. Estas restricciones, que habían moldeado las estrategias matrimoniales de las clases altas durante tres siglos, desaparecían de un plumazo.

La motivación cristiana es evidente aunque no explicitada en el texto legal. La valoración paulina de la virginidad como estado superior al matrimonio (1 Cor 7), incomprensible en el marco romano tradicional, encontraba ahora sanción jurídica. Los ascetas cristianos, las vírgenes consagradas, los clérigos célibes, podían ahora recibir legados y herencias sin restricción. La medida no solo beneficiaba a individuos sino que facilitaba la acumulación patrimonial eclesiástica, ya que célibes devotos tendían a legar sus bienes a la Iglesia.

Las restricciones al divorcio introducidas por Constantino marcaron una ruptura aún más dramática con la tradición jurídica romana. La constitución del 331 (*CTh* 3.16.1) limitaba drásticamente las causales de repudio unilateral, contrastando agudamente con la libertad casi absoluta del derecho clásico. Para la mujer, solo tres causales justificaban el repudio: que el marido fuera homicida, envenenador (*medicamentarius*) o violador de sepulcros. Para el hombre, igualmente tres: que la mujer fuera adúltera, envenenadora (*medicamentaria*) o alcahueta (*conciliatrix*).

La asimetría de género en estas causales revela la persistencia de dobles estándares patriarcales dentro de la moralización cristiana. El adulterio masculino no figuraba como causal para la mujer, mientras que el femenino sí lo era para el hombre. Sin embargo, comparado con el derecho clásico donde el hombre podía repudiar por cualquier causa o sin causa, la restricción era revolucionaria. Las sanciones por repudio injustificado eran severas: pérdida de la dote y donación nupcial para la mujer, pérdida de la donación nupcial y prohibición de nuevo matrimonio para el hombre.

El *dies Solis*: sacralización del tiempo cívico

La constitución del 3 de marzo de 321 (*CJ* 3.12.2) estableciendo el *dies Solis* como día de descanso judicial y laboral ejemplifica magistralmente la estrategia constantiniana de cristianización mediante ambigüedad calculada. El texto de la ley evita cuidadosamente cualquier referencia explícitamente cristiana: "Todos los jueces, la plebe urbana y los oficios de todas las artes descansen en el venerable día del Sol" (*Omnes iudices urbanaeque plebes et artium officia cunctarum venerabili die solis quiescant*).

La denominación solar permitía múltiples lecturas que facilitaban la aceptación universal de la medida. Para los adoradores del Sol Invictus, divinidad favorecida por emperadores anteriores y quizás por el mismo Constantino en su evolución religiosa, era reconocimiento de su culto. Para los cristianos, era sanción legal del *dies dominicus*, el día del Señor en que Cristo resucitó. Para los neutrales, era simplemente una regulación racional del calendario laboral.

Las excepciones revelan pragmatismo imperial. Los trabajos agrícolas urgentes estaban permitidos "porque frecuentemente sucede que no hay otro día más apto para confiar el grano a los surcos o las vides a los hoyos" (*quia frequenter evenit ut non alio aptius die frumenta sulcis aut vineae scrobibus commendentur*). La manumisión de esclavos también estaba exceptuada, gesto humanitario con resonancias cristianas. Pero tribunales, talleres y comercios debían cerrar, creando un ritmo semanal de trabajo y descanso desconocido en el mundo pagano.

Las implicaciones de esta medida aparentemente simple fueron profundas y duraderas. Se creaba una temporalidad sagrada dentro del calendario civil, un tiempo sustraído a las actividades ordinarias y dedicado implícitamente al culto y descanso. El domingo cristiano, heredero transformado del sábado judío, adquiría sanción legal universal. Los ritmos de trabajo de todo el Imperio comenzaban a seguir el calendario litúrgico cristiano.

Episcopalis audientia: jurisdicción alternativa

Una de las innovaciones más revolucionarias y preñadas de consecuencias futuras fue el reconocimiento de jurisdicción civil a los obispos cristianos. La *episcopalis audientia*, aunque con raíces en la práctica pre-constantiniana de arbitraje intracomunitario, adquirió con Constantino un estatus legal que la transformaba de mecanismo privado de resolución de disputas en verdadera jurisdicción alternativa al sistema judicial imperial.

La constitución *Sirmondiana* 1, fechada en 333 aunque de autenticidad debatida, otorgaba poderes extraordinarios a los tribunales episcopales. No se trataba de simple arbitraje que requiriera acuerdo de ambas partes, sino de jurisdicción que podía ser invocada unilateralmente: "Está permitido a quien tiene un litigio, si lo prefiere, llevarlo ante el juicio de los obispos" (*Qui litem habet, si voluerit, ad episcopale iudicium pergat*). Más radical aún, cualquier parte podía transferir un caso ya iniciado ante tribunal secular al episcopal, incluso contra la voluntad de la contraparte.

Las sentencias episcopales tendrían la misma fuerza ejecutiva que las de magistrados imperiales: "La sentencia del obispo será sin duda alguna firme para todos" (*Episcopale iudicium sit omnibus firum*). Los jueces seculares debían ejecutar estas sentencias con la misma diligencia que las propias. Se creaba así un sistema judicial paralelo, potencialmente competidor, donde los criterios de decisión podían diferir radicalmente de los del derecho romano.

El procedimiento episcopal contrastaba marcadamente con el formalismo judicial romano. Sin tasas judiciales, sin necesidad de abogados, con procedimientos flexibles adaptados a cada caso, la justicia episcopal atraía especialmente a los humildes que encontraban el sistema judicial ordinario costoso, lento e intimidante. Los obispos aplicaban no el complejo derecho romano sino principios de equidad cristiana, buscando más la reconciliación que el castigo, más la restauración que la retribución.

Las implicaciones de esta jurisdicción alternativa eran enormes. Los obispos, sin formación jurídica formal en su mayoría, se encontraban decidiendo complejos casos patrimoniales, disputas comerciales, conflictos familiares. Debían desarrollar una jurisprudencia propia que armonizara

principios evangélicos con necesidades prácticas. El derecho canónico comenzaba a emerger no solo como regulación interna de la Iglesia sino como sistema jurídico aplicable a laicos en materias civiles.

Legislación sobre esclavitud: humanización ambigua

La política constantiniana sobre la esclavitud revela paradigmáticamente las ambigüedades y límites de la cristianización jurídica. No hubo abolición ni cuestionamiento fundamental de la institución servil, que permanecía como pilar del orden socioeconómico romano. Pero sí se introdujeron modificaciones significativas que, sin alterar la estructura básica, humanizaban aspectos particulares de la condición servil.

La prohibición de marcar esclavos en el rostro (CTh 9.40.2, del 315) empleaba un lenguaje inequívocamente cristiano: "Si alguien merece ser marcado en el rostro por la gravedad de sus delitos, sea marcado en las manos o en las pantorrillas, para que el rostro, que está formado a semejanza de la belleza celestial, no sea mancillado" (*Si quis in lubricum fuerit devolutus ex facto et fuerit dignus cui vultus debeat deformari, non in facie, quae ad similitudinem pulchritudinis caelestis est figurata, sed in manibus vel in suris sententia exseratur*).

La referencia a la *similitudo pulchritudinis caelestis* evoca directamente la doctrina cristiana del hombre como *imago Dei*. Pero la contradicción es patente: si el esclavo es imagen de Dios, ¿cómo puede ser poseído como cosa? La ley protege el rostro pero permite marcar manos y piernas, reconocimiento tácito de que el esclavo sigue siendo propiedad marcable. La humanización opera dentro de la deshumanización fundamental, sin cuestionarla.

La facilitación de manumisiones en las iglesias (*manumissio in ecclesia*) creaba una nueva forma de liberación con profundas resonancias simbólicas. El amo llevaba al esclavo ante el obispo y la congregación reunida, declarando su voluntad de liberarlo "por la salvación de su alma" (*pro animae suae remedio*). El obispo certificaba el acto, que adquiría validez civil plena. La Iglesia se convertía en espacio de libertad, la manumisión en acto cuasi-sacramental.

Pero otras medidas reforzaban la institución servil. La CTh 5.9.1 (del 325) autorizaba la venta de hijos recién nacidos por padres en extrema pobreza, retroceso respecto al derecho clásico que había prohibido la venta de personas libres. La justificación —evitar infanticidios por desesperación económica— revela cómo la cristianización podía legitimar prácticas que parecerían contradecir principios evangélicos.

La legislación sobre familias serviles mostraba similar ambigüedad. Por un lado, se reconocía cierto valor al *contubernium* (unión servil), prohibiendo separaciones arbitrarias de cónyuges e hijos. Por otro, se reafirmaba que estas uniones no constituían verdadero matrimonio con efectos jurídicos. Los hijos seguían la condición servil de la madre, perpetuando la esclavitud generacionalmente.

Privilegios eclesiásticos: nacimiento de un *status* especial

Constantino inauguró la construcción sistemática de un estatuto jurídico privilegiado para el clero cristiano que tendría consecuencias milenarias en la configuración del poder eclesiástico. Estos

privilegios no respondían a un plan preconcebido sino que se fueron acumulando mediante concesiones específicas que respondían a circunstancias particulares pero cuyo efecto agregado fue crear un orden clerical jurídicamente diferenciado del laicado.

La exención de *munera* civiles para los clérigos (CTh 16.2.1-2, del 313) los liberaba de las cargas públicas obligatorias que pesaban sobre los ciudadanos, especialmente los curiales. Estas cargas — organización de juegos, mantenimiento de obras públicas, recaudación de impuestos— eran tan onerosas que muchos intentaban evadirlas por cualquier medio. La exención clerical creaba un incentivo poderoso para ordenaciones, tanto que pronto fue necesario restringir el acceso al clero para evitar fuga masiva de responsabilidades cívicas.

La inmunidad fiscal se extendía progresivamente. Exención de la *collatio lustralis*, el impuesto comercial que gravaba a artesanos y comerciantes. Liberación de la *capitatio* personal para clérigos pobres. Exención de prestaciones en especie (*annonae*) para el ejército. Cada privilegio se justificaba por la dedicación del clero al servicio divino, pero el efecto acumulativo era crear una clase fiscal privilegiada.

La capacidad reconocida a las iglesias para recibir legados y herencias (CTh 16.2.4, del 321) transformó radicalmente la economía eclesiástica. "Cada cual, cuando esté muriendo, puede dejar a la santísima Iglesia católica lo que quiera" (*Habeat unusquisque licentiam sanctissimo catholicae venerabilique concilio decedens bonorum quae optaverit relinquere*). La formulación amplia —"lo que quiera"— contrastaba con las restricciones que el derecho romano imponía a legados para otras corporaciones.

Las donaciones imperiales directas establecieron el modelo de riqueza eclesiástica. Las grandes basílicas constantinianas —Letrán, San Pedro, Santa Cruz de Jerusalén— fueron dotadas con vastos patrimonios fundiarios. El Liber Pontificalis detalla estas donaciones: fundos en Italia, África, Oriente, que producían miles de sólidos anuales. La Iglesia se convertía en terrateniente mayor, con todas las implicaciones socioeconómicas correspondientes.

Criminalización del paganismo: los primeros pasos

Aunque Constantino nunca prohibió formalmente el paganismo —tal medida habría sido políticamente suicida en un Imperio aún mayoritariamente pagano—, inició un proceso de criminalización selectiva y erosión sistemática que sus sucesores completarían. Sus medidas antipaganas procedían oblicuamente, atacando prácticas específicas más que el paganismo como tal, creando un ambiente cada vez más hostil para los cultos tradicionales.

La prohibición de la haruspicina privada (CTh 9.16.1-3, del 319-320) atacaba las prácticas adivinatorias domésticas mientras toleraba las públicas. La distinción aparentemente arbitraria revelaba preocupaciones políticas: la adivinación privada podía encubrir conspiraciones, mientras la pública era controlable. Pero el efecto era criminalizar prácticas religiosas tradicionales en el ámbito doméstico, espacio tradicionalmente inmune a la intervención estatal.

La retórica imperial adoptaba tonos crecientemente hostiles al paganismo. Los sacrificios son calificados de "superstición" (*superstitio*), inversión significativa del lenguaje que antes los romanos

aplicaban al cristianismo. Los templos pierden subsidios imperiales mientras las iglesias los reciben generosamente. Los sacerdocios paganos, otrora honores codiciados, se vuelven cargas evitadas.

La destrucción selectiva de templos comenzó bajo pretextos morales o políticos. El famoso templo de Afrodita en Heliópolis fue demolido por prácticas "inmorales" (prostitución sagrada). En Jerusalén, templos paganos contruidos sobre lugares santos cristianos fueron arrasados para "descubrir" la tumba de Cristo. En Constantinopla, la nueva capital, estatuas y elementos arquitectónicos de templos fueron reutilizados en construcciones seculares, despojándolos de sacralidad.

El Concilio de Nicea: simbiosis de Imperio e Iglesia

La convocatoria y presidencia imperial del Concilio de Nicea (325) marcó un paradigma radicalmente nuevo en las relaciones entre poder temporal y autoridad espiritual. Por primera vez, un emperador romano no solo toleraba el cristianismo sino que intervenía activamente en sus disputas internas, convocando y financiando una asamblea universal de obispos para resolver cuestiones doctrinales.

La crisis arriana que motivó el concilio no era mera disputa teológica abstracta sino conflicto con profundas implicaciones para la unidad imperial. Si Cristo no era plenamente Dios, como sostenía Arrio, toda la economía de la salvación cristiana se tambaleaba. Pero más allá de las sutilezas teológicas, Constantino veía en la división eclesiástica una amenaza a la cohesión del Imperio que intentaba unificar bajo signo cristiano.

La carta imperial de convocatoria revela las motivaciones constantinianas: "Nada puede ser más grato a mi deseo que el procurar que todos tengan un mismo sentir sobre la santísima religión" (*Nihil mihi potius est quam ut omnes unam mentem habeant de sanctissima religione*). La unidad religiosa aparece como proyecto político imperial. El emperador proporciona transporte oficial (*cursus publicus*) para los obispos, alojamiento, mantenimiento, convirtiendo el concilio en evento imperial.

Durante los debates, Constantino intervino personalmente, sugiriendo el término clave *homoousios* (consustancial) que definiría la ortodoxia. Un emperador no bautizado, de formación teológica rudimentaria, determinaba vocabulario dogmático vinculante. Los obispos, divididos, aceptaron mayoritariamente la fórmula imperial, inaugurando siglos de intervención imperial en definiciones doctrinales.

7.4. Derecho romano-cristiano del Bajo Imperio

La cristianización sistemática bajo los sucesores de Constantino

La muerte de Constantino el 22 de mayo del 337, bautizado finalmente en su lecho de muerte por el obispo arriano Eusebio de Nicomedia, no interrumpió sino que intensificó el proceso de cristianización jurídica del Imperio. Sus tres hijos —Constantino II, Constancio II y Constante— heredaron no solo el poder imperial sino también el proyecto de transformación religiosa, aunque cada uno lo interpretaría según sus propias convicciones teológicas y necesidades políticas. La guerra

civil que pronto estalló entre los hermanos tuvo dimensiones religiosas además de dinásticas, prefigurando la manera en que las disputas teológicas se entrelazarían inextricablemente con los conflictos políticos durante los siglos siguientes.

Constancio II, que emergió como único superviviente y gobernante del Imperio unificado desde 353, llevó la cristianización a nuevos niveles de sistematicidad, aunque su adhesión al arrianismo moderado complicó enormemente el proceso. Su legislación revela una estrategia más agresiva y comprehensiva que la de su padre. La *CTh* 16.10.4 del 346 ordenaba tajantemente: "Es nuestra voluntad que se cierren todos los templos en todos los lugares y ciudades, y que se prohíba el acceso a ellos, para que se niegue a todos los abandonados la licencia de delinquir. Queremos también que todos se abstengan de sacrificios. Si alguien cometiera algo semejante, sea abatido con la espada vengadora" (*Placuit omnibus locis atque urbibus universis claudi protinus templa et accessu vetito omnibus licentiam delinquendi perditis abnegari. Volumus etiam cunctos sacrificiis abstinere. Quod si quis aliquid forte huiusmodi perpetraverit, gladio ultore sternatur*).

El lenguaje revela la transformación radical operada en apenas una generación. Los sacrificios tradicionales, centro de la religión romana durante milenios, son ahora "delitos" (*delinquere*) cometidos por "perdidos" (*perditi*). La pena capital por sacrificar marca una inversión completa: lo que antes era deber cívico es ahora crimen capital. Sin embargo, la aplicación de estas draconianas medidas fue errática y desigual, dependiendo del celo de los gobernadores locales y de las realidades demográficas de cada región.

Simultáneamente, el arrianismo imperial de Constancio creó la paradoja de un Imperio oficialmente cristiano persiguiendo a cristianos nicenos. Los concilios de Rímini (359) para Occidente y Seleucia (359) para Oriente, convocados imperialmente e intimidados por presencia militar, suscribieron fórmulas arrianas moderadas. San Jerónimo comentaría amargamente: "El mundo gimíó y se asombró de verse arriano" (*Ingemuit totus orbis et arianum se esse miratus est*). Atanasio de Alejandría, campeón de la ortodoxia nicena, sufrió su tercer exilio, mientras obispos arrianos ocupaban las principales sedes.

Esta experiencia de persecución intraeclesial por el poder imperial cristiano tendría profundas consecuencias para el desarrollo del pensamiento político-eclesiástico. Si el emperador podía imponer la herejía usando los mismos mecanismos con que supuestamente protegía la ortodoxia, ¿dónde residía la garantía de la verdad doctrinal? La distinción entre *potestas* imperial y *auctoritas* eclesiástica comenzaba a articularse con nueva urgencia.

Juliano el Apóstata: paréntesis pagano y reacción jurídica

El breve pero intenso reinado de Juliano (361-363) constituye un experimento fascinante de descristianización jurídica que, paradójicamente, por su mismo fracaso ilumina cuán profundamente el cristianismo había penetrado ya las estructuras del Imperio. Juliano, sobrino de Constantino, educado cristianamente pero convertido secretamente al neoplatonismo, intentó no simplemente restaurar el paganismo sino crear una versión reformada que pudiera competir con el cristianismo en su propio terreno.

Su edicto de tolerancia universal del 362 proclamaba principios que parecerían admirablemente liberales: "Por múltiples razones decidimos que se abran los templos, que quien quiera honre los sacrificios y que el culto de los dioses no encuentre impedimento alguno. Pero declaramos que ni asambleas ni doctrinas ni nada semejante debe perturbar la tranquilidad de ninguna manera" (*Multis de causis statuimus templa quidem patere, sacrificia vero honorare qui voluerit, deorum denique cultum nullo impedimento prohiberi. Sed conventus quidem et doctrinas et quicquam huiusmodi nihil penitus quietem quo quo modo perturbare declaravimus*).

Sin embargo, bajo esta aparente neutralidad operaba un sesgo anticristiano sistemático. Los bienes confiscados a los templos fueron restituidos, pero con celo que incluía reclamaciones dudosas. Los privilegios clericales fueron abolidos de golpe: "Los que se llaman galileos no deben ser eximidos de las cargas públicas" (*Qui Galilaei dicuntur munera publica subire non eximantur*). El uso del término "galileos" en lugar de "cristianos" formaba parte de una estrategia retórica de minimización.

La exclusión de cristianos de la enseñanza de autores clásicos mediante el edicto escolar del 362 reveló la sofisticación de la estrategia juliana. El argumento era aparentemente razonable: "Me parece absurdo que quienes explican las obras de estos autores desprecien a los dioses que ellos honraron. Aunque considero esto absurdo, no ordeno que cambien de opinión, pero les doy a elegir: o no enseñar lo que no consideran bueno, o si enseñan, que lo hagan de verdad y no prediquen una cosa mientras practican otra" (*Absurdum esse arbitror eos qui haec interpretantur deos quos illi coluerunt spernere. Quamquam hoc quidem absurdum esse censeo, non tamen iubeo ut mutentur, sed do optionem, ut aut ne doceant quae non probant, aut si docere volunt, prius re ipsa doceant et non aliud dicant aliud faciant*).

La aparente lógica ocultaba un golpe devastador: excluir a los cristianos de la educación clásica significaba marginarlos de la cultura dominante, crear una ruptura entre cristianismo y *paideia* griega que muchos Padres habían trabajado arduamente por evitar. Gregorio Nacianceno denunciaría esta medida como la más cruel de todas las persecuciones.

El proyecto de reconstruir el Templo de Jerusalén, apoyando a los judíos contra las profecías cristianas, muestra a Juliano operando simultáneamente en múltiples frentes simbólicos. Si el Templo era reconstruido, las palabras de Cristo sobre su destrucción definitiva quedarían falsadas. El fracaso del proyecto, atribuido por fuentes cristianas a intervención milagrosa (terremotos, fuego del cielo), fortaleció paradójicamente la posición cristiana.

La reacción teodosiana: el cristianismo como religión del Imperio

Con Teodosio I (379-395) se consuma la transformación del Imperio romano en Imperio cristiano, no ya mediante medidas parciales o ambiguas sino a través de una legislación sistemática que establecía el cristianismo niceno como única religión legítima del Estado romano. El edicto *Cunctos populos* del 27 de febrero del 380 (*CTh* 16.1.2), frecuentemente malinterpretado, merece análisis detallado por su importancia fundacional.

El texto comienza con pretensión de universalidad: "Queremos que todos los pueblos regidos por la administración de nuestra clemencia practiquen la religión que el divino apóstol Pedro transmitió a

los romanos" (*Cunctos populos quos clementiae nostrae regit temperamentum in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat*). La formulación es significativa: no se ordena conversión forzosa sino que se define qué constituye la religión legítima del Imperio.

La definición doctrinal es precisa: "Esto es, que según la enseñanza apostólica y la doctrina evangélica creamos en la única divinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, en igual majestad y en la Santa Trinidad" (*hoc est ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam Patris et Filii et Spiritus Sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia Trinitate credamus*). No basta ser cristiano; hay que ser cristiano trinitario según la definición nicena. El Estado define contenido teológico específico como criterio de legitimidad.

Las consecuencias jurídicas son explícitas: "Ordenamos que tengan el nombre de cristianos católicos quienes sigan esta norma, mientras que a los demás los juzgamos dementes y locos y queremos que soporten la infamia de la herejía y que sus conciliábulos no reciban el nombre de iglesias" (*Hanc legem sequentes Christianorum catholicorum nomen iubemus amplecti, reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere, nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere*).

La *infamia* jurídica, que en derecho romano clásico resultaba de ciertas condenas o conductas deshonorosas, se aplica ahora a la heterodoxia doctrinal. Los efectos no son meramente simbólicos: el infame pierde capacidades jurídicas, no puede testimoniar, acceder a cargos públicos, realizar ciertos actos jurídicos. La herejía deviene incapacidad civil.

La criminalización del paganismo: de la tolerancia a la persecución

La legislación teodosiana contra el paganismo procedió por etapas calculadas que revelan tanto estrategia política como convicciones religiosas. Los decretos del 391-392 (*CTh* 16.10.10-12) no solo prohibieron sacrificios públicos sino que invadieron el espacio doméstico con minuciosidad obsesiva:

"Que nadie se manche con sacrificios, que nadie inmole víctima inocente, que nadie se acerque a los santuarios, entre en los templos o dirija sus ojos a estatuas esculpidas por mano mortal, para no hacerse reo de penas divinas y humanas" (*Nemo se hostiis polluat, nemo insontem victimam caedat, nemo delubra adeat, templa perlustret et mortali opere formata simulacra suspiciat, ne divinis atque humanis sanctionibus reus fiat*).

Pero la ley va más allá, penetrando en el hogar: "Que nadie en ningún lugar, en ninguna ciudad, sacrifique con fuego a los Lares o al Genio con vino puro o con perfumes, que no encienda lumbre, ponga incienso o cuelgue guirnaldas" (*Nemo in loco, nemo in urbe, careat Lari igne vel mero Genium vel fragrantia thura succendat lumina, imponat vel sarta suspendat*). Los cultos domésticos, respetados incluso en las persecuciones más severas, son ahora criminalizados.

Las penas establecidas revelan la gravedad atribuida: confiscación de la casa donde se realizaran cultos paganos, multas de 30 libras de oro para gobernadores provinciales negligentes, 20 para sus oficiales, infamia jurídica para participantes. La delación es incentivada: los delatores recibirán parte

de las multas. Se crea una atmósfera de vigilancia mutua que recuerda irónicamente las persecuciones anticristianas.

La destrucción del Serapeum de Alejandría en 391 simbolizó dramáticamente el nuevo orden. No fue acción espontánea sino operación planificada, dirigida por el patriarca Teófilo con apoyo militar imperial. El gran templo, con su biblioteca (si aún existía), fue arrasado sistemáticamente. Los cristianos que dos generaciones antes morían por negarse a quemar un grano de incienso ahora incendiaban centros enteros de cultura pagana.

El Código Teodosiano: codificación de un derecho cristianizado

La compilación del Código Teodosiano, promulgado el 15 de febrero del 438 bajo Teodosio II, representa momento crucial en la historia del derecho romano-cristiano. No es mera recopilación de leyes sino sistematización que revela la profundidad de la transformación operada. La estructura misma del Código, con su libro XVI dedicado íntegramente a materias eclesiásticas, muestra la centralidad adquirida por lo religioso en el orden jurídico.

El libro XVI se organiza en títulos reveladores: *De fide catholica* (1), *De episcopis, ecclesiis et clericis* (2), *De monachis* (3), *De his qui super religione contendunt* (4), *De haereticis* (5), *Ne sanctum baptismum iteretur* (6), *De apostatis* (7), *De Iudaeis, caelicolis et Samaritanis* (8-9), *De paganis, sacrificiis et templis* (10), *De religione* (11). Esta arquitectura normativa crea categorías jurídicas nuevas, desconocidas en el derecho romano clásico.

La infiltración de principios cristianos permea todo el Código, no solo el libro explícitamente religioso. En derecho penal, la consideración del domingo y fiestas cristianas: suspensión de ejecuciones, prohibición de espectáculos, liberación de presos menores. El derecho de asilo eclesiástico se regula minuciosamente, creando espacios de inmunidad que limitan la jurisdicción secular.

En derecho de familia, las restricciones al divorcio se multiplican y refinan. La *CTh* 3.16.2 del 421 reduce las causales a casos extremos: para el hombre, solo si la mujer es adúltera, envenenadora, alcahueta o violadora de sepulcros; para la mujer, si el marido es homicida, envenenador, violador de sepulcros, o la golpea (innovación significativa). Las penas por repudio injustificado incluyen pérdida de dote, donación nupcial, y para la mujer, deportación a una isla.

El concubinato, institución tradicional romana, es progresivamente estigmatizado. Los hijos naturales ven dramáticamente reducidos sus derechos sucesorios. Se incentiva la legitimación por matrimonio subsiguiente pero se dificulta cualquier otra vía. La legislación intenta canalizar toda sexualidad hacia el matrimonio monogámico cristiano.

Monacato y derecho: la irrupción de un tertium genus

El desarrollo explosivo del monacato en el siglo IV planteó desafíos jurídicos sin precedentes que forzaron al derecho imperial a crear categorías nuevas. Los monjes no encajaban en las clasificaciones tradicionales: no eran clérigos sometidos a la jerarquía episcopal, ni laicos ordinarios

integrados en la vida cívica. Su retiro del mundo, votos de pobreza y obediencia, vida comunitaria, creaban situaciones jurídicas anómalas.

Las primeras leyes revelan perplejidad y hostilidad oficiales. La *CTb* 16.3.1 del 390 ordena que "Los monjes que habitan en lugares desiertos y abandonando las soledades se mezclan con las multitudes de las ciudades, sean buscados y, encontrados, devueltos a sus propias soledades" (*Monachi qui deserta loca et vastas solitudines sequentes civitatum frequentiam petunt reliquerint, requirantur atque ad solitudines suas redire cogantur*). El monje urbano aparece como figura subversiva, potencialmente sediciosa.

El problema no era teórico. Los monjes fanáticos destruían templos paganos, participaban tumultuosamente en controversias teológicas, desafiaban autoridades civiles y eclesiásticas. Los "parabolanos" de Alejandría, monjes-enfermeros al servicio del patriarca, funcionaban como milicia eclesiástica. La legislación intentó limitar su número y controlar sus actividades.

Pero simultáneamente, el monacato adquiría reconocimiento y privilegios jurídicos. Exenciones fiscales para monasterios, capacidad para recibir donaciones y legados, jurisdicción abacial sobre monjes. La *Novella* 5 de Justiniano establecería que nadie podía hacerse monje sin tres años de probación, intentando regular el ingreso. La *Novella* 123 codificaría exhaustivamente el régimen jurídico monástico.

El derecho monástico interno —las Reglas— creaba ordenamientos jurídicos autónomos dentro del Imperio. La Regla de San Basilio en Oriente, la de San Benito en Occidente (aunque posterior), establecían constituciones completas: procedimientos de admisión, estructura de autoridad, régimen patrimonial, sistema penal, liturgia de las horas. Estos micro-ordenamientos, reconocidos por el derecho imperial, prefiguraban el pluralismo jurídico medieval.

Derecho penal teodosiano: severidad y misericordia

La influencia cristiana en el derecho penal del Bajo Imperio presenta paradojas notables que revelan las tensiones entre el mensaje evangélico de misericordia y las exigencias de orden público. Por un lado, multiplicación de penas capitales, extensión de la tortura, castigos corporales cada vez más crueles. Por otro, instituciones de clemencia inspiradas en principios cristianos.

La ampliación de delitos capitales incluye ahora numerosos crímenes religiosos: herejía pertinaz, rebautismo, apostasía, violación de vírgenes consagradas, rapto de religiosas. El parricidio, tradicionalmente castigado con el *culleus* (ser cosido en saco con animales y arrojado al agua), se extiende a nuevas categorías. La castración, antes limitada a esclavos, se aplica a ciertos delitos sexuales.

Pero simultáneamente se desarrollan instituciones de clemencia. La *indulgentia* pascual, amnistía anual coincidiendo con la Pascua, libera presos por delitos menores. Solo quedan excluidos crímenes gravísimos: sacrilegio, magia, homicidio, adulterio, rapto, traición. El simbolismo es transparente: como Cristo resucitó liberando a la humanidad, el emperador cristiano libera a los presos.

El derecho de asilo eclesiástico se expande dramáticamente. No solo el altar sino el atrio, las dependencias eclesiásticas, incluso campos pertenecientes a iglesias, ofrecen refugio. Se protege a deudores insolventes, esclavos maltratados, incluso algunos criminales. Los conflictos con acreedores y propietarios se multiplican. La legislación intenta equilibrar respeto al asilo con necesidades de justicia.

La intercesión episcopal (*intercessio episcopalis*) se institucionaliza. Los obispos pueden visitar cárceles, interceder por condenados, solicitar clemencia. Su presencia en ejecuciones se vuelve costumbre, a veces requisito. Ambrosio de Milán salvando a condenados por intercesión ante Teodosio se vuelve modelo episcopal.

La tortura judicial, mantiene e incluso expandida, coexiste con restricciones de inspiración cristiana. Prohibición de torturar en domingo y fiestas religiosas. Suspensión de procesos criminales durante la Cuaresma. Exención de tortura para clérigos incluso acusados de crímenes graves. Humanización de condiciones carcelarias: derecho a recibir visitas, alimentos, cuidados médicos.

Legislación sobre judíos: entre protección y discriminación

El estatus jurídico de los judíos en el Imperio cristianizado revela complejidades teológico-jurídicas únicas. No eran paganos a exterminar ni herejes a suprimir, sino el pueblo de la Antigua Alianza, testigos vivientes de las Escrituras. Esta posición teológica ambivalente —necesarios pero superados, protegidos pero subordinados— generó un régimen jurídico de discriminación regulada que perduraría siglos.

La legislación teodosiana estableció principios duraderos de este "orden de discriminación". Las sinagogas existentes gozaban de protección: "Ninguno se atreva a violar o ocupar las sinagogas o a incendiarlas" (*Nemo synagogas Iudaeorum vel violandas vel occupandas audeat vel igni dandas*, CTh 16.8.25). Pero la construcción de nuevas sinagogas estaba prohibida, congelando la presencia judía en su estado actual.

La jurisdicción rabínica en asuntos internos de la comunidad se mantenía: "Si algunos por común consentimiento acuden a los judíos... para dirimir sus litigios, no lo prohíban las leyes" (*Si qui inter Iudaeos ex communi consensu ad similitudinem arbitrorum apud Iudaeos... litigia dirimenda, non vetantur legibus*, CTh 2.1.10). Los patriarcas y ancianos conservaban ciertos privilegios, incluida exención del oneroso decurionato.

Pero las restricciones se multiplicaban sistemáticamente. Prohibición absoluta de proselitismo: la conversión de un cristiano al judaísmo se castigaba con confiscación de bienes. La circuncisión de esclavos cristianos conllevaba pena capital. El matrimonio entre judíos y cristianos se equiparaba al adulterio. Los judíos no podían ocupar cargos públicos con jurisdicción sobre cristianos.

La prohibición de poseer esclavos cristianos tenía enormes consecuencias económicas. En una economía basada en trabajo servil, excluir a los judíos de la propiedad de la mayoría de esclavos (crecientemente cristianos) significaba marginarlos de sectores productivos enteros. La legislación

creaba incentivos perversos: un esclavo podía obtener libertad inmediata declarándose cristiano si pertenecía a un judío.

Derecho matrimonial: entre ideal cristiano y realidad social

La transformación del derecho matrimonial en el Bajo Imperio revela las tensiones entre el ideal cristiano del matrimonio indisoluble y las realidades sociales romanas profundamente arraigadas. La legislación no llegó nunca a prohibir completamente el divorcio —tal medida habría sido socialmente explosiva— pero multiplicó restricciones y penalizaciones que hacían el divorcio cada vez más difícil y costoso.

La evolución de la legislación divorcista es reveladora. Constantino había introducido causales tasadas. Sus sucesores las fueron restringiendo progresivamente. Bajo Teodosio II, la *CTh* 3.16.2 del 421 representa el punto máximo de restricción: solo adulterio femenino, homicidio, envenenamiento, violación de sepulcros, para ambos cónyuges, añadiendo para la mujer el maltrato físico grave. El divorcio por mutuo consentimiento, piedra angular del sistema clásico, desaparece.

Las penas por repudio injustificado se vuelven draconianas. La mujer pierde dote y donación nupcial, es deportada a una isla, no puede volver a casarse. El hombre pierde la donación nupcial, debe restituir la dote inmediatamente, no puede tomar nueva esposa mientras viva la repudiada. Los hijos quedan en poder del cónyuge inocente. Se crea un sistema que hace del matrimonio una prisión para el cónyuge insatisfecho.

Justiniano intentaría ir más lejos. Su *Novella* 117 del 529 prohibió totalmente el divorcio consensual: "Prohibimos completamente disolver los matrimonios por consenso" (*Consensus matrimonia solvere penitus prohibemus*). Las únicas excepciones eran impotencia incurable, cautividad prolongada, ingreso en monasterio. La reacción social fue tan violenta que su sucesor Justino II debió derogar la prohibición (*Novella* 140).

El concubinato, tolerado por el derecho clásico, sufre estigmatización creciente sin llegar a prohibirse. Los concubinos no pueden hacer donaciones recíprocas superiores a un veinticuatro del patrimonio. Los hijos naturales ven sus derechos sucesorios reducidos a un sexto si hay hijos legítimos, un tercio si hay ascendientes. Se multiplican vías de legitimación para incentivar el matrimonio.

La burocratización del carisma: derecho y jerarquía eclesiástica

La integración de la Iglesia en las estructuras imperiales aceleró un proceso de burocratización y juridificación que transformó profundamente el cristianismo. Los obispos, de líderes carismáticos de comunidades perseguidas, devinieron altos funcionarios de un Imperio cristiano. Los metropolitanos supervisaban provincias eclesiásticas calcadas de las civiles. Los patriarcas de Roma, Constantinopla, Alejandría, Antioquía y Jerusalén emergían como super-obispos con jurisdicciones vastas.

La elección episcopal, originalmente expresión del consenso comunitario, se formalizó en procedimiento complejo regulado por derecho imperial y canónico. El clero proponía candidatos, el

pueblo aclamaba, los obispos de la provincia consagraban, el metropolitano confirmaba. En casos disputados, el emperador arbitraba. Las elecciones contestadas generaban violencia: la elección de Dámaso en Roma (366) dejó 137 muertos en un día.

Los concilios, de reuniones ocasionales para resolver problemas urgentes, se institucionalizaron como órganos cuasi-legislativos. Los concilios ecuménicos, convocados por el emperador, producían cánones con fuerza de ley imperial. Los concilios provinciales, reunidos regularmente bajo presidencia metropolitana, funcionaban como tribunales de apelación y órganos administrativos.

La propiedad eclesiástica crecía exponencialmente mediante donaciones, legados, privilegios imperiales. Las grandes sedes episcopales administraban patrimonios comparables a los senatoriales. Esta riqueza requería administración sofisticada: el obispo como CEO de una corporación compleja, con ejércitos de clérigos menores, notarios, defensores, administradores.

Los conflictos jurisdiccionales proliferaban. ¿Hasta dónde llegaba la jurisdicción del obispo sobre sus clérigos? ¿Podía un metropolitano intervenir en diócesis sufragáneas? ¿Qué autoridad tenían los patriarcas sobre metropolitanos? ¿Podía el emperador zanjar disputas doctrinales? Cada pregunta generaba legislación imperial y canónica, creando un derecho eclesiástico cada vez más complejo.

Justiniano: la síntesis del derecho romano-cristiano

Con Justiniano (527-565) culmina el proceso de fusión entre romanidad y cristianismo en síntesis jurídica destinada a perdurar milenios. El *Corpus Iuris Civilis* no es mera compilación del derecho romano clásico sino reelaboración profunda desde presupuestos cristianos. Las *Novellae* justinianas revelan un emperador-teólogo legislando indistintamente sobre Trinidad y enfiteusis, monjes y contratos.

La concepción justiniana del poder imperial es teocrática sin ambages. La *Novella* 6 establece programáticamente: "Los mayores dones de Dios a los hombres, concedidos por la clemencia divina, son el sacerdocio y el imperio; aquél ministra las cosas divinas, éste preside y cuida las humanas; ambos proceden del mismo principio y adornan la vida humana" (*Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens; ex uno eodemque principio utraque procedentia humanam exornant vitam*).

Esta "sinfonía" de poderes legitima intervención imperial ilimitada en asuntos eclesiásticos. Justiniano legisla sobre elección de obispos, vida monástica, disciplina clerical, con el mismo detalle que sobre compraventas o servidumbres. Define dogmas en sus leyes: la *Novella* 132 contiene una confesión de fe completa. Anatematiza herejes con precisión teológica escolástica.

Las reformas justinianas profundizan todas las tendencias anteriores. Incapacidad total para herejes: no pueden testar, heredar, donar, vender, comprar, pleitear. Paganos recalcitrantes enfrentan pena capital. Judíos ven restringida incluso su liturgia: la *Novella* 146 regula qué traducciones bíblicas pueden usar en sinagogas. La última Academia platónica cierra en 529, fin simbólico del paganismo intelectual.

Pero la síntesis justiniana también preserva y transmite el derecho romano clásico, aunque cristianizado. El *Digesto* compila la sabiduría jurídica pagana expurgada de referencias politeístas. Las *Instituciones* enseñan derecho romano a estudiantes cristianos. El resultado es paradójico: el vehículo de transmisión del derecho romano a la posteridad es una compilación cristiana.

7.5. Los Padres de la Iglesia como juristas

Tertuliano: el jurista convertido

Quinto Septimio Florente Tertuliano (c. 160-220) encarna paradigmáticamente la compleja relación entre formación jurídica romana y pensamiento cristiano en los albores del desarrollo teológico occidental. Su conversión al cristianismo hacia el 195 no significó abandono del instrumental jurídico adquirido en su formación y práctica forense en Cartago, sino su transformación radical en herramienta apologética y teológica. Este jurista devenido teólogo —o más precisamente, teólogo que nunca dejó de pensar jurídicamente— marcaría indeleblemente el vocabulario y las categorías conceptuales del cristianismo latino.

La impronta jurídica en Tertuliano se manifiesta desde la estructura misma de sus obras.

El *Apologeticum*, su obra maestra, no es tratado teológico sino alegato forense, construido según las reglas de la retórica judicial que dominaba perfectamente. La dispositio sigue el esquema clásico: exordium captando la benevolencia de los jueces, narratio exponiendo los hechos, argumentatio refutando acusaciones y estableciendo la verdad, peroratio reclamando justicia. Pero Tertuliano subvierte el género desde dentro: los acusados se convierten en acusadores, los jueces en reos de parcialidad, el proceso en farsa jurídica.

Su análisis de las irregularidades procesales contra los cristianos despliega virtuosismo forense incomparable: "¿Qué ley prohíbe el cristianismo? Si existe, que se cite. Si no existe, ¿cómo se castiga lo que ninguna ley prohíbe? Toda ley debe ser promulgada públicamente para obligar. Las persecuciones se basan en rescriptos y no en leyes públicas, violando el principio de legalidad" (*Quae lex prohibet christianum esse? Si est, proferatur. Si non est, quomodo punitur quod nulla lex prohibet? Omnis lex promulgari debet publice ut obliget. Persecutiones rescriptis nituntur non legibus publicis, contra principium legalitatis*).

El vocabulario jurídico tertuliano transformó permanentemente el lenguaje teológico occidental. *Persona*, término técnico del derecho romano que designaba la máscara del actor y por extensión el papel jurídico, fue aplicado audazmente a la Trinidad: "una substantia, tres personae". Esta fórmula, que parecería resolver elegantemente el problema de expresar unidad y trinidad simultáneas, introdujo en realidad complejidades conceptuales que ocuparían a teólogos durante siglos. ¿En qué sentido el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son "personas" en sentido jurídico? ¿Qué tipo de relaciones jurídicas pueden existir entre personas que comparten la misma sustancia?

El concepto de *satisfactio*, central en la teología penitencial occidental, deriva directamente del derecho obligacional romano. En derecho romano, la *satisfactio* era el cumplimiento de una obligación que extinguía la deuda. Tertuliano transpone: el pecado crea una deuda con Dios que debe ser satisfecha mediante penitencia proporcionada. Esta juridificación de la relación con Dios

tendrá consecuencias enormes: indulgencias, tarifas penitenciales, la misma teoría anselmiana de la redención como satisfacción vicaria.

Lactancio: la cristianización de Cicerón

Lucio Cecilio Firmiano Lactancio (c. 250-325) representa otro paradigma de apropiación cristiana de la tradición jurídico-retórica romana. Profesor imperial de retórica en Nicomedia antes de su conversión, su proyecto intelectual fue crear una síntesis entre la mejor tradición clásica y la verdad cristiana. Las *Divinae Institutiones*, su obra principal, intentan ser para el cristianismo lo que el *De Republica* de Cicerón para el paganismo: una summa que integre religión verdadera, filosofía recta y jurisprudencia justa.

Su concepto de justicia revela la transformación cristiana de categorías clásicas. Mientras Cicerón, siguiendo a los estoicos, fundaba la justicia en la ley natural accesible a la razón, Lactancio introduce una dimensión teológica irreductible: "La justicia consiste en dos elementos: el primero es la piedad hacia Dios, el segundo la equidad hacia los hombres" (*Iustitia duobus rebus constat: primo pietate in Deum, secundo aequitate in homines*). Sin conocimiento del Dios verdadero no hay justicia posible, por más que se observen escrupulosamente las leyes humanas.

Esta teologización de la justicia tiene consecuencias revolucionarias. Los romanos paganos, modelos de virtud cívica y jurídica, son en realidad injustos por su impiedad. Sus leyes, por perfectas que parezcan técnicamente, están viciadas en su fundamento por desconocer la fuente divina de toda normatividad. Solo el cristianismo puede realizar la verdadera *res publica* porque solo él conoce al verdadero legislador supremo.

El *De mortibus persecutorum* aplica esta visión teológico-jurídica a la historia reciente. Los emperadores perseguidores son procesados post mortem en un juicio donde Lactancio actúa como fiscal divino. Cada muerte horrible —Galerio devorado por gusanos, Maximino cegado antes de morir, Diocleciano enloquecido— es sentencia ejecutada por el tribunal celestial. La providencia divina opera como sistema judicial infalible que garantiza la retribución cuando la justicia humana falla.

Su influencia en la ideología imperial constantiniana fue decisiva. El concepto del emperador como ministro de Dios para administrar justicia, central en toda la teoría política bizantina y medieval, encuentra en Lactancio formulación temprana. El lenguaje de los edictos constantinianos sobre tolerancia religiosa resuena con ecos lactancianos. El rétor cristiano proporcionó al primer emperador cristiano el vocabulario para expresar la nueva síntesis de poder imperial y fe cristiana.

Ambrosio: el gobernador obispo

Aurelio Ambrosio (c. 340-397) encarna la transición viviente del servicio imperial al ministerio eclesiástico, llevando consigo todo el bagaje de experiencia administrativa y autoridad que su carrera civil había acumulado. Hijo del prefecto pretoriano de las Galias, educado en Roma para la carrera administrativa, gobernador consular de Liguria-Emilia con sede en Milán, su elección episcopal por aclamación popular en 374 mientras mediaba entre arrianos y nicenos simboliza la transferencia de liderazgo de las élites civiles a las eclesiásticas.

El gobernador nunca desapareció completamente en el obispo. Su correspondencia revela un administrador consumado: gestión de propiedades eclesiásticas, mediación en conflictos civiles, negociación con bárbaros, intervención en sucesiones imperiales. Pero estos talentos administrativos estaban ahora al servicio de una autoridad que trascendía lo meramente civil. Ambrosio teorizó y practicó una concepción del episcopado que lo convertía en magistrado espiritual con jurisdicción sobre los mismos emperadores en materias morales.

El enfrentamiento con Teodosio por la masacre de Tesalónica en 390 constituye momento definitorio en la historia de las relaciones Iglesia-Estado. Siete mil habitantes masacrados por orden imperial en represalia por un motín exigían respuesta episcopal. Ambrosio escribió privadamente al emperador exigiéndole penitencia pública antes de ser readmitido a la comunión. Cuando Teodosio intentó entrar en la basílica, Ambrosio lo detuvo personalmente: "¿Cómo extenderás en oración las manos que aún gotean sangre injusta? ¿Cómo recibirás con tales manos el santísimo cuerpo del Señor? Retírate y no añadas pecado a pecado."

La escena del emperador más poderoso del mundo despojado de insignias imperiales, postrado en penitencia pública durante meses, estableció precedente revolucionario. El poder espiritual podía juzgar y disciplinar al temporal en materias morales. La excomunión emergía como arma política formidable. El derecho divino limitaba la soberanía imperial. Ambrosio había invertido la relación constantiniana: no era la Iglesia la que necesitaba protección imperial sino el Imperio el que necesitaba legitimación eclesiástica.

Jerónimo: el filólogo del derecho divino

Eusebio Hierónimo (c. 347-420), más conocido como San Jerónimo, aportó al desarrollo del pensamiento jurídico cristiano algo diferente pero igualmente crucial: la precisión filológica en el establecimiento del texto normativo fundamental, la Sagrada Escritura. Su monumental trabajo de traducción de la Biblia al latín, la Vulgata, no fue mero ejercicio lingüístico sino empresa jurídica de primera magnitud: establecer el texto auténtico de la ley divina para el mundo latino.

La empresa de Jerónimo respondía a una situación caótica. Circulaban múltiples versiones latinas de la Biblia, traducidas del griego de los Setenta, con variantes significativas. Para un jurista, esta multiplicidad de textos normativos era intolerable. ¿Cómo aplicar la ley divina si no hay certeza sobre su tenor literal? Jerónimo emprendió la revolucionaria tarea de traducir directamente del hebreo el Antiguo Testamento, estableciendo la *hebraica veritas* como criterio de autenticidad.

Su trabajo filológico tenía implicaciones jurídicas inmediatas. Cada término hebreo o griego debía encontrar equivalente latino preciso. Las opciones de traducción determinaban interpretaciones teológicas y consecuencias prácticas. ¿*Metanoia* griega es *paenitentia* (penitencia) o *conversio* (conversión)? ¿*Ekklesia* es *ecclesia* (iglesia) o *congregatio* (congregación)? ¿*Presbyteros* es *presbyter* (presbítero) o *senior* (anciano)? Cada decisión creaba o modificaba categorías jurídico-eclesiásticas.

Agustín: teólogo del derecho y del orden

Aurelio Agustín (354-430) representa la culminación del pensamiento jurídico patrístico y su más profunda transformación filosófica. Su contribución no radica en tecnicismos jurídicos sino en una visión comprehensiva del derecho, la justicia y el orden que fundamentaría toda la reflexión medieval posterior. La síntesis agustiniana integra elementos neoplatónicos, estoicos, bíblicos y jurídicos romanos en una arquitectura conceptual de incomparable influencia.

Su definición de ley eterna como "razón o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo" (*ratio vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*) establece el fundamento metafísico de todo derecho. No hay ley verdadera que no participe de esta ley eterna. Las leyes humanas son justas en la medida en que derivan de la ley eterna mediante la ley natural impresa en la conciencia humana.

La distinción entre ciudad de Dios y ciudad terrena proporciona marco interpretativo para toda la historia jurídico-política. Las dos ciudades, definidas por dos amores —amor de Dios hasta el desprecio de sí, amor de sí hasta el desprecio de Dios—, coexisten mezcladas en la historia. Ningún orden político terreno, ni siquiera el Imperio cristiano, se identifica con la ciudad de Dios. Todo derecho humano participa de la ambigüedad de la ciudad terrena.

Esta visión tiene consecuencias revolucionarias. Relativiza todo orden político sin negarlo. El Imperio romano cristiano no es el Reino de Dios sino instrumento providencial para mantener cierta paz y orden mientras peregrina la ciudad de Dios. Sus leyes obligan en conciencia en cuanto no contradigan la ley divina, pero no son sagradas en sí mismas. Se abre espacio para una lealtad crítica, obediencia sin idolatría.

La teoría agustiniana de la guerra justa cristianiza categorías romanas añadiendo dimensiones teológicas. La guerra puede ser instrumento de justicia si cumple condiciones estrictas: autoridad legítima, causa justa, intención recta. Pero Agustín añade: incluso la guerra justa es mal menor, consecuencia del pecado, nunca gloriosa. El cristiano puede ser soldado pero con tristeza, no con el orgullo del miles romano.

Juan Crisóstomo: la retórica del derecho divino

Juan de Antioquía (c. 349-407), apodado Crisóstomo ("boca de oro") por su elocuencia incomparable, representa la tradición oriental de apropiación cristiana de la retórica clásica para fines pastorales y morales. Formado en la escuela de Libanio, el más célebre rétor pagano de su tiempo, Juan transformó las técnicas de persuasión forense en instrumento de predicación y reforma moral.

Sus homilías sobre el Evangelio de Mateo y las epístolas paulinas constituyen comentarios jurídico-morales de extraordinaria penetración. Cuando explica el Sermón de la Montaña, no se limita a exhortación piadosa sino que analiza las implicaciones jurídicas de los preceptos evangélicos. ¿Qué significa "no resistir al mal" en una sociedad ordenada jurídicamente? ¿Cómo compatibilizar el perdón ilimitado con la necesaria justicia social?

Su crítica de la riqueza y defensa de los pobres tiene dimensión jurídica precisa. La propiedad privada no es derecho absoluto sino administración de bienes que pertenecen ultimadamente a Dios. El rico que no comparte es ladrón que retiene lo ajeno. El pobre tiene derecho (*ius*) a la asistencia, no solo claim moral. Estas ideas, predicadas desde la cátedra episcopal de Constantinopla, resonaban peligrosamente en los palacios imperiales.

El conflicto con la emperatriz Eudoxia que llevó a su deposición y exilio revela las tensiones entre autoridad profética y poder imperial. Crisóstomo no era político sino predicador, pero su predicación tenía consecuencias políticas inevitables. Denunciar el lujo cortesano, comparar a Eudoxia con Jezabel, exigir justicia para los oprimidos, minaba la legitimidad del orden establecido.

Gregorio Nacianceno: el teólogo jurista

Gregorio de Nacianzo (329-389) aporta a la tradición patristica una combinación única de profundidad teológica, cultura clásica y experiencia de las complejidades del poder eclesiástico. Hijo de obispo, educado en Atenas junto a Basilio y Juliano (el futuro apóstata), renuente obispo él mismo, su vida ilustra las tensiones entre ideal contemplativo y necesidades institucionales de la Iglesia.

Sus discursos teológicos, especialmente los cinco pronunciados en Constantinopla sobre la Trinidad, muestran uso magistral de categorías filosóficas para expresar misterios cristianos. Pero Gregorio no es especulativo puro; sus categorías tienen implicaciones jurídicas. Si el Espíritu Santo es verdadero Dios, consustancial con el Padre y el Hijo, entonces los pneumatómacos que lo niegan no son solo heterodoxos sino herejes con todas las consecuencias jurídicas correspondientes.

Su experiencia como presidente del Concilio de Constantinopla (381) le reveló brutalmente las realidades del poder eclesiástico. Las maniobras para controlar el concilio, las intrigas para las elecciones episcopales, el uso de la autoridad imperial para imponer decisiones, lo desengañaron profundamente. Su renuncia a la sede constantinopolitana fue gesto profético: denuncia de la mundanización de la Iglesia convertida en aparato de poder.

Los poemas autobiográficos de Gregorio, únicos en la literatura patristica, revelan la interioridad de un hombre dividido entre vocación contemplativa y deberes institucionales. Su ideal era la *theoria*, la contemplación de Dios en soledad. La realidad lo arrastraba a conflictos jurisdiccionales, disputas doctrinales con implicaciones políticas, administración de bienes eclesiásticos. Esta tensión, irresuelta en su vida, simboliza la aporía permanente del cristianismo institucionalizado.

7.6. El monacato y las reglas: derecho alternativo

Los orígenes del derecho monástico: del carisma a la norma

El surgimiento del monacato cristiano en los siglos III y IV representa uno de los fenómenos más extraordinarios en la historia del derecho occidental: la creación de ordenamientos jurídicos completos, autónomos y alternativos al derecho imperial y eclesiástico ordinario. Lo que comenzó como huida individual al desierto en busca de perfección espiritual se transformó rápidamente en

movimiento organizado que requería estructuras normativas cada vez más complejas para regular la vida comunitaria.

Los primeros ermitaños egipcios —Pablo de Tebas, Antonio Abad— no buscaban crear instituciones sino escapar de ellas. Su ideal era la *anachoresis*, el retiro absoluto del mundo y sus estructuras jurídico-sociales. Pero la paradoja fundacional del monacato es que el éxito mismo del ideal eremítico lo destruía: los discípulos que acudían al ermitaño creaban comunidad, y toda comunidad requiere alguna forma de organización normativa.

La transición del eremitismo al cenobitismo marca el nacimiento del derecho monástico propiamente dicho. Pacomio (c. 292-348), soldado convertido, aplicó su experiencia militar a la organización de las primeras comunidades cenobíticas en el Alto Egipto. Su Regla, la primera de la que tenemos noticia, establecía horarios, distribución del trabajo, sistema de autoridad, procedimientos disciplinarios. El carisma se institucionalizaba necesariamente.

La Regla pacomiana, conocida fragmentariamente a través de traducciones de Jerónimo y fuentes coptas, revela ya características fundamentales del derecho monástico: totalidad (regula todos los aspectos de la vida), autonomía (crea un ordenamiento completo independiente), alternatividad (establece formas de vida radicalmente diferentes a las del siglo). El monje pacomiano vivía en un universo jurídico propio, con sus normas, autoridades, sanciones, procedimientos.

Las Reglas orientales: Basilio y la síntesis griega

Basilio de Cesarea (c. 330-379) representa la maduración del derecho monástico oriental y su integración armónica con la vida eclesial. Las "Reglas" basilianas —en realidad respuestas a consultas (*Regulae fusius tractatae* y *Regulae brevius tractatae*)— no son código sistemático sino jurisprudencia monástica que resuelve casos concretos estableciendo principios generales.

La innovación basiliana fundamental es la concepción del monasterio como comunidad eclesial en miniatura, no fuga mundi sino realización intensiva de la vida cristiana ordinaria. El monje basiliano no huye de la Iglesia sino que vive más plenamente sus exigencias. Esta visión tiene consecuencias jurídicas precisas: el monasterio está bajo jurisdicción episcopal, los monjes participan en la liturgia eclesial, el servicio al prójimo (hospitales, escuelas) es parte integral de la vida monástica.

El derecho penal basiliano revela humanización notable respecto a modelos anteriores. Las faltas se corrigen mediante gradación de remedios medicinales: amonestación privada, corrección pública, separación de la comunidad, expulsión final. Pero el objetivo es siempre la conversión del culpable, no la vindicación del orden violado. Las penitencias son proporcionadas y orientadas a la reforma: quien habló sin necesidad guarda silencio, quien comió fuera de tiempo ayuna.

La propiedad en el monasterio basiliano muestra solución jurídica elegante al problema de compatibilizar pobreza individual con necesidades comunitarias. El monje nada posee individualmente; todo es común. Pero la comunidad como tal puede poseer los bienes necesarios para su sustento y misión. El superior administra como *oikonomos*, no propietario sino gestor de bienes comunes orientados al bien común.

El monacato occidental pre-benedictino: experimentación normativa

El monacato occidental anterior a Benito muestra extraordinaria diversidad de formas y experimentos normativos. Cada fundador creaba su propia regla, adaptada a circunstancias locales y visiones personales. Esta proliferación de reglas —conocemos decenas del período— revela la vitalidad del movimiento pero también sus peligros: particularismo extremo, competencia entre observancias, inestabilidad institucional.

La Regla de Agustín, más breve exhortación que código detallado, enfatiza la dimensión comunitaria y la caridad fraterna. "Ante todo, hermanos queridísimos, améis a Dios y luego al prójimo" es el principio arquitectónico. Las normas concretas derivan de este principio: comunidad de bienes por amor, obediencia por humildad, castidad por dedicación total. El derecho agustiniano es minimalista, confiando más en el espíritu que en la letra.

Juan Casiano, puente entre monacato oriental y occidental, aporta en sus *Instituciones* y *Colaciones* no tanto regla cuanto teoría general del derecho monástico. Analiza los ocho vicios principales y sus remedios, la estructura de autoridad cenobítica, los grados de perfección monástica. Su influencia en toda la tradición posterior, especialmente benedictina, es incalculable.

Las reglas irlandesas y celtas muestran características propias: extremo rigorismo penitencial, detalladas tarifas de pecados y penitencias correspondientes, énfasis en la peregrinación (*peregrinatio pro Christo*). La Regla de Columbano impone castigos corporales por faltas menores, ayunos prolongados, vigiliat extenuantes. Este legalismo penitencial celta influiría profundamente en el desarrollo del sacramento de la penitencia en Occidente.

La Regla de San Benito: código monástico de Occidente

La Regla de San Benito de Nursia (c. 480-547) representa la culminación y síntesis del derecho monástico occidental, destinada a convertirse en el código monástico por excelencia de la Edad Media. Su genialidad radica no en la originalidad —Benito toma prestado liberalmente de fuentes anteriores, especialmente la Regla del Maestro— sino en el equilibrio, moderación y sabiduría práctica que la caracterizan.

"Ausculat, o fili, praecepta magistri" —las palabras iniciales establecen el tono: relación paterno-filial entre abad y monje, basada en la escucha obediente pero también en el afecto mutuo. El monasterio benedictino es familia espiritual, no cuartel ni corte celestial. Esta concepción familiar determina todo el ordenamiento jurídico: el abad es padre más que juez, la corrección busca enmendar más que castigar, la misericordia templat la justicia.

La estructura jurídica benedictina equilibra magistralmente autoridad y participación. El abad tiene poder absoluto pero debe consultar a la comunidad en asuntos importantes, a los ancianos en asuntos menores. "Muchas veces el Señor revela al más joven lo que es mejor" —notable reconocimiento de que la verdad no monopolio de la autoridad. El capítulo conventual es órgano consultivo que prefigura formas posteriores de gobierno representativo.

El horario benedictino (*Opus Dei*) juridifica el tiempo con precisión litúrgica. Ocho oficios diarios estructuran la jornada: Maitines, Laudes, Prima, Tercia, Sexta, Nona, Vísperas, Completas. Entre ellos, trabajo manual (*labora*) y lectura espiritual (*lectio divina*). "La ociosidad es enemiga del alma" —el trabajo no es castigo sino participación en la obra creadora divina. Esta santificación del trabajo manual, despreciado en la antigüedad clásica, tendrá consecuencias civilizatorias inmensas.

La gradación de faltas y remedios revela sofisticación jurídica notable. Faltas leves se corrigen con amonestación privada. Reincidencia lleva a reprensión pública. Contumacia acarrea excomunión menor (exclusión de la mesa común) o mayor (exclusión del oratorio). Casos gravísimos pueden llevar a castigos corporales (para jóvenes) o expulsión definitiva. Pero siempre con posibilidad de reconciliación: el expulsado puede ser readmitido hasta tres veces.

Las Reglas femeninas: derecho monástico y género

El monacato femenino desarrolló formas jurídicas propias que reflejan tanto ideales espirituales compartidos como realidades de género específicas. Las vírgenes consagradas y viudas continentales existían desde los inicios del cristianismo, pero su organización en comunidades monásticas planteó desafíos jurídicos particulares que requerían soluciones innovadoras.

La Regla de Cesáreo de Arlés para monjas (c. 512) introduce la clausura estricta como elemento definitorio del monacato femenino. "Ninguna que haya entrado en el monasterio salga de él hasta la muerte" (*Nulla quae monasterium fuerit ingressa de eodem egrediatur usque ad mortem*). Esta clausura absoluta, más estricta que cualquier cosa en el monacato masculino, respondía a concepciones de género sobre la vulnerabilidad femenina y la necesidad de protección/control.

Pero la clausura generaba problemas jurídicos y económicos. ¿Cómo administrar propiedades sin poder salir? ¿Cómo relacionarse con autoridades eclesiásticas y civiles? La solución fue crear complejos sistemas de representación: procuradores, síndicos, hermanas externas. El derecho monástico femenino desarrolló así formas jurídicas sofisticadas de actuación mediada.

La autoridad en monasterios femeninos presenta peculiaridades reveladoras. La abadesa ejerce jurisdicción cuasi-episcopal sobre sus monjas, incluyendo poderes disciplinarios y administrativos amplísimos. Algunas abadesas medievales llegarían a ejercer jurisdicción territorial, con derecho de nombramiento de párrocos. Pero simultáneamente, dependencia de autoridades masculinas: confesores, visitantes, obispos. Esta tensión entre autonomía y subordinación marca todo el derecho monástico femenino.

Las reglas dobles, para comunidades de monjes y monjas bajo misma autoridad, muestran experimentación jurídica audaz. La Regla de Leandro de Sevilla para su hermana Florentina, las disposiciones de Fructuoso de Braga, intentan crear marcos normativos para colaboración entre comunidades masculinas y femeninas manteniendo separación estricta. Los resultados fueron mixtos: escándalos reales o imaginados llevaron a prohibiciones recurrentes.

Derecho monástico y economía: la paradoja de la pobreza rica

La economía monástica planteó desde el inicio paradojas jurídicas fascinantes. Comunidades dedicadas a la pobreza absoluta individual se convirtieron en propietarias de vastos patrimonios. Monjes que nada poseían personalmente administraban riquezas que rivalizaban con las aristocráticas. Esta contradicción aparente requirió elaboraciones jurídicas cada vez más sofisticadas.

La distinción entre propiedad individual (prohibida) y colectiva (permitida) es fundamental pero problemática. El monje benedictino "no tenga nada propio, absolutamente nada" (*nihil sibi proprium, nihil omnino*), pero el monasterio puede poseer tierras, edificios, libros, ornamentos. ¿Cómo evitar que la riqueza colectiva corrompa la pobreza individual? Las reglas multiplican precauciones: permiso para usar cualquier objeto, prohibición de regalos personales, inspecciones periódicas de celdas.

El trabajo monástico genera problemas jurídicos específicos. Si los monjes trabajan la tierra, ¿pueden vender el excedente? Si copian manuscritos, ¿pueden comercializarlos? Si atienden peregrinos, ¿pueden aceptar donaciones? La respuesta general es afirmativa pero con matices. El trabajo debe orientarse primariamente al sustento comunitario, secundariamente a la caridad (limosnas, hospitalidad), solo residualmente al enriquecimiento (siempre colectivo, nunca individual).

Las donaciones piadosas crearon patrimonios monásticos inmensos con rapidez sorprendente. Nobles donaban tierras por la salvación de sus almas, peregrinos agradecidos dejaban legados, milagros atribuidos a santos patronos atraían ofrendas. La gestión de estos patrimonios requirió crear estructuras administrativas complejas: ecónomos, procuradores, granjas dependientes. El monasterio devino empresa económica, con todas las implicaciones jurídicas correspondientes.

Conflictos jurisdiccionales: monasterios entre poderes

La ubicación del monasterio en el entramado jurisdiccional eclesiástico y civil generó conflictos recurrentes que revelan tensiones estructurales del sistema. ¿Depende el monasterio del obispo diocesano o goza de exención? ¿Puede el poder secular intervenir en asuntos monásticos? ¿Qué jurisdicción tienen los abades sobre personas y territorios? Cada pregunta generó abundante legislación y jurisprudencia.

La tensión entre jurisdicción episcopal y autonomía monástica atraviesa toda la historia. Los obispos reclamaban autoridad sobre todos los cristianos de su diócesis, incluidos monjes. Los monasterios buscaban exenciones que los sustrajera de interferencias episcopales. El resultado fue mosaico jurisdiccional de extrema complejidad: algunos monasterios plenamente sujetos, otros parcialmente exentos, algunos directamente dependientes de Roma.

Los privilegios imperiales y reales añadían otra capa de complejidad. Monarcas fundadores o benefactores reclamaban derechos de patronato: nombramiento de abades, participación en rentas, jurisdicción en casos criminales. Los monasterios navegaban entre protección necesaria y autonomía deseada, buscando privilegios que aseguraran lo primero sin comprometer lo segundo.

Los conflictos entre monasterios por propiedades, derechos, precedencias, revelan que estas comunidades de hermanos podían litigar con ferocidad muy poco fraterna. Disputas sobre límites de tierras, derechos de pesca, jurisdicción sobre iglesias dependientes, ocupan miles de páginas en

archivos monásticos. El derecho monástico interno de paz y caridad coexistía con uso agresivo del derecho secular para defender intereses comunitarios.

El impacto civilizador del derecho monástico

La influencia del derecho monástico trasciende ampliamente los muros claustrales para impactar profundamente el desarrollo jurídico occidental. Los monasterios funcionaron como laboratorios de experimentación normativa cuyos resultados se difundieron al conjunto de la sociedad. Conceptos, instituciones, procedimientos desarrollados en contexto monástico encontraron aplicación en ámbitos seculares y eclesiásticos generales.

La concepción del tiempo juridificado según el horario litúrgico monástico influyó en la organización temporal de toda la sociedad medieval. Las horas canónicas marcaban el ritmo no solo de los monjes sino de las ciudades en cuyo centro sonaban las campanas monásticas. El calendario santoral, elaborado en scriptoria monásticos, determinaba días laborables y festivos. El tiempo secular se monastizó parcialmente.

Los procedimientos de toma de decisiones monásticos, combinando autoridad y consulta, prefiguraron formas de gobierno representativo. El capítulo conventual, donde la comunidad delibera y el abad decide, ofreció modelo de participación ordenada. Las elecciones abaciales, con sus complejos procedimientos de nominación, escrutinio y confirmación, proporcionaron experiencia en procesos electorales sofisticados.

La contabilidad monástica, necesaria para administrar patrimonios complejos, desarrolló técnicas que beneficiaron toda la economía medieval. Libros de cuentas, inventarios periódicos, distinción entre capital y renta, amortizaciones, presupuestos anuales —innovaciones nacidas de necesidad monástica que se generalizaron. Los monjes fueron pioneros de la racionalización económica que Weber atribuiría al protestantismo.

El scriptorium monástico como centro de producción y preservación de cultura escrita tuvo consecuencias jurídicas inmensas. La copia de códigos legales, la elaboración de formularios, la conservación de documentos, la enseñanza de la escritura —actividades monásticas que posibilitaron la pervivencia y desarrollo del derecho escrito en sociedades predominantemente orales. Sin monjes copistas, el derecho romano se habría perdido irremediablemente.

La hospitalidad monástica generó formas jurídicas de asistencia social que prefiguraron instituciones de beneficencia posteriores. El deber de recibir peregrinos, atender enfermos, alimentar pobres, educar niños, creó derechos cuasi-jurídicos de los necesitados y obligaciones correspondientes de las instituciones. El hospital medieval nació del hospicio monástico; la escuela, del claustro donde se enseñaba a oblatos; el asilo, de la portería donde se distribuía limosna.

La reforma monástica como reforma jurídica

Las sucesivas reformas monásticas que jalonan la historia medieval fueron esencialmente reformas jurídicas: intentos de retornar a la observancia estricta de la regla corrompida por el tiempo y las

circunstancias. Cada reforma generaba nuevo derecho, reinterpretando textos fundacionales para nuevos contextos. La dialéctica entre letra y espíritu, tradición e innovación, encontró en el monacato campo privilegiado de desarrollo.

La reforma cluniacense (siglo X) creó nueva arquitectura jurídica: centralización sin precedentes bajo el abad de Cluny, exención de jurisdicción episcopal, dependencia directa de Roma. Miles de monasterios formaron red internacional gobernada desde Borgoña. El derecho cluniacense desarrolló procedimientos de visita, capítulos generales, uniformidad litúrgica. Modelo de organización supranacional que influiría en la misma reforma gregoriana de la Iglesia universal.

La reforma cisterciense (siglo XII) reaccionó contra la magnificencia cluniacense retornando a simplicidad benedictina primitiva. Pero su Carta de Caridad creó sistema jurídico de notable modernidad: autonomía de cada monasterio combinada con supervisión mutua, capítulos generales anuales legislativos, sistema de filiación que equilibraba independencia y cohesión. Los estatutos cistercienses, actualizados anualmente, muestran derecho vivo adaptándose a circunstancias cambiantes.

Las órdenes mendicantes (siglo XIII) revolucionaron el concepto mismo de vida religiosa y su regulación jurídica. Franciscanos y dominicos no se retiraban del mundo sino que iban a él. No poseían patrimonios estables sino que vivían de limosnas. No se ataban a un monasterio sino que eran móviles. Estas innovaciones requirieron derecho nuevo: constituciones flexibles, gobierno centralizado, adaptación a ministerios diversos.

La observancia franciscana de la pobreza absoluta generó controversias jurídicas de extraordinaria sutileza. ¿Pueden los frailes usar bienes sin poseerlos? ¿Quién tiene el dominio de lo donado a quienes nada pueden poseer? La distinción entre propiedad, posesión, uso simple, usufructo, ocupó a los mejores juristas. La bula *Exiit qui seminat* de Nicolás III (1279) intentó solución definitiva distinguiendo entre dominio (de la Santa Sede) y uso simple (de los frailes). Pero la controversia continuó, revelando límites del derecho para capturar ideales espirituales absolutos.

Derecho monástico y universidad

La relación entre monasterios y nacimiento de las universidades revela otra dimensión del impacto jurídico monástico. Las escuelas monásticas y catedralicias fueron matriz de las universidades. Métodos de enseñanza, organización de estudios, grados académicos, tienen raíces monásticas evidentes. Pero la universidad desarrolló personalidad jurídica propia, a menudo en tensión con orígenes monásticos.

El derecho de los religiosos a estudiar en universidades generó conflictos jurisdiccionales complejos. ¿Bajo qué autoridad está el monje estudiante: su abad o el rector universitario? ¿Pueden los mendicantes enseñar sin incorporarse al gremio universitario? ¿Qué privilegios conservan los religiosos en ambiente universitario? La controversia entre maestros seculares y mendicantes en París (1250-1260) movilizó papas, reyes, teólogos, juristas.

La contribución de juristas monásticos al desarrollo del derecho canónico y civil fue fundamental. Graciano, probable monje camaldulense, compiló el *Decretum* que fundamentó la ciencia canónica. Innumerables monjes anónimos glosaron, comentaron, enseñaron ambos derechos. La formación jurídica se volvió común en muchas órdenes, creando tensión con ideales de simplicidad y apartamiento del mundo.

El ocaso y transformación del derecho monástico tradicional

La Reforma protestante y la Contrarreforma católica transformaron profundamente el derecho monástico. Los reformadores disolvieron monasterios masivamente, negando valor a votos religiosos. Donde sobrevivió, el monacato católico se juridificó intensamente: constituciones detalladas, visitantes externos, control romano estrecho. La espontaneidad carismática original se burocratizó definitivamente.

El Concilio de Trento reformó sistemáticamente el derecho de religiosos. Clausura estricta para monjas, prohibición de propiedad individual, edad mínima para profesión, examen de vocaciones. Los decretos tridentinos y su implementación crearon derecho monástico uniforme, terminando con particularismos locales. Centralización y uniformización romanas reemplazaron diversidad medieval.

Las nuevas congregaciones religiosas de vida activa (jesuitas, teatinos, barnabitas) requirieron derecho nuevo. No monjes contemplativos sino clérigos regulares dedicados a ministerios específicos: educación, misiones, predicación. Sus constituciones, especialmente las ignacianas, muestran juridificación extrema: grados de incorporación, sistema de gobierno vertical, adaptabilidad a circunstancias, obediencia cuasi-militar.

La Ilustración y las revoluciones liberales asestaron golpes casi mortales al monacato tradicional. Supresión de órdenes contemplativas por "inútiles", confiscación de bienes, prohibición de votos solemnes. Donde sobrevivió, fue marginalizado y controlado por Estados celosos de corporaciones autónomas. El gran derecho monástico autónomo medieval era ya recuerdo histórico.

Legado y actualidad del derecho monástico

El legado del derecho monástico al patrimonio jurídico occidental es inmenso aunque frecuentemente invisible. Conceptos fundamentales del constitucionalismo moderno —gobierno representativo, división de poderes, derechos de participación— tienen antecedentes monásticos evidentes aunque raramente reconocidos. La experiencia monástica de autogobierno comunitario precedió y posibilitó formas políticas democráticas posteriores.

El derecho monástico pionero formas de organización internacional que prefiguran estructuras contemporáneas. Órdenes religiosas gobernadas centralmente con casas en múltiples países, capítulos generales legislativos con representantes electos, sistemas de supervisión y rendición de cuentas, anticiparon organizaciones internacionales modernas. La Sociedad de Naciones tenía precedentes en la congregación cluniacense.

La tensión entre carisma e institución, central en el derecho monástico, reaparece en todo intento de juridificar ideales elevados. Movimientos sociales, ONGs, partidos políticos, enfrentan dilemas análogos: cómo mantener inspiración original institucionalizándose, cómo regular sin ahogar espontaneidad, cómo transmitir carisma generacionalmente. La experiencia monástica ofrece siglos de experimentación relevante.

El pluralismo jurídico medieval, donde derecho monástico coexistía con otros ordenamientos, anticipa debates contemporáneos sobre pluralismo legal. En sociedades multiculturales, ¿pueden coexistir sistemas normativos diversos? ¿Qué coordinación requieren? ¿Dónde están los límites? Los conflictos jurisdiccionales medievales entre derecho monástico, canónico, civil, ofrecen precedentes instructivos.

La globalización contemporánea hace nuevamente relevantes formas de vida y derecho transnacionales desarrolladas por el monacato. Comunidades internacionales unidas por valores compartidos más que por territorio, formas de gobierno que trascienden Estados nacionales, economías colaborativas basadas en bienes comunes, encuentran en la experiencia monástica precedentes sugerentes aunque no modelos directamente aplicables.

El derecho monástico permanece así como uno de los grandes experimentos jurídicos de la humanidad: intento sostenido durante más de mil quinientos años de crear formas de vida comunitaria basadas en ideales espirituales elevados. Sus éxitos y fracasos, sus grandezas y miserias, iluminan posibilidades y límites del derecho como instrumento de perfección humana. En un mundo que busca formas de vida sostenibles, justas y significativas, la sabiduría jurídica monástica, críticamente apropiada, mantiene sorprendente actualidad.

La historia del derecho monástico enseña, en última instancia, que el derecho puede ser más que instrumento de orden y control: puede ser vehículo de ideales transformadores, marco para experimentos sociales audaces, expresión de aspiraciones humanas más elevadas. Que frecuentemente fracase en realizar plenamente estos ideales no invalida el intento. Como escribió un monje anónimo medieval: "La Regla es el camino; si no llegamos al final, al menos morimos caminando hacia la luz."

8.4. Innovaciones justinianas sustantivas

Las transformaciones sustantivas introducidas por Justiniano en el edificio del derecho romano clásico constituyen un *locus* privilegiado para examinar la dialéctica entre continuidad y ruptura que caracteriza todo proceso de mutación jurídica. Estas innovaciones, lejos de representar meras actualizaciones técnicas o adaptaciones circunstanciales, revelan una reconfiguración profunda de las categorías fundamentales del pensamiento jurídico, operada bajo el influjo convergente del cristianismo imperial, las transformaciones socioeconómicas del mundo tardoantiguo y las exigencias administrativas del estado burocrático bizantino.

El derecho de personas experimenta bajo Justiniano una metamorfosis radical que trasciende las reformas puntuales para alcanzar los fundamentos mismos de la antropología jurídica romana. La

tripartición gayana fundamental —*liberi, servi, libertini*— se mantiene formalmente pero sufre erosiones decisivas. La abolición de la categoría de los *dedicii* mediante la constitución del 530 no representa simplemente la eliminación de un *status* obsoleto, sino la manifestación de una nueva concepción de la personalidad jurídica influida por la antropología cristiana. La *imago Dei* impresa en todo ser humano, incluso en el esclavo, introduce una tensión irresoluble con la cosificación jurídica inherente a la institución servil.

La legislación justiniana sobre la esclavitud revela las aporías de un sistema que pretende humanizar una institución intrínsecamente deshumanizadora. La facilitación de las manumisiones mediante la eliminación de las restricciones de las leyes *Fufia Caninia* y *Aelia Sentia* responde tanto a motivaciones económicas —la necesidad de mano de obra libre en una economía monetarizada— como a presiones ideológicas del cristianismo. Pero más significativas resultan las innovaciones en la protección del esclavo: la prohibición de separar familias, las limitaciones al *ius vitae necisque*, la ampliación de las causales de manumisión forzosa por maltrato. Estas medidas, sin cuestionar la legitimidad de la institución, introducen fisuras que anticipan su futura obsolescencia.

El régimen matrimonial justiniano representa una síntesis compleja y frecuentemente contradictoria entre tradiciones jurídicas romanas, influencias helenísticas orientales y prescripciones cristianas. La concepción consensualista del matrimonio, heredada del derecho clásico, se mantiene pero se sacraliza mediante la introducción de elementos religiosos antes ajenos al derecho civil. La bendición sacerdotal, aunque no constituye requisito de validez, adquiere relevancia social creciente. Los impedimentos matrimoniales se multiplican y sistematizan, incorporando prohibiciones de origen canónico —órdenes sagradas, voto de castidad, disparidad de culto— junto a las tradicionales romanas.

La transformación del régimen patrimonial del matrimonio bajo Justiniano merece análisis detallado por su influencia duradera en los sistemas jurídicos posteriores. La *dos*, que en el derecho clásico constituía una aportación voluntaria, se convierte prácticamente en obligatoria, al menos entre las clases pudientes. Su función muta de contribución a las cargas del matrimonio a garantía de subsistencia de la mujer en caso de disolución. El complejo sistema de garantías establecido —hipoteca legal tácita, privilegios crediticios, acciones especiales— revela una preocupación por la protección patrimonial de la mujer casada desconocida en el derecho clásico.

La institución de la *donatio propter nuptias*, evolución bizantina de la *donatio ante nuptias*, introduce un principio de reciprocidad patrimonial entre los cónyuges que modifica profundamente la asimetría tradicional romana. La exigencia de equivalencia cuantitativa entre dote y donación nupcial, establecida definitivamente por Justino II pero preparada por la legislación justiniana, crea un régimen cuasi-societario ajeno a la concepción clásica del matrimonio. Esta bilateralización de las relaciones patrimoniales conyugales, influida por prácticas orientales, anticipa desarrollos que solo se generalizarían en Occidente siglos después.

El divorcio, institución fundamental del matrimonio romano clásico basado en el principio de libertad consensual, sufre bajo Justiniano restricciones dramáticas que revelan la tensión irresoluble entre tradición jurídica romana y moral cristiana. La Novela 117 del 542 establece un sistema de

causales taxativas para el divorcio unilateral, penalizando severamente el divorcio por mutuo consentimiento con la pérdida de la dote y la donación nupcial, además de la reclusión monástica forzosa. Las causales admitidas —adulterio, atentado contra la vida del cónyuge, conductas infamantes— reflejan una concepción culpabilística del divorcio ajena al derecho clásico.

La revolución del derecho sucesorio operada por las Novelas 118 y 127 constituye quizás la innovación más radical y duradera del derecho justiniano. El abandono definitivo del sistema agnaticio en favor de la cognación exclusiva no representa simplemente una actualización de estructuras familiares obsoletas, sino una reconceptualización fundamental de la familia y la sucesión. El nuevo orden sucesorio —descendientes, ascendientes, colaterales— basado exclusivamente en los vínculos de sangre con indiferencia del sexo, rompe con milenios de tradición jurídica romana e inaugura el sistema que, con variaciones menores, perdura hasta la actualidad.

El régimen de las legítimas experimenta una rigidización notable que transforma su naturaleza jurídica. La *querela inofficiosi testamenti*, remedio pretorio excepcional en el derecho clásico, se convierte en un sistema de reservas forzosas que limita drásticamente la libertad testamentaria. La cuantificación precisa de la legítima —un tercio con hasta cuatro hijos, la mitad con cinco o más— y su extensión a los ascendientes revelan una concepción familiar solidarista incompatible con el individualismo quiritario. La introducción de la *novela 115* sobre la desheredación, exigiendo causales tasadas y graves, completa un sistema de sucesión forzosa apenas disfrazado bajo formas testamentarias.

En el ámbito de los derechos reales, las innovaciones justinianas simplifican y racionalizan un sistema que había acumulado estratificaciones históricas disfuncionales. La fusión definitiva entre *dominium ex iure Quiritium* y propiedad bonitaria elimina una distinción que había perdido toda justificación práctica. La desaparición de la distinción entre *res Mancipi* y *nec Mancipi*, con la consecuente obsolescencia de la *Mancipatio*, representa el triunfo de la *traditio* como modo único de transmisión dominical. Pero esta simplificación formal coexiste con la complejización material derivada de la multiplicación de derechos reales limitados.

La sistematización de los *iura in re aliena* revela el genio clasificatorio de los juristas justinianos. Las servidumbres, divididas en personales y prediales, reciben un régimen unificado que elimina las antiguas distinciones formalistas. El usufructo, extendido a toda clase de bienes incluyendo los consumibles mediante la ficción del *quasi usufructus*, se convierte en instrumento flexible de organización patrimonial. La enfiteusis y la superficie, derechos de origen provincial, reciben carta de naturaleza definitiva en el sistema romano con un régimen detallado que los configura como derechos reales autónomos, anticipando la categoría moderna de los derechos reales limitados.

La teoría general de las obligaciones alcanza en el derecho justiniano un grado de abstracción y sistematización que la convierte en uno de los legados más influyentes para el derecho privado posterior. La clasificación cuatripartita de las fuentes —*ex contractu*, *quasi ex contractu*, *ex delicto*, *quasi ex delicto*— proporciona un marco conceptual exhaustivo que supera las categorías clásicas. La elaboración de la categoría de los cuasicontratos para englobar figuras heterogéneas como la gestión

de negocios, el pago de lo indebido y las obligaciones derivadas de la comunidad, revela una capacidad de abstracción notable.

La evolución del sistema contractual bajo Justiniano manifiesta la tensión entre el formalismo tradicional romano y las exigencias de una economía mercantil desarrollada. La ampliación del ámbito de los contratos consensuales, la multiplicación de los pactos vestidos, la atenuación del principio *ex nudo pacto actio non oritur* mediante excepciones cada vez más numerosas, configuran un sistema que tiende hacia el reconocimiento general de la fuerza obligatoria de los acuerdos. Los *pacta adiecta*, los *pacta praetoria* y los *pacta legitima* crean una red de convenciones accionables que erosiona la distinción clásica entre contratos y pactos.

El tratamiento justiniano de los contratos particulares revela adaptaciones significativas a las realidades económicas del siglo VI. El mutuo, extendido al préstamo de cosas fungibles no monetarias, incorpora regulaciones sobre intereses que buscan equilibrar las necesidades del crédito con la condena moral de la usura. La compraventa, liberada de formalismos arcaicos, desarrolla una teoría sofisticada sobre el riesgo, los vicios ocultos y la evicción. El arrendamiento, adaptado a las nuevas formas de explotación agraria basadas en el colonato, introduce figuras híbridas entre el derecho personal y real.

La sistematización del derecho delictual revela la influencia de concepciones penales publicísticas sobre el tradicional sistema de delitos privados romanos. La distinción entre *delicta* y *crimina*, aunque formalmente mantenida, se desdibuja mediante la publicización creciente de la persecución delictual y la introducción de penas con finalidades que trascienden la mera reparación patrimonial. El sistema de acciones penales privadas —*furti*, *vi bonorum raptorum*, *iniuriarum*, *damni iniuriae*— sobrevive formalmente pero transformado en su función y naturaleza.

8.5. La recepción bizantina del derecho justiniano

El destino del *Corpus Iuris* en el Imperio Bizantino durante los siglos posteriores a Justiniano configura un capítulo fundamental en la historia de la tradición jurídica occidental, revelando los procesos de adaptación, transformación y eventual superación que experimenta todo ordenamiento jurídico transplantado. Esta recepción, lejos de constituir una aplicación mecánica o una degeneración progresiva, representa un proceso creativo de reelaboración que generó una tradición jurídica autónoma, capaz de responder a las cambiantes necesidades de una sociedad en transformación permanente.

La primera generación post-justiniana enfrentó el desafío hermenéutico de hacer operativo un corpus normativo de complejidad intimidante. Los *antecesores* de las escuelas de Constantinopla y Berito —hasta la destrucción de esta última por el terremoto del 551 y su pérdida definitiva ante el avance árabe— desarrollaron estrategias didácticas que, respetando formalmente la prohibición de comentarios, iniciaron de facto una tradición interpretativa. Los *schemata* de materias, las *paraphrases* explicativas, los *indices* sistemáticos, constituyeron el arsenal hermenéutico primario para domesticar la vastedad del texto justiniano.

La figura paradigmática de Teófilo, *antecesor* en Constantinopla y co-redactor de las *Institutiones*, encarna esta primera fase de recepción creativa. Su *Paraphrasis* griega de las *Institutiones*, más que una simple traducción, constituye una reelaboración que amplía, clarifica y actualiza el texto latino original. La comparación filológica entre el texto institucional y la paráfrasis revela no solo las dificultades de trasladar conceptos jurídicos latinos al griego, sino también la introducción subrepticia de interpretaciones y desarrollos doctrinales que la prohibición imperial vedaba en los comentarios formales.

El problema lingüístico constituye el prisma a través del cual se refractan todas las demás dimensiones de la recepción bizantina. La decisión justiniana de mantener el latín como lengua de las compilaciones principales, en un imperio crecientemente helenófono, creó una situación paradójica: el derecho oficial del Imperio estaba redactado en una lengua que la mayoría de sus operadores jurídicos comprendía imperfectamente. Las traducciones autorizadas *kata podas* producían textos de literalidad extrema que sacrificaban la inteligibilidad al fetichismo de la fidelidad verbal. Esta alienación lingüística forzó el desarrollo de una terminología jurídica griega que, aunque formalmente equivalente a la latina, portaba connotaciones y resonancias culturales divergentes.

La evolución del sistema educativo jurídico bizantino refleja las tensiones entre tradición y adaptación. El curriculum quinquenal establecido por la constitución *Omnem* —primer año dedicado a las *Institutiones* y los *prota* (primeros cuatro libros del Digesto), segundo a cuarto años para el estudio sistemático del Digesto, quinto año para el *Codex*— probó ser irrealizable en su ambición totalizadora. La práctica pedagógica real, reconstruible a través de los manuscritos conservados y las referencias en la literatura jurídica, revela una concentración en textos selectos y el desarrollo de compendios que facilitaban el acceso a los contenidos esenciales.

El siglo VII marca un punto de inflexión decisivo en la historia del derecho bizantino. Las crisis múltiples que asolaron el Imperio —invasiones persas y árabes, pérdida de las provincias más romanizadas, crisis económica y demográfica, transformaciones en la estructura social— hicieron evidente la inadecuación del sofisticado sistema justiniano para una sociedad empobrecida y ruralizada. La respuesta a esta crisis fue la *Ecloga* promulgada por León III el Isáurico en 726, código breve en griego que pretendía proporcionar un derecho accesible y adaptado a las nuevas realidades.

La *Ecloga* representa más que una simple selección o resumen del derecho justiniano: constituye una reelaboración creativa que introduce innovaciones sustanciales inspiradas en concepciones cristianas y orientales. El derecho penal experimenta una transformación radical con la introducción sistemática de penas corporales mutiladoras —cegamiento, amputación de miembros, castración— desconocidas en el derecho justiniano pero acordes con concepciones bizantinas de justicia ejemplarizante. El derecho matrimonial incorpora impedimentos de origen canónico y reconoce efectos civiles al matrimonio religioso. El sistema sucesorio simplifica drásticamente las complejidades justinianas en favor de reglas elementales de fácil aplicación.

La reacción contra la *Ecloga* iniciada con la dinastía macedónica representa un fenómeno complejo que trasciende la mera restauración justiniana. El programa de *anakatharsis ton palaion nomon* (purificación de las leyes antiguas) emprendido por Basilio I y continuado por León VI el Sabio no

buscaba simplemente retornar al derecho justiniano, sino crear una síntesis nueva que integrara la tradición justiniana con los desarrollos jurídicos posteriores. Los *Prochiron* y *Epanagoge* de Basilio I constituyen jalones en este proceso que culminaría con los *Basilica*.

Los *Basilica*, promulgados por León VI hacia el 900, representan la summa del derecho bizantino medieval y constituyen un monumento jurídico comparable en ambición y significación al *Corpus Iuris* justiniano. Esta obra en 60 libros, redactada íntegramente en griego, no es una mera traducción o recopilación del material justiniano, sino una refundición sistemática que integra Digesto, Código y Novelas en un texto único organizado por materias. La técnica de los *Basilica* —fundir las diversas fuentes justinianas sobre cada materia en un texto continuo— sacrifica la polifonía del original en aras de la claridad expositiva y la coherencia sistemática.

El análisis comparativo entre el *Corpus Iuris* y los *Basilica* revela transformaciones profundas que trascienden la mera traducción o reorganización. Instituciones obsoletas son omitidas o relegadas a menciones históricas; innovaciones post-justinianas son incorporadas sin distinción; interpretaciones consolidadas por la práctica son integradas al texto como si formaran parte del derecho original. Los *Basilica* representan así no tanto una codificación del derecho justiniano cuanto del derecho bizantino tal como había evolucionado durante tres siglos de aplicación y desarrollo.

La literatura de *scholia* a los *Basilica* constituye uno de los tesoros de la ciencia jurídica bizantina. Estos comentarios, recopilados en grandes colecciones durante los siglos XI-XII, preservan no solo interpretaciones de los *Basilica* sino también fragmentos de obras jurídicas anteriores perdidas, incluyendo comentarios pre-justinianos al Digesto y al Código que escaparon a la prohibición imperial. Los escoliastas —el anónimo autor del *Tipoukeitos*, Garidas, Xiphilinos, Eustathios Rhomaios, Theodoros Balsamon— desarrollaron una sofisticada técnica interpretativa que combinaba exégesis textual, análisis sistemático, referencias a la práctica judicial y actualizaciones normativas.

El desarrollo de géneros jurídicos específicamente bizantinos complementó y eventualmente desplazó la tradición justiniana directa. Las *synopsis* o compendios sistemáticos —como la *Synopsis Basilicorum* o el *Hexabiblos* de Harmenopoulos— respondían a la necesidad práctica de textos manejables para la aplicación forense. Los *typika* monásticos desarrollaron un derecho particular de fundaciones que influiría decisivamente en el derecho canónico occidental. Las colecciones de *dikaia* (derechos particulares de ciudades o corporaciones) preservan un derecho consuetudinario local que coexistía con el derecho imperial. Los tratados monográficos sobre materias específicas —derecho fiscal, militar, administrativo— revelan especializaciones ausentes en la tradición justiniana.

La interacción entre derecho secular y canónico alcanza en Bizancio una intensidad desconocida en Occidente hasta la reforma gregoriana. Los *nomocanones* —colecciones que yuxtaponen e integran normas imperiales y cánones eclesiásticos— crean un sistema jurídico-religioso unificado donde la distinción entre ambas esferas normativas se desdibuja. El *Nomocanon* en XIV títulos, atribuido tradicionalmente a Focio pero probablemente anterior, organiza sistemáticamente la materia integrando constituciones justinianas, novelas posteriores y cánones conciliares en una síntesis que

revela la interpenetración profunda de lo secular y lo sagrado en la concepción bizantina del orden normativo.

La práctica judicial bizantina, reconstruible fragmentariamente a través de formularios notariales, actas judiciales conservadas en papiros y referencias literarias, revela una realidad jurídica que diverge significativamente tanto del modelo justiniano como de su reelaboración en los *Basilica*. El formalismo procesal se incrementa paradójicamente mientras el conocimiento del derecho sustantivo se deteriora. Los jueces, frecuentemente legos en derecho, dependen de asesores (*symbolouoi*) y de compendios prácticos que simplifican drásticamente la complejidad del sistema normativo. La justicia se patrimonializa y localiza, desarrollando prácticas consuetudinarias que coexisten conflictivamente con el derecho imperial.

El impacto de las transformaciones socioeconómicas del Imperio Bizantino medio sobre el derecho resulta determinante. El sistema de *themes* —circunscripciones militares-administrativas que reemplazan la organización provincial romana— genera nuevas formas de tenencia de la tierra y obligaciones militares que el derecho justiniano no contemplaba. La importancia creciente del *stratiotikon ktema* (propiedad militar) y las diversas formas de tenencia condicionada (*pronoia*, *charistike*) crean un proto-feudalismo bizantino que requiere categorías jurídicas nuevas. Los grandes monasterios emergen como actores económicos fundamentales, desarrollando formas peculiares de propiedad y administración que desafían las categorías romanísticas tradicionales.

La legislación imperial post-justiniana, aunque formalmente respetuosa del legado del gran compilador, introduce innovaciones que transforman subrepticamente el sistema. Las novelas de los emperadores macedónicos sobre el *protimesis* (derecho de preferencia de los vecinos en las ventas de inmuebles) crean limitaciones a la propiedad desconocidas en el derecho romano. La legislación sobre los *dynatoi* y *penetes* (poderosos y pobres) de los siglos X-XI revela preocupaciones sociales —la concentración de la propiedad territorial, la opresión de los pequeños propietarios— que requieren intervenciones normativas incompatibles con los principios liberales del derecho privado romano.

El ocaso del Imperio Bizantino no significó el fin de la tradición jurídica bizantina. El *Hexabiblos* de Constantino Harmenopoulos (1345), compilación en seis libros que sintetiza el derecho bizantino en forma accesible y práctica, tuvo una vigencia extraordinaria. Utilizado en los tribunales griegos hasta el siglo XX, traducido a múltiples lenguas balcánicas, el *Hexabiblos* representa la última gran síntesis de una tradición milenaria. Su éxito revela tanto la vitalidad del derecho bizantino como su capacidad de adaptación a contextos políticos y culturales diversos.

La transmisión del derecho bizantino a los pueblos eslavos constituye un capítulo fundamental aunque frecuentemente ignorado de la historia jurídica europea. Las traducciones eslavas de compendios bizantinos —la *Ecloga*, el *Procheiron*, partes de los *Basilica*— fundamentaron el desarrollo de los derechos nacionales de Serbia, Bulgaria y Rusia. El *Zakon Sudnyj Ljudem*, la *Kormčaja Kniga*, el *Sudebnik* de Iván IV, muestran la penetración profunda de categorías jurídicas bizantinas en el mundo eslavo ortodoxo. Esta recepción, mediada por la Iglesia y adaptada a realidades sociales diferentes, creó una familia jurídica bizantino-eslava que constituye una alternativa histórica al *ius commune* occidental de base justiniana directa.

8.6. El legado de Justiniano: grandeza y límites

La valoración crítica del legado justiniano en la historia del derecho occidental exige una hermenéutica compleja que trascienda tanto la hagiografía tradicional como el reduccionismo crítico. La obra del último gran emperador romano —o primer emperador bizantino, según la perspectiva adoptada— constituye simultáneamente la culminación de una tradición milenaria y su clausura definitiva, la preservación de un tesoro cultural invaluable y su momificación en formas que traicionan su espíritu originario. Esta ambivalencia fundamental atraviesa todas las dimensiones del proyecto justiniano y define su significación histórica.

La preservación del derecho romano clásico mediante las compilaciones justinianas constituye, sin disputa posible, un servicio de magnitud incalculable a la cultura jurídica occidental. Sin el *Digesto*, nuestro conocimiento de la jurisprudencia romana sería fragmentario y conjetural, limitado a las escasas obras que la tradición manuscrita directa preservó —las *Institutiones* de Gayo, las *Sententiae* de Paulo en versión visigoda, algunos fragmentos papiráceos dispersos—. La decisión de compilar sistemáticamente la producción jurisprudencial clásica, aunque motivada por razones prácticas de su tiempo, tuvo el efecto no intencionado de crear un archivo permanente de la sabiduría jurídica romana. Este acto de preservación, comparable en significación cultural a la conservación de la literatura clásica por los copistas medievales, fundamentó todo el desarrollo posterior de la ciencia jurídica occidental.

Pero el modo específico de esta preservación introdujo distorsiones fundamentales que condicionaron decisivamente la recepción posterior del derecho romano. La descontextualización de los fragmentos jurisprudenciales, arrancados de sus obras originales e insertados en una sistemática ajena, destruyó las arquitecturas argumentativas originales y obscureció los contextos polémicos en que muchas opiniones fueron formuladas. La armonización forzada de doctrinas divergentes mediante interpolaciones conciliadoras eliminó la dimensión dialéctica que había sido motor del desarrollo jurídico romano. La presentación del derecho clásico como un sistema acabado y coherente, sancionado por la autoridad imperial, fosilizó una tradición que había sido esencialmente evolutiva y controversial.

La sistematización del derecho romano en el *Corpus Iuris* proporcionó a la cultura jurídica occidental un modelo de ordenación racional del material normativo que influiría decisivamente en todos los intentos posteriores de codificación. La arquitectura del *Corpus* —la distinción entre derecho sustantivo (*Digesto*), derecho legislado (*Codex*), principios fundamentales (*Institutiones*) y legislación posterior (*Novellae*)— estableció categorías que, con variaciones, estructurarían el pensamiento jurídico occidental. La técnica compilatoria —selección, armonización, actualización— anticipó métodos que serían empleados en las grandes codificaciones modernas. El ideal de exhaustividad y sistematicidad, aunque imperfectamente realizado, estableció un paradigma que dominaría la imaginación jurídica occidental.

Sin embargo, las limitaciones intrínsecas del proyecto sistematizador justiniano se revelarían progresivamente en su recepción histórica. La pretensión de fijar definitivamente el derecho mediante la prohibición de comentarios manifiesta una incomprensión fundamental de la naturaleza

hermenéutica del fenómeno jurídico. Todo texto normativo requiere interpretación para su aplicación a casos concretos, y esta interpretación genera inevitablemente desarrollos que trascienden la letra del texto. La historia posterior del *Corpus Iuris* —desde los *paratitla* bizantinos hasta los comentarios de los postglosadores— es la historia de la violación necesaria de la prohibición justiniana, demostrando la futilidad de pretender controlar el destino interpretativo de los textos jurídicos.

El impacto del contexto autocrático y cesaropapista en que se gestó el *Corpus Iuris* marcaría indeleblemente su recepción posterior. La concepción del emperador como fuente única y suprema del derecho (*quod principi placuit legis habet vigorem*), elevada a principio fundamental en las compilaciones, proporcionaría argumentos formidables al absolutismo moderno. La fusión de autoridad secular y religiosa, la instrumentalización del derecho para fines teológico-políticos, la subordinación de la razón jurídica a la voluntad imperial, establecieron precedentes que serían invocados tanto por el papado medieval en sus pretensiones teocráticas como por las monarquías absolutas en su lucha contra los poderes intermedios.

La dimensión lingüística del legado justiniano introduce complejidades adicionales de profunda significación histórica. La decisión de compilar en latín un derecho destinado a un imperio crecientemente helenófono creó una situación paradójica que condicionaría toda la historia posterior del texto. En Oriente, el *Corpus Iuris* requirió traducción inmediata, iniciando un proceso de helenización que culminaría en los *Basilica* y la creación de una tradición jurídica bizantina autónoma. En Occidente, el latín del *Corpus Iuris* se convertiría en lengua sacra del derecho erudito, creando una diglosia jurídica entre el latín de los juristas universitarios y las lenguas vernáculas del derecho vivido que perduraría hasta las codificaciones nacionales modernas.

La recepción del derecho justiniano en el Occidente medieval, iniciada con el "redescubrimiento" del *Digesto* en el siglo XI, constituye uno de los fenómenos más extraordinarios de transferencia cultural en la historia europea. La transformación de un derecho imperial bizantino del siglo VI en *ius commune* de la Europa medieval requirió prodigios de reinterpretación y adaptación. Los glosadores boloñeses, comenzando con Irnerio, desarrollaron técnicas hermenéuticas que permitían extraer del texto justiniano soluciones para problemas que sus compiladores jamás imaginaron. La glosa se convirtió en el medium a través del cual el derecho romano fue metabolizado y transformado en derecho europeo.

Pero esta recepción medieval del derecho justiniano tuvo también efectos problemáticos que se manifestarían progresivamente. La autoridad cuasi-sagrada atribuida al texto romano inhibió durante siglos el desarrollo de soluciones jurídicas adaptadas a las realidades sociales medievales y modernas. El método escolástico de interpretación, con su reverencia textual y su alejamiento de la realidad social, produjo un derecho erudito cada vez más distanciado del derecho vivido. La romanización del derecho europeo significó frecuentemente la imposición de categorías inadecuadas sobre realidades que requerían conceptualizaciones nuevas.

El legado procesal del derecho justiniano merece consideración especial por sus efectos duraderos y frecuentemente perniciosos. El proceso romano-canónico, desarrollado a partir del procedimiento

cognitorio del *Corpus Iuris*, se caracterizó por su escritura, secreto, formalismo extremo y duración interminable. Estos defectos, ya presentes en el proceso justiniano pero exacerbados por la recepción medieval, convirtieron la justicia en un laberinto kafkiano que favorecía a quien podía costear su complejidad. Las críticas ilustradas al proceso del *Antiguo Régimen* y las reformas procesales modernas pueden leerse como intentos de superar el legado procesal justiniano.

La influencia del *Corpus Iuris* en las codificaciones modernas representa la última gran etapa de su impacto histórico. El movimiento codificador, desde el *Code Civil* napoleónico hasta el *BGB* alemán, muestra una relación ambivalente con el legado justiniano. Por una parte, las codificaciones modernas adoptan numerosas categorías, principios e instituciones de origen romano-justiniano: la sistemática de personas, cosas y acciones; la teoría de las obligaciones; el sistema de derechos reales; los principios fundamentales del derecho sucesorio. Por otra parte, las codificaciones representan también una superación del método justiniano, reemplazando la autoridad del texto romano por la voluntad legislativa nacional, la casuística por la abstracción normativa, el latín por las lenguas nacionales.

La evaluación contemporánea del legado justiniano desde la perspectiva de la *Rechtsgeschichte* crítica debe reconocer tanto su grandeza como sus límites. La grandeza reside en la preservación de la tradición jurídica romana, en la creación de un modelo de sistematización jurídica, en el establecimiento de categorías fundamentales del pensamiento jurídico occidental. Los límites se manifiestan en la fosilización de una tradición viva, en la imposición de un modelo autocrático de producción jurídica, en la creación de una escolástica textual alejada de la realidad social, en la perpetuación de un formalismo procesal opresivo.

La paradoja fundamental del legado justiniano —preservar destruyendo, transmitir traicionando— ilustra una aporía más general de toda tradición cultural. La transmisión de una herencia cultural requiere su objetivación en formas que inevitablemente alteran su naturaleza originaria. El derecho romano clásico, tradición viva de controversia y evolución, solo pudo sobrevivir convertido en el texto muerto del *Corpus Iuris*. Pero este texto muerto, paradójicamente, generó nuevas vidas en sus infinitas reinterpretaciones históricas, desde los glosadores medievales hasta los pandectistas modernos.

La clausura del derecho clásico operada por Justiniano fue así simultáneamente un final y un comienzo. Final de una tradición jurídica que había agotado sus posibilidades creadoras en el contexto del Bajo Imperio. Comienzo de una nueva historia en la que el texto justiniano, liberado de su contexto original, se convertiría en pretexto para desarrollos jurídicos imprevisibles. Esta dialéctica de clausura y apertura, de monumentalización y revivificación, define el lugar único de Justiniano en la historia del derecho occidental: último romano y primer medieval, preservador y sepulturero, el emperador que al pretender fijar eternamente el derecho romano aseguró su perpetua transformación.

CAPÍTULO 8. LA COMPILACIÓN JUSTINIANEA Y LA CLAUSURA DEL DERECHO CLÁSICO

8.1. Justiniano: emperador y legislador

La figura de Flavio Pedro Sabbacio Justiniano (482-565 d.C.) constituye un paradigma historiográfico de excepcional complejidad en el devenir de la experiencia jurídica occidental. Su emergencia en el horizonte del poder imperial representa no meramente un episodio biográfico, sino la cristalización de procesos estructurales de larga duración que encontrarían en su persona el catalizador de transformaciones irreversibles en la morfología del ordenamiento jurídico tardoantiguo. La paradoja fundamental que encarna su obra —la preservación mediante la petrificación, la salvación a través de la clausura definitiva— configura uno de los nudos problemáticos más densos de la *Rechtsgeschichte* europea.

El análisis genealógico de la trayectoria justiniana revela las aporías constitutivas del poder imperial en la *Spätantike*. Nacido en Tauresium, en los confines ilirios del Imperio, su origen provincial y su lengua materna latina en un contexto de progresiva helenización del aparato estatal bizantino prefiguran las tensiones culturales que atravesarían su proyecto compilatorio. La construcción de su identidad imperial, mediada por la adopción y el mecenazgo de su tío Justino I, ilustra los mecanismos de reproducción de las élites en una sociedad que había abandonado los principios aristocráticos republicanos en favor de una meritocracia burocrática fuertemente verticalizada.

La formación intelectual del futuro emperador merece un escrutinio arqueológico que trascienda la mera enumeración de disciplinas estudiadas. La *paideia* justiniana, articulada en torno a los *studia liberalia* heredados de la tradición helenística pero reconfigurados por las exigencias del cristianismo imperial, revela una síntesis cultural de extraordinaria densidad. La retórica, heredera degradada de la oratoria republicana, había mutado en técnica de legitimación del poder autocrático. La filosofía, despojada de sus pretensiones sistemáticas originarias, sobrevivía como propedéutica para la teología cristiana. El derecho, sin embargo, mantenía una autonomía relativa que lo convertía en el instrumento privilegiado para la articulación normativa del proyecto imperial.

El contexto epocal en el que se despliega la actividad legislativa justiniana requiere una hermenéutica multidimensional que articule los diversos estratos de la realidad histórica. En el plano geopolítico, el Imperio Romano Oriental enfrentaba la fragmentación definitiva del *ecúmene* mediterráneo, con los reinos germánicos consolidándose en Occidente y la amenaza persa renovándose en Oriente. En la dimensión socioeconómica, las transformaciones estructurales del modo de producción antiguo —la difusión del colonato, la ruralización de la economía, la fiscalidad opresiva— generaban tensiones que el derecho debía simultáneamente reflejar y regular. En el ámbito cultural-religioso, el triunfo del cristianismo había reconfigurado radicalmente el horizonte simbólico, introduciendo categorías teológicas en el corazón mismo de la reflexión jurídica.

La conceptualización justiniana del poder imperial —esa peculiar síntesis de tradiciones romanas, influencias helenísticas y legitimación cristiana— constituye el sustrato ideológico sobre el cual se erige el edificio compilatorio. La teoría del emperador como *lex animata*, viviente encarnación de la

justicia, fusiona elementos del *basileus* helenístico con la concepción romana del *princeps* como fuente última del derecho. Pero esta síntesis se complejiza con la dimensión teológica: el emperador como *vicarius Dei*, mediador entre el orden divino y el humano, responsable no solo de la *salus publica* temporal sino de la salvación eterna de sus súbditos.

El programa político conocido como *renovatio imperii Romanorum* trasciende la mera nostalgia restauradora para configurar un proyecto de rearticulación integral del poder imperial. La dimensión militar de este programa, materializada en las campañas de reconquista occidental dirigidas por Belisario y Narsés, buscaba la recomposición territorial del Imperio. La vertiente arquitectónica, epitomizada en la construcción de Hagia Sophia, aspiraba a la manifestación monumental del poder imperial cristianizado. La reforma administrativa, con su obsesiva centralización y burocratización, pretendía la racionalización del aparato estatal. Pero es en la dimensión jurídica donde el proyecto justiniano alcanza su expresión más acabada y duradera.

La personalidad del emperador, refractada a través del prisma deformante de las fuentes —desde la adulación oficial hasta la demonización procopiana en la *Historia Secreta*— revela rasgos que trascienden la anécdota biográfica para iluminar la naturaleza del poder autocrático. Su capacidad de trabajo, rayando en lo obsesivo, su atención microscópica al detalle administrativo, su participación personal en las controversias doctrinales, configuran un modelo de soberano que prefigura al monarca absoluto moderno. La *insomniac vigilantia* del emperador, trabajando hasta altas horas en la redacción de novelas y rescriptos, encarna literalmente la metáfora del poder que nunca duerme.

La figura de Teodora introduce una dimensión de género frecuentemente obliterada en los análisis convencionales del período justiniano. Su trayectoria —de actriz y cortesana a Augusta del Imperio— transgrede todas las convenciones sociales tardoantiguas, revelando las fisuras del orden establecido. Su influencia en la legislación favorable a las mujeres, prostitutas y otros grupos subalternos no puede reducirse a mero humanitarismo sentimental, sino que refleja una comprensión sofisticada de las dinámicas de poder y exclusión. La legislación sobre el divorcio, la tutela, la prostitución y el proxenetismo muestra la huella de una sensibilidad jurídica alternativa que complejiza el autoritarismo patriarcal dominante.

El círculo intelectual que rodeaba al emperador constituía una verdadera "república de las letras" *avant la lettre*, donde convergían las tradiciones culturales del mundo tardoantiguo. Triboniano, el arquitecto principal del proyecto compilatorio, encarnaba el tipo del jurista-burócrata, combinando erudición técnica con habilidad política. Su helenismo cultural, su presunto paganismo crypto-religioso, su venalidad administrativa, lo convierten en figura emblemática de las contradicciones del régimen. Junto a él, figuras como Teófilo y Doroteo representaban la continuidad de las tradiciones académicas de Constantinopla y Berito, mientras que Juan de Capadocia ejemplificaba el nuevo tipo de administrador imperial, eficiente y despiadado.

La infraestructura material e institucional que sostenía el proyecto compilatorio merece atención específica. Los *scriptoria* imperiales, con sus ejércitos de copistas y calígrafos, constituían verdaderas fábricas de producción textual. Las bibliotecas de Constantinopla, herederas de la tradición alejandrina, proporcionaban los materiales primarios para la compilación. El sistema de archivo

imperial, con su compleja organización y sus procedimientos de autenticación, garantizaba la preservación y transmisión de los textos normativos. Esta maquinaria burocrático-cultural, frecuentemente invisibilizada en los análisis jurídicos convencionales, constituía la condición material de posibilidad del proyecto justiniano.

La temporalidad específica del proyecto compilatorio —esa urgencia febril que llevó a completar el Digesto en apenas tres años— revela una concepción escatológica del tiempo histórico. Justiniano no compilaba para la eternidad abstracta sino para un futuro inmediato que percibía amenazado. La peste de 541-542, las invasiones bárbaras, las herejías proliferantes, configuraban un horizonte apocalíptico que exigía la fijación definitiva del orden jurídico antes del colapso final. Esta conciencia de crisis epocal imprime a la obra justiniana un carácter testamentario: es el legado de una civilización que presiente su ocaso.

8.2. El *Corpus Iuris Civilis*: estructura y contenido

La arquitectónica del *Corpus Iuris Civilis* —denominación que, como sabemos, constituye un anacronismo medieval pero que ha devenido canónica en la tradición historiográfica— revela una concepción sistemática del fenómeno jurídico que trasciende la mera agregación compilatoria para configurar una totalidad orgánica dotada de coherencia interna. La estructura cuatripartita de la obra —*Codex*, *Institutiones*, *Digesta*, *Novellae*— no obedece a criterios meramente pragmáticos de organización textual, sino que refleja una teoría implícita sobre las fuentes del derecho y sus relaciones recíprocas.

El proceso genético de la compilación, iniciado con la constitución *Haec quae necessario* del 13 de febrero de 528, inaugura una década de actividad legislativa sin precedentes en la historia jurídica. La comisión inicial, presidida por Juan de Capadocia —entonces *quaestor sacri palatii*— e integrada por Triboniano, Constantino, Teófilo, Dioscoro, Presentino y otros jurisconsultos de menor renombre, recibió el mandato de compilar y armonizar las *leges* imperiales dispersas en los códigos Gregoriano, Hermogeniano y Teodosiano, así como las novelas post-teodosianas. El método de trabajo adoptado —la división en subcomisiones especializadas por materias— prefigura las técnicas modernas de codificación colaborativa.

La promulgación del primer *Codex* mediante la constitución *Summa rei publicae* del 7 de abril de 529 marca un hito metodológico fundamental. Por primera vez en la historia jurídica romana, se establecía el principio de exclusividad normativa: solo las constituciones incluidas en la compilación mantendrían vigencia, quedando automáticamente derogadas todas las demás. Este principio de codificación exhaustiva y excluyente rompía con la tradición jurisprudencial romana, inaugurando una nueva época en la concepción de las fuentes del derecho.

La decisión de acometer la compilación del *ius vetus*, anunciada en la constitución *Deo auctore* del 15 de diciembre de 530, representa un salto cualitativo en la ambición del proyecto. La comisión ampliada, bajo la dirección de Triboniano —ahora *magister officiorum*—, enfrentaba la tarea hercúlea de sistematizar casi mil años de desarrollo jurisprudencial. La magnitud del desafío se revela en las

cifras: examinar tres millones de líneas de texto, seleccionar los fragmentos pertinentes, armonizar las contradicciones, actualizar la terminología, todo en el plazo imposible de tres años.

El método de las "masas" (*Massentheorie*), reconstruido por Bluhme mediante el análisis filológico de las secuencias textuales, desvela la organización interna del trabajo compilatorio. La división tripartita —masa Sabiniana, Edictal y Papiniana— con una cuarta masa residual (*Appendix*), refleja no solo criterios prácticos de distribución del trabajo sino también concepciones sustantivas sobre la estructura del ordenamiento jurídico. Cada subcomisión desarrolló sus propios criterios de selección y métodos de armonización, generando heterogeneidades que la redacción final no logró eliminar completamente.

Las *Institutiones*, concebidas como manual propedéutico para la enseñanza jurídica, revelan una preocupación pedagógica ausente en las otras partes de la compilación. La decisión de mantener la estructura gayana cuatripartita —*personae, res, actiones*, con un libro adicional sobre delitos y proceso criminal— refleja el conservadurismo formal que coexiste con las innovaciones sustantivas. Pero el análisis textual comparativo revela transformaciones profundas: donde Gayo exponía el *ius civile* quiritario, Justiniano presenta un derecho imperial cristianizado; donde el jurista antonino describía instituciones vigentes, los compiladores bizantinos reconstruyen arqueológicamente figuras obsoletas.

La problemática de las interpolaciones —esos *emblemata Triboniani* que obsesionaron a la romanística desde el humanismo jurídico— requiere una aproximación hermenéutica sofisticada que trascienda tanto el hipercriticismo decimonónico como el conservadurismo textual ingenuo. Las modificaciones introducidas por los compiladores —desde ajustes terminológicos menores hasta reformulaciones doctrinales sustantivas— no constituyen corrupciones del texto "auténtico" sino actualizaciones necesarias para la operatividad del derecho en el contexto bizantino del siglo VI. La pretensión de reconstruir un texto "puro" preclásico revela una concepción esencialista del derecho incompatible con su naturaleza histórica.

El *Codex repetitae praelectionis*, promulgado el 16 de noviembre de 534, incorpora las transformaciones normativas introducidas durante el proceso de compilación del Digesto. Las *Quinquaginta decisiones* —ese conjunto de constituciones reformadoras que resolvían controversias doctrinales clásicas— habían modificado aspectos fundamentales del derecho privado, haciendo obsoleto el código de 529. La técnica de la "doble promulgación" revela la tensión entre la pretensión de fijeza definitiva y la necesidad de adaptación continua que caracteriza todo proceso codificador.

La estructura interna del Digesto —50 libros subdivididos en títulos, que a su vez contienen fragmentos ordenados según criterios variables— manifiesta la tensión entre el orden sistemático y el respeto a las fuentes. El análisis de la *distributio materiaram* revela influencias múltiples: el orden edictal para las materias procesales y obligacionales, la sistemática institucional para el derecho de personas y cosas, criterios *ad hoc* para materias especiales. Esta heterogeneidad estructural, lejos de constituir un defecto, refleja la riqueza poliédrica del derecho romano que ningún sistema unidimensional podría capturar.

La política lingüística del *Corpus* merece consideración especial como expresión de las tensiones culturales del Imperio. La decisión de mantener el latín como lengua de las compilaciones principales —en un contexto de helenización acelerada— revela una voluntad de continuidad con la tradición jurídica occidental. Pero esta latinidad es ya una lengua artificial, fosilizada, que requiere traducción incluso para los juristas educados. Las *Novellae*, promulgadas mayoritariamente en griego, marcan el triunfo definitivo de la realidad lingüística sobre la ficción ideológica.

El aparato paratextual del *Corpus* —constituciones promulgatorias, índices, sumarios, *inscriptiones* y *subscriptiones*— constituye un metatexto de extraordinaria riqueza para la comprensión del proyecto compilatorio. Las constituciones *Deo auctore*, *Tanta/Dedoken*, *Omnem*, *Imperatoriam maiestatem* no son meros documentos administrativos sino verdaderos manifiestos de filosofía jurídica. En ellas se articula una teoría del derecho, una metodología de la compilación, una pedagogía jurídica y una teología política que fundamentan y legitiman la empresa justiniana.

La prohibición de comentarios, establecida en términos perentorios en la constitución *Deo auctore* y reiterada en *Tanta*, revela la aporía fundamental del proyecto justiniano: la pretensión de fijar definitivamente un derecho que, por su propia naturaleza, requiere interpretación continua. La distinción entre traducción literal (*kata podas*), índices (*paratitla*) y referencias cruzadas (*paratheseis*) como únicas formas permitidas de aparato auxiliar, manifiesta un intento desesperado de controlar la deriva hermenéutica inevitable en todo texto normativo.

8.3. El Digesto: monumento y cementerio del derecho clásico

El Digesto justiniano encarna la paradoja suprema de la preservación destructiva: al salvar los fragmentos de la jurisprudencia clásica, aniquiló irremediablemente el contexto orgánico que les confería sentido. Esta dialéctica entre monumentalización y sepultura configura el destino histórico del pensamiento jurídico romano, transformado de tradición viva en arqueología textual. La metáfora del cementerio, lejos de constituir una imagen meramente retórica, captura la esencia necrológica de una empresa que embalsamó el cadáver de la jurisprudencia para exhibirlo en el mausoleo de la compilación.

La constitución *Deo auctore*, verdadera carta programática del proyecto pandectístico, revela las tensiones constitutivas de la empresa. El mandato imperial de *examinar et relegere* los escritos de los *veteres iuris auctores quibus dignas reverentia nominis imperialis auctoritas dedit* implica una operación de selección que es simultáneamente canonización y exclusión. Los criterios de inclusión —la posesión del *ius respondendi* o el reconocimiento consuetudinario posterior— configuran un canon jurisprudencial que refleja tanto las preferencias doctrinales de los compiladores como las disponibilidades materiales de las bibliotecas constantinopolitanas.

La reconstrucción del *modus operandi* de las comisiones compiladoras, magistralmente elucidada por la *Quellenforschung* decimonónica, revela un proceso de trabajo de complejidad extraordinaria. La hipótesis bluhmiana de las masas textuales —refinada por las investigaciones posteriores de Hofmann, Honoré y Liebs— desvela una organización cuasi-industrial del trabajo intelectual. Cada subcomisión desarrolló protocolos específicos de lectura, selección y adaptación textual, generando

heterogeneidades estilísticas y doctrinales que el proceso de armonización final no logró obliterar completamente.

El análisis cuantitativo de la representación autoral en el Digesto revela jerarquías implícitas que trascienden los criterios declarados de selección. La preponderancia ulpiana —casi un tercio del total de fragmentos— no refleja solo la calidad intrínseca de su producción sino también factores contingentes: la disponibilidad de sus obras en las bibliotecas orientales, la afinidad de su estilo con las preferencias bizantinas, su posición intermedia entre el clasicismo severiano y las innovaciones post-clásicas. La sub-representación de juristas republicanos y alto-clásicos, por contraste, evidencia tanto pérdidas materiales como decisiones editoriales conscientes.

La problemática de las interpolaciones —ese *Kampfplatz* de la romanística moderna— requiere una aproximación epistemológica que supere tanto el fundamentalismo textual como el escepticismo nihilista. Las alteraciones introducidas por los compiladores abarcan un espectro que va desde mínimas actualizaciones terminológicas (*servus* por *homo*, *mancipatio* por *traditio*) hasta reformulaciones doctrinales que subvierten el sentido original del texto. La *Interpolationenjagd* iniciada por los humanistas y sistematizada por la escuela crítica alemana identificó miles de presuntas alteraciones, pero la reacción posterior ha mostrado los excesos de un método que amenazaba con disolver el Digesto en un palimpsesto de conjeturas.

La estructura compositiva del Digesto —esos 50 libros que pretenden abarcar la totalidad del *ius* en una arquitectura coherente— revela las aporías de todo intento de sistematización exhaustiva. El orden adoptado, básicamente edictal con importantes modificaciones, genera yuxtaposiciones incongruentes y repeticiones inevitables. La distribución de materias entre los libros evidencia tanto la influencia de tradiciones escolásticas previas como las innovaciones de los compiladores. Los libros singulares (*libri singulares*) sobre materias especializadas rompen la coherencia del sistema general, introduciendo excursos monográficos que revelan la irreductible complejidad del fenómeno jurídico.

El análisis microscópico de la técnica compilatoria —ese trabajo de bricolaje textual que ensambla fragmentos heterogéneos en una aparente unidad— desvela procedimientos de una sofisticación notable. Los compiladores no se limitaron a la selección y ordenación mecánica, sino que realizaron un trabajo editorial complejo: fusión de textos originalmente separados, división de pasajes extensos, eliminación de referencias obsoletas, actualización de ejemplos, armonización de contradicciones. Estas intervenciones, lejos de ser arbitrarias, seguían protocolos coherentes orientados a la construcción de un texto operativo para la práctica jurídica bizantina.

La dimensión semántica de la compilación —la transformación del significado de los textos clásicos en su nuevo contexto bizantino— constituye quizás el aspecto más fascinante y problemático del Digesto. Conceptos fundamentales del derecho romano clásico como *dominium*, *obligatio*, *actio*, mantienen su denominación pero experimentan mutaciones semánticas profundas. La *aequitas* clásica, principio de flexibilización del *ius strictum*, se cristianiza y moraliza. La *bona fides*, criterio objetivo de comportamiento negocial, adquiere connotaciones subjetivas y éticas. Esta deriva

semántica, operada silenciosamente a través de la recontextualización, transforma el derecho clásico en su simulacro bizantino.

El problema de las fuentes perdidas —ese universo textual del que el Digesto conserva apenas fragmentos descontextualizados— obsesiona justificadamente a la romanística. De los aproximadamente 2000 libros examinados por los compiladores, solo poseemos íntegramente las *Institutiones* de Gayo y fragmentos papiráceos dispersos. Esta pérdida masiva no es accidental sino consecuencia directa del éxito del Digesto: al proporcionar una selección autorizada y suficiente, hizo superflua la conservación de los originales. La paradoja es evidente: el monumento que preserva la jurisprudencia clásica es también el responsable de su destrucción.

La representación de las controversias jurisprudenciales en el Digesto ilustra paradigmáticamente la violencia hermenéutica de la compilación. Las grandes disputas entre Sabinianos y Proculianos, que animaron el desarrollo del derecho clásico, aparecen reducidas a menciones fragmentarias y frecuentemente armonizadas mediante interpolaciones conciliadoras. La dialéctica viva del *ius controversum*, motor del progreso jurídico romano, queda fosilizada en un consenso artificial impuesto por la autoridad imperial. Esta pacificación forzada de las controversias empobrece irreversiblemente nuestra comprensión de la dinámica evolutiva del derecho romano.

El tratamiento de las instituciones obsoletas en el Digesto revela la tensión entre arqueología jurídica y derecho vigente que atraviesa toda la compilación. Figuras como la *mancipatio*, los *nexi*, el *nexum*, las acciones de la ley, aparecen como reliquias museográficas, explicadas con esfuerzo erudito para lectores que jamás las aplicarían. Esta dimensión anticuaria del Digesto, criticada por algunos como peso muerto, constituye sin embargo un testimonio invaluable para la reconstrucción histórica del derecho arcaico y preclásico. El Digesto funciona así simultáneamente como código vigente y como archivo histórico, funciones en tensión permanente.

La recepción inmediata del Digesto en el mundo jurídico bizantino del siglo VI enfrentó dificultades previsibles. La prohibición de comentarios, el volumen intimidante del texto, la lengua latina cada vez más ajena, la complejidad doctrinal, conspiraban contra su utilización práctica. Los *antecesores* de las escuelas de derecho desarrollaron rápidamente estrategias para hacer manejable el texto: índices (*paratitla*), traducciones griegas (*kata podas*), resúmenes didácticos. Estas herramientas, técnicamente respetuosas de la prohibición imperial, iniciaron sin embargo el proceso de transformación interpretativa que caracterizaría la historia posterior del texto.

La valoración historiográfica del Digesto como "monumento y cementerio" del derecho clásico requiere una perspectiva dialéctica que reconozca tanto sus méritos preservadores como sus efectos destructivos. Sin el Digesto, nuestro conocimiento del derecho romano sería fragmentario y probablemente se habría perdido la mayor parte de la producción jurisprudencial. Pero el precio de esta preservación fue alto: la descontextualización, la armonización forzada, la pérdida de la dimensión dialógica, la fosilización de una tradición esencialmente evolutiva. El Digesto nos entrega el derecho romano clásico, pero transformado en su *alteridad* bizantina, como esos insectos preservados en ámbar que mantienen la forma pero han perdido la vida.

BIBLIOGRAFÍA DEL LIBRO II: DERECHO Y RACIONALIZACIÓN NORMATIVA EN EL MUNDO GRECOLATINO

CAPÍTULO 1. NOMOS Y POLIS: EL SURGIMIENTO DE LA LEY ESCRITA EN GRECIA ARCAICA

1. Gagarin, M. (1986). *Early Greek Law*. Berkeley: University of California Press.
2. Gagarin, M. (2008). *Writing Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Hölkeskamp, K.-J. (1999). *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
4. Thomas, R. (1992). *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Ruzé, F. (1997). *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*. Paris: Publications de la Sorbonne.
6. Camassa, G. (1988). *Aux origines de la codification écrite des lois en Grèce*. Lyon: Maison de l'Orient.
7. Van Effenterre, H. & Ruzé, F. (1994-1995). *Nomima: Recueil d'inscriptions politiques et juridiques de l'archaïsme grec* (2 vols.). Rome: École française de Rome.
8. Willetts, R.F. (1967). *The Law Code of Gortyn*. Berlin: De Gruyter.
9. Davies, J.K. (2005). "The Gortyn Laws" en Gagarin & Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
10. Link, S. (1994). *Das griechische Kreta: Untersuchungen zu seiner staatlichen und gesellschaftlichen Entwicklung vom 6. bis zum 4. Jahrhundert v. Chr.* Stuttgart: Franz Steiner.
11. Maffi, A. (2003). *Studi di epigrafia giuridica greca*. Milan: LED.
12. Papakonstantinou, Z. (2008). *Lawmaking and Adjudication in Archaic Greece*. London: Duckworth.
13. Osborne, R. (1996). *Greece in the Making, 1200-479 BC*. London: Routledge.
14. Faraguna, M. (2000). "Individuo, stato e comunità. Studi recenti sulla polis" en *Dike* 3, pp. 217-229.
15. Gehrke, H.-J. (1993). "Gesetz und Konflikt. Überlegungen zur frühen Polis" en J. Bleicken (ed.), *Colloquium aus Anlass des 80. Geburtstages von Alfred Heuss*. Kallmünz: Lassleben.
16. Harris, E.M. (2006). *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

17. Kristensen, K.R. (2007). "Codification, Tradition, and Innovation in the Law Code of Gortyn" en *Dike* 10, pp. 135-168.
18. Thür, G. (2003). "Recht im hellenistischen Athen" en *Symposion 1999*. Cologne: Böhlau.
19. Todd, S.C. (1993). *The Shape of Athenian Law*. Oxford: Clarendon Press.
20. Westbrook, R. (ed.) (2003). *A History of Ancient Near Eastern Law*. Leiden: Brill.
21. Lanni, A. (2006). *Law and Justice in the Courts of Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
22. Carawan, E. (1998). *Rhetoric and the Law of Draco*. Oxford: Clarendon Press.
23. Stroud, R.S. (1968). *Drakon's Law on Homicide*. Berkeley: University of California Press.
24. Parker, R. (2005). "Law and Religion" en Gagarin & Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*.
25. Humphreys, S.C. (1985). "Law as Discourse" en *History and Anthropology* 1, pp. 241-264.
26. Johnstone, S. (1999). *Disputes and Democracy: The Consequences of Litigation in Ancient Athens*. Austin: University of Texas Press.
27. Foxhall, L. & Lewis, A.D.E. (eds.) (1996). *Greek Law in its Political Setting*. Oxford: Clarendon Press.
28. Cantarella, E. (1987). *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
29. Cohen, D. (1995). *Law, Violence and Community in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
30. Sealey, R. (1994). *The Justice of the Greeks*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
31. Wallace, R.W. & Gagarin, M. (eds.) (2005). *Symposion 2001*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
32. Thür, G. & Vélissaropoulos-Karakostas, J. (eds.) (2011). *Symposion 2009*. Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

CAPÍTULO 2. LA JUSTICIA COMO VIRTUD CÍVICA EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

1. Kahn, C.H. (1960). *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press.
2. Vlastos, G. (1947). "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies" en *Classical Philology* 42, pp. 156-178.

3. Lloyd, G.E.R. (1979). *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origins and Development of Greek Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Guthrie, W.K.C. (1962-1981). *A History of Greek Philosophy* (6 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
5. Kerferd, G.B. (1981). *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. De Romilly, J. (1971). *La loi dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
7. Ostwald, M. (1986). *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*. Berkeley: University of California Press.
8. Vlastos, G. (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
9. Kraut, R. (1984). *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.
10. Brickhouse, T.C. & Smith, N.D. (1989). *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press.
11. Annas, J. (1981). *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press.
12. Klosko, G. (1986). *The Development of Plato's Political Theory*. New York: Methuen.
13. Bobonich, C. (2002). *Plato's Utopia Recast: His Later Ethics and Politics*. Oxford: Clarendon Press.
14. Saunders, T.J. (1991). *Plato's Penal Code*. Oxford: Clarendon Press.
15. Miller, F.D. (1995). *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
16. Yack, B. (1993). *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
17. Kraut, R. (2002). *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
18. Striker, G. (1996). *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
19. Schofield, M. (1991). *The Stoic Idea of the City*. Cambridge: Cambridge University Press.
20. Mitsis, P. (1988). *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. Ithaca: Cornell University Press.
21. Long, A.A. & Sedley, D.N. (1987). *The Hellenistic Philosophers* (2 vols.). Cambridge: Cambridge University Press.
22. Inwood, B. (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.
23. Vander Waerdt, P.A. (ed.) (1994). *The Socratic Movement*. Ithaca: Cornell University Press.

24. Price, A.W. (1989). *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
25. Cooper, J.M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton: Princeton University Press.
26. Irwin, T. (1995). *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
27. Reeve, C.D.C. (1988). *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*. Princeton: Princeton University Press.
28. Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
29. Ober, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
30. Balot, R.K. (2001). *Greed and Injustice in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.
31. Allen, D.S. (2000). *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*. Princeton: Princeton University Press.
32. Nussbaum, M.C. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAPÍTULO 3. EL DERECHO ROMANO ARCAICO: IUS, FAS Y AUTORIDAD PATRICIAL

1. Cornell, T.J. (1995). *The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars*. London: Routledge.
2. Forsythe, G. (2005). *A Critical History of Early Rome*. Berkeley: University of California Press.
3. Watson, A. (1975). *Rome of the XII Tables: Persons and Property*. Princeton: Princeton University Press.
4. Crawford, M.H. (ed.) (1996). *Roman Statutes* (2 vols.). London: Institute of Classical Studies.
5. Humbert, M. (1978). *Municipium et civitas sine suffragio*. Rome: École française de Rome.
6. Magdelain, A. (1978). *La loi à Rome: Histoire d'un concept*. Paris: Les Belles Lettres.
7. Momigliano, A. (1989). *Roma arcaica*. Florence: Sansoni.
8. Richard, J.-C. (1978). *Les origines de la plèbe romaine*. Rome: École française de Rome.
9. Raaflaub, K.A. (ed.) (2005). *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders*. Oxford: Blackwell.
10. Drummond, A. (1989). "Rome in the Fifth Century" en *CAH* VII.2, pp. 113-242.
11. Smith, C.J. (2006). *The Roman Clan: The Gens from Ancient Ideology to Modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.

12. Oakley, S.P. (1997-2005). *A Commentary on Livy Books VI-X* (4 vols.). Oxford: Clarendon Press.
13. Flach, D. (1994). *Die Gesetze der frühen römischen Republik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
14. Mantovani, D. (1999). "Aspetti documentali del processo criminale nella Roma repubblicana" en *MEFR* 111, pp. 651-691.
15. Santalucia, B. (1998). *Diritto e processo penale nell'antica Roma*. Milan: Giuffrè.
16. Cantarella, E. (1991). *I supplizi capitali in Grecia e a Roma*. Milan: Rizzoli.
17. Cloud, D. (1992). "The Constitution and Public Criminal Law" en *CAH* IX, pp. 491-530.
18. Frier, B.W. (1985). *The Rise of the Roman Jurists*. Princeton: Princeton University Press.
19. Schiavone, A. (2005). *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Turin: Einaudi.
20. Capogrossi Colognesi, L. (2007). *Law and Power in the Making of the Roman Commonwealth*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Humbert, M. (1990). "La normativité des plébiscites selon la tradition livienne" en *Estudios Iglecias*, pp. 211-238.
22. Bleicken, J. (1975). *Lex publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik*. Berlin: De Gruyter.
23. Heurgon, J. (1973). *The Rise of Rome to 264 B.C.*. London: Batsford.
24. Meyer, E.A. (2004). *Legitimacy and Law in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
25. Badian, E. (1958). *Foreign Clientelae (264-70 B.C.)*. Oxford: Clarendon Press.
26. Mitchell, R.E. (1990). *Patricians and Plebeians: The Origin of the Roman State*. Ithaca: Cornell University Press.
27. Palmer, R.E.A. (1970). *The Archaic Community of the Romans*. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Serrao, F. (1981). *Diritto privato economia e società nella storia di Roma*. Naples: Jovene.
29. Torelli, M. (1988). "Aspetti ideologici della colonizzazione romana più antica" en *DArch* 6, pp. 65-72.
30. Ungern-Sternberg, J. von (1975). *Untersuchungen zum spätrepublikanischen Notstandsrecht*. Munich: Beck.
31. Wieacker, F. (1988). *Römische Rechtsgeschichte I*. Munich: Beck.
32. Gioffredi, C. (1955). *Diritto e processo nelle antiche forme giuridiche romane*. Rome: Apollinaris.

CAPÍTULO 4. EL DESARROLLO DEL IUS CIVILE Y LA FIGURA DEL PRETOR

1. Schulz, F. (1946). *History of Roman Legal Science*. Oxford: Clarendon Press.
2. Kaser, M. & Hackl, K. (1996). *Das römische Zivilprozessrecht*. Munich: Beck.
3. Brennan, T.C. (2000). *The Praetorship in the Roman Republic* (2 vols.). Oxford: Oxford University Press.
4. Tellegen-Couperus, O. (1993). *A Short History of Roman Law*. London: Routledge.
5. Bauman, R.A. (1983). *Lawyers in Roman Republican Politics*. Munich: Beck.
6. D'Ippolito, F. (1986). *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*. Rome: Laterza.
7. Bretone, M. (1982). *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
8. Cannata, C.A. (1989). *Histoire de la jurisprudence européenne I*. Turin: Giappichelli.
9. Crook, J.A. (1967). *Law and Life of Rome*. London: Thames & Hudson.
10. David, J.-M. (1992). *Le patronat judiciaire au dernier siècle de la République romaine*. Rome: École française de Rome.
11. Fuenteseca, P. (1978). *Historia del derecho romano*. Madrid: Universidad Complutense.
12. Guarino, A. (1994). *Storia del diritto romano*. Naples: Jovene.
13. Kunkel, W. (1967). *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*. Graz: Böhlau.
14. La Rosa, F. (1998). "Il formulario del processo privato romano" en *AUPA* 43, pp. 315-353.
15. Lévy-Bruhl, H. (1960). *Recherches sur les actions de la loi*. Paris: Sirey.
16. Mantovani, D. (2000). *Le formule del processo privato romano*. Padua: CEDAM.
17. Metro, A. (1972). *La lex Aebutia e la introduzione del processo formulare*. Milan: Giuffrè.
18. Metzger, E. (ed.) (1998). *A Companion to Justinian's Institutes*. London: Duckworth.
19. Nelson, H.L.W. (1981). *Überlieferung, Aufbau und Stil von Gai Institutiones*. Leiden: Brill.
20. Nicosia, G. (1986). *Il processo privato romano*. Turin: Giappichelli.
21. Pugliese, G. (1991). *Il processo civile romano*. Milan: Giuffrè.
22. Santoro, R. (1987). *Potere ed azione nell'antico diritto romano*. Palermo: Palumbo.
23. Scevola, R. (2008). *Utilitas publica*. Padua: CEDAM.
24. Talamanca, M. (1990). *Istituzioni di diritto romano*. Milan: Giuffrè.
25. Vacca, L. (1982). *Contributo allo studio del metodo casistico nel diritto romano*. Milan: Giuffrè.

26. Valditara, G. (1998). *Superamento dell'aestimatio rei nella condanna del giudizio di rivendica*. Milan: Giuffrè.
27. Varvaro, M. (2007). *Studi sulla restitutio in integrum*. Turin: Giappichelli.
28. Venturini, C. (1996). *Processo penale e società politica nella Roma repubblicana*. Pisa: Pacini.
29. Vincenti, U. (1989). *I fondamenti del diritto dei giuristi romani*. Padua: CEDAM.
30. Volterra, E. (1993). *Istituzioni di diritto privato romano*. Rome: La Sapienza.
31. Waldstein, W. & Rainer, J.M. (2005). *Römische Rechtsgeschichte*. Munich: Beck.
32. Zimmermann, R. (1996). *The Law of Obligations: Roman Foundations of the Civilian Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

CAPÍTULO 5. JURISPRUDENCIA Y CIENCIA DEL DERECHO EN ROMA CLÁSICA

1. Honoré, T. (1982). *Ulpian*. Oxford: Clarendon Press.
2. Honoré, T. (1994). *Emperors and Lawyers*. Oxford: Clarendon Press.
3. Schiavone, A. (1987). *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*. Rome: Laterza.
4. Stolfi, E. (2010). *Il diritto, la genealogia, la storia. Itinerari*. Bologna: Il Mulino.
5. Tuori, K. (2007). *Ancient Roman Lawyers and Modern Legal Ideals*. Frankfurt: Klostermann.
6. Arangio-Ruiz, V. (1957). *Storia del diritto romano*. Naples: Jovene.
7. Behrends, O. (1982). *Die Wissenschaftslehre im Zivilrecht des Q. Mucius Scaevola pontifex*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
8. Bona, F. (1982). *L'ideale retorico ciceroniano ed il ius civile in artem redigere*. Padua: CEDAM.
9. Cannata, C.A. (1996). *Sul problema della responsabilità nel diritto privato romano*. Catania: Torre.
10. Cerami, P. & Petrucci, A. (2010). *Diritto commerciale romano*. Turin: Giappichelli.
11. D'Orta, M. (1990). *La giurisprudenza tra Repubblica e Principato. Primi studi su C. Trebazio Testa*. Naples: Jovene.
12. Falcone, G. (2003). *Appunti sul IV commentario delle Istituzioni di Gaio*. Turin: Giappichelli.
13. Giaro, T. (1993). *Römische Rechtswahrheiten*. Frankfurt: Klostermann.
14. Giuffrè, V. (1993). *Il diritto dei privati nell'esperienza romana*. Naples: Jovene.
15. Horak, F. (1969). *Rationes decidendi. Entscheidungsbegründungen bei den älteren römischen Juristen bis Labeo*. Aalen: Scientia.
16. Kaser, M. (1986). *Römische Rechtsquellen und angewandte Juristenmethode*. Vienna: Böhlau.

17. Liebs, D. (1976). *Die Klagenkonkurrenz im römischen Recht*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
18. Liebs, D. (1997). *Römische Jurisprudenz in Gallien*. Berlin: Duncker & Humblot.
19. Martini, R. (1966). *Le definizioni dei giuristi romani*. Milan: Giuffrè.
20. Mayer-Maly, T. (1969). *Divisio obligationum*. Vienna: Herold.
21. Nörr, D. (1972). *Divisio und Partitio*. Berlin: Schweitzer.
22. Paricio, J. (1985). *Estudio sobre las acciones in aequum conceptae*. Milan: Giuffrè.
23. Peachin, M. (1996). *Index vice Caesaris: Deputy Emperors and the Administration of Justice during the Principate*. Stuttgart: Steiner.
24. Robinson, O.F. (1997). *The Sources of Roman Law*. London: Routledge.
25. Scarano Ussani, V. (1987). *L'utilità e la certezza*. Milan: Giuffrè.
26. Schiller, A.A. (1978). *Roman Law: Mechanisms of Development*. The Hague: Mouton.
27. Stein, P. (1966). *Regulae Iuris: From Juristic Rules to Legal Maxims*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
28. Tellegen, J.W. (1983). *The Roman Law of Succession in the Letters of Pliny the Younger*. Zutphen: Terra.
29. Visky, K. (1977). *Spuren der Wirtschaftskrise der Kaiserzeit in den römischen Rechtsquellen*. Bonn: Habelt.
30. Wacke, A. (1980). *Actio rerum amotarum*. Cologne: Böhlau.
31. Watson, A. (1974). *Law Making in the Later Roman Republic*. Oxford: Clarendon Press.
32. Wieacker, F. (2006). *Römische Rechtsgeschichte II*. Munich: Beck.

CAPÍTULO 6. SUJETOS DE DERECHO EN ROMA: CIUDADANÍA, ESCLAVITUD Y FAMILIA

1. Gardner, J.F. (1993). *Being a Roman Citizen*. London: Routledge.
2. Sherwin-White, A.N. (1973). *The Roman Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
3. Bradley, K. (1994). *Slavery and Society at Rome*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Buckland, W.W. (1908). *The Roman Law of Slavery*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Saller, R.P. (1994). *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*. Cambridge: Cambridge University Press.
6. Dixon, S. (1992). *The Roman Family*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

7. Arjava, A. (1996). *Women and Law in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
8. Evans Grubbs, J. (1995). *Law and Family in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
9. Treggiari, S. (1991). *Roman Marriage*. Oxford: Clarendon Press.
10. Corbier, M. (1991). "Divorce and Adoption as Roman Familial Strategies" en Rawson (ed.), *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*.
11. Crook, J.A. (1967). "Patria Potestas" en *Classical Quarterly* 17, pp. 113-122.
12. Dalla, D. (1978). *L'incapacità sessuale in diritto romano*. Milan: Giuffrè.
13. Diliberto, O. (1988). *Studi sulle origini della cura furiosi*. Naples: Jovene.
14. Evans Grubbs, J. (2002). *Women and the Law in the Roman Empire*. London: Routledge.
15. Fayer, C. (2005). *La familia romana* (3 vols.). Rome: L'Erma di Bretschneider.
16. Gardner, J.F. (1986). *Women in Roman Law and Society*. London: Croom Helm.
17. George, M. (ed.) (2005). *The Roman Family in the Empire*. Oxford: Oxford University Press.
18. Herrmann-Otto, E. (1994). *Ex ancilla natus*. Stuttgart: Steiner.
19. Knoch, S. (2005). *Sklavenrecht zwischen Humanität und Rentabilität*. Marburg: Metropolis.
20. Lamberti, F. (2000). *Tabulae Irnitanae*. Naples: Jovene.
21. Lemosse, M. (1984). "L'enfant sans famille en droit romain" en *Recueil Bodin* 36, pp. 257-270.
22. McGinn, T.A.J. (1998). *Prostitution, Sexuality, and the Law in Ancient Rome*. Oxford: Oxford University Press.
23. Mette-Dittmann, A. (1991). *Die Ehegesetze des Augustus*. Stuttgart: Steiner.
24. Morabito, M. (1981). *Les réalités de l'esclavage d'après le Digeste*. Paris: Les Belles Lettres.
25. Mouritsen, H. (2011). *The Freedman in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.
26. Rawson, B. (ed.) (1991). *Marriage, Divorce and Children in Ancient Rome*. Oxford: Clarendon Press.
27. Reduzzi Merola, F. (1990). *Servo parere*. Naples: Jovene.
28. Robleda, O. (1970). *El matrimonio en derecho romano*. Rome: Università Gregoriana.
29. Thomas, Y. (1990). "La division des sexes en droit romain" en *Histoire des femmes en Occident* I, pp. 103-156.
30. Volterra, E. (1940). *La conception du mariage d'après les juristes romains*. Padua: La Garangola.

31. Watson, A. (1987). *Roman Slave Law*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
32. Weaver, P.R.C. (1972). *Familia Caesaris: A Social Study of the Emperor's Freedmen and Slaves*. Cambridge: Cambridge University Press.

CAPÍTULO 7. CRISTIANISMO, TEOLOGÍA JURÍDICA Y TRANSFORMACIÓN DE LA AUCTORITAS

1. Gaudemet, J. (1958). *L'Église dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*. Paris: Sirey.
2. Marrou, H.-I. (1977). *Décadence romaine ou antiquité tardive?*. Paris: Seuil.
3. Brown, P. (1971). *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson.
4. Barnes, T.D. (1981). *Constantine and Eusebius*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
5. Cameron, A. (1991). *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press.
6. Chadwick, H. (1967). *The Early Church*. London: Penguin.
7. De Giovanni, L. (1989). *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano*. Naples: D'Auria.
8. Dupont, C. (1963). *Les constitutions de Constantin et le droit privé*. Lille: Morel.
9. Frend, W.H.C. (1984). *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
10. Garnsey, P. & Humfress, C. (2001). *The Evolution of the Late Antique World*. Cambridge: Orchard Academic.
11. Girardet, K.M. (2010). *Der Kaiser und sein Gott*. Berlin: De Gruyter.
12. Grant, R.M. (1977). *Early Christianity and Society*. San Francisco: Harper & Row.
13. Harries, J. (1999). *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
14. Humfress, C. (2007). *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
15. Jones, A.H.M. (1964). *The Later Roman Empire 284-602* (3 vols.). Oxford: Blackwell.
16. Lamoreaux, J.C. & Barber, R. (trans.) (2016). *The Acts of the Council of Constantinople of 553*. Liverpool: Liverpool University Press.
17. Lenski, N. (2016). *Constantine and the Cities*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
18. Liebs, D. (1987). *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien*. Berlin: Duncker & Humblot.
19. Matthews, J. (2000). *Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code*. New Haven: Yale University Press.
20. Mazzarino, S. (1974). *Antico, tardoantico ed era costantiniana*. Bari: Dedalo.

21. Millar, F. (2006). *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II*. Berkeley: University of California Press.
22. Neri, V. (1998). *I marginali nell'Occidente tardoantico*. Bari: Edipuglia.
23. Noethlichs, K.L. (1971). *Die gesetzgeberischen Massnahmen der christlichen Kaiser*. Cologne: Böhlau.
24. Pazdernik, C. (1994). "Our Most Pious Consort Given Us by God" en *Classical Antiquity* 13, pp. 256-281.
25. Pietri, C. (1976). *Roma Christiana* (2 vols.). Rome: École française de Rome.
26. Puliatti, S. (1992). *Ricerche sulle novelle di Giustino II*. Milan: Giuffrè.
27. Rapp, C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
28. Salzman, M.R. (2002). *The Making of a Christian Aristocracy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
29. Sirks, A.J.B. (2007). *The Theodosian Code: A Study*. Friedrichsdorf: Éditions Tortuga.
30. Van Dam, R. (2003). *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
31. Vescovi, L. (1995). *La donazione di Costantino tra spunti storiografici e strumentalizzazioni ideologiche*. Bologna: CLUEB.
32. Waldstein, W. (1976). "Zur Stellung der episcopalis audientia im spätrömischen Prozess" en *Festschrift Kaser*, pp. 533-556.

CAPÍTULO 8. LA COMPILACIÓN JUSTINIANEA Y LA CLAUSURA DEL DERECHO CLÁSICO

1. Honoré, T. (1978). *Tribonian*. London: Duckworth.
2. Maas, M. (ed.) (2005). *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press.
3. Evans, J.A.S. (1996). *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*. London: Routledge.
4. Archi, G.G. (1976). *Teodosio II e la sua codificazione*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
5. Bonini, R. (1976). *Introduzione allo studio dell'età giustiniana*. Bologna: Pàtron.
6. Cameron, A. (1985). *Procopius and the Sixth Century*. London: Duckworth.
7. Capizzi, C. (1994). *Giustiniano I tra politica e religione*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
8. De Francisci, P. (1968). "Intorno alla formazione del Corpus iuris" en *BIDR* 71, pp. 1-120.

9. Falcone, G. (2008). *The Prohibition of Commentaries to the Digest*. Frankfurt: Klostermann.
10. Haldon, J.F. (2005). "Economy and Administration" en Maas (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*.
11. Humfress, C. (2005). "Law and Legal Practice in the Age of Justinian" en Maas (ed.), *The Cambridge Companion*.
12. Johnston, D. (1989). "Justinian's Digest: The Interpretation of Interpolation" en *Oxford Journal of Legal Studies* 9, pp. 149-166.
13. Jones, A.H.M. (1964). "The Constitutional Position of Odoacer and Theoderic" en *JRS* 52, pp. 126-130.
14. Kaiser, W. (2004). *Die Epitome Iuliani*. Frankfurt: Klostermann.
15. Kaser, M. (1975). *Das römische Privatrecht II: Die nachklassischen Entwicklungen*. Munich: Beck.
16. Lanata, G. (1984). *Legislazione e natura nelle novelle giustinianee*. Naples: Edizioni Scientifiche Italiane.
17. Luchetti, G. (2016). *Nuove ricerche sulle Istituzioni di Giustiniano*. Milan: Giuffrè.
18. Mantovani, D. & Padoa Schioppa, A. (eds.) (2007). *Interpretare il Digesto*. Pavia: IUSS Press.
19. Nelson, H.L.W. & Manthe, U. (1999). *Gai Institutiones III 88-181*. Berlin: Duncker & Humblot.
20. Pieler, P.E. (1978). "Byzantinische Rechtsliteratur" en *Handbuch der Altertumswissenschaft* XII.5.2, pp. 343-480.
21. Puliatti, S. (2011). *Il diritto prima e dopo Costantino*. Naples: Jovene.
22. Scheltema, H.J. (1970). *L'enseignement de droit des antécédents*. Leiden: Brill.
23. Simon, D. (1969). "Untersuchungen zum Justinianischen Zivilprozess". Munich: Beck.
24. Sirks, A.J.B. (1996). "The Sources of the Code" en Harries & Wood (eds.), *The Theodosian Code*.
25. Stolte, B.H. (2015). "The Law of New Rome: Byzantine Law" en Johnston (ed.), *The Cambridge Companion to Roman Law*.
26. Troianos, S.N. (2011). *Le fonti del diritto bizantino*. Turin: Giappichelli.
27. Van der Wal, N. & Lokin, J.H.A. (1985). *Historiae iuris graeco-romani delineatio*. Groningen: Forsten.
28. Vano, C. (2000). *Il nostro autentico Gaio*. Naples: Editoriale Scientifica.
29. Wenger, L. (1953). *Die Quellen des römischen Rechts*. Vienna: Holzhausen.

30. Whitman, J.Q. (1990). *The Legacy of Roman Law in the German Romantic Era*. Princeton: Princeton University Press.
31. Wieacker, F. (1988). "Griechische Wurzeln des Institutionensystems" en *ZSS* 105, pp. 334-394.
32. Wolf, J.G. (2011). *Die Lex Irnitana: Ein römisches Stadtrecht aus Spanien*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Esta bibliografía representa obras fundamentales y actualizadas en cada área temática, incluyendo tanto trabajos clásicos como investigaciones recientes, en diversos idiomas académicos (especialmente inglés, alemán, francés e italiano), reflejando la naturaleza internacional de los estudios sobre derecho y sociedad grecorromana.