

La humanidad del esclavo en el Derecho Romano

Martha Irigoyen

Universidad Nacional Autónoma de México
México

Introducción

Con mucha frecuencia se dice que el esclavo romano era considerado como una cosa, ni siquiera como un animal. Hacer esta afirmación categórica sin más aclaraciones constituye una verdad a medias, que puede conducir a una serie de equívocos, tanto para el estudiante como para alguno que otro profesor inadvertido.

En este trabajo me propongo presentar un bosquejo sobre la personalidad del esclavo, su consideración en algunas fuentes del derecho romano, así como una reflexión personal acerca de su “humanidad”, es decir, justamente aquello que nos permite valorarlo no como una cosa, sino como un ser humano.

I. Síntesis histórica de la esclavitud en Roma

La esclavitud fue una institución no privativa de los romanos, sino común a los pueblos antiguos y que, por lo que toca a los primeros tiempos de Roma, tuvo un carácter distinto de aquel con que la conocemos en su época histórica.

En los orígenes no tuvo mayor importancia, no sólo porque faltasen los esclavos dentro de la familia plebeya, que se bastaba a sí misma en el cultivo del fundo, con miembros libres, sino también porque el antiguo patriado recurría preferentemente a los servicios de los clientes. Por otra parte, aun existiendo esclavos en la vieja casa romana, su posición no debió de ser diferente de aquella en que se encontraban los miembros familiares sometidos a la *manus* –poder único e indiviso– del *paterfamilias*. En esta especie de régimen patriarcal, dentro de una estrecha comunión

de vida, de afanes, vicisitudes y trabajos, participaban todos, libres y no libres.

Al esclavo se le hacía acercarse al hogar, se le ponía en presencia de la divinidad doméstica, se le vertía en la cabeza el agua lustral, y luego compartía con la familia algunos panes y frutas. Esta ceremonia significaba que el recién llegado, extraño la víspera, sería en adelante un miembro de la familia y participaría de su religión. Así, el esclavo asistía a las oraciones y participaba en las fiestas.¹ El hogar lo protegía; la religión de los dioses lares le pertenecía tanto como a sus amos. El esclavo hasta podía celebrar un acto religioso en nombre de su amo.² Por eso, el esclavo debía ser enterrado en el lugar de la sepultura de la familia.³ Mas, por lo mismo que adquiriría el culto y el derecho de orar, perdía su libertad. La religión era una cadena que lo retenía. Estaba vinculado a la familia por toda su vida y aun por el tiempo que seguía a la muerte.

Su amo podía hacerlo salir de la esclavitud y tratarlo como hombre libre. Pero no por eso salía de la familia. Como estaba ligado a ella a través del culto, no podía separarse sin ser acusado de impiedad. Aun después de que se le concedía la libertad, también debía seguir reconociendo la autoridad de su antiguo patrono y no cesaba de tener deberes para con él. Sólo podía tener una compañera con autorización del amo, dentro de una relación no reconocida por la ley llamada *contubernium*, y los hijos que le nacían debían continuar obedeciendo a aquél.⁴

Fue posteriormente, en tiempos de la República, cuando, ante las grandes explotaciones agrícolas e industriales, la comunidad romana se transformó, convirtiendo al esclavo en un mero instrumento de trabajo. Una vez perdido el viejo sentido, simple y rudo, de la casa romana, el esclavo es considerado una *res*.

En los últimos tiempos republicanos y los primeros del Imperio, tras las conquistas de nuevos territorios, la esclavitud alcanzó gran auge. Las compras de esclavos por parte de los comerciantes romanos que frecuentaban los grandes mercados de Grecia y del Asia Menor, y el lujo desmedido de las clases pudientes, que llevó a sustituir el trabajo libre por el servil, favorecieron también su mayor extensión.

En estos mismos tiempos se produjo -fuera de la intervención legislativa- una corriente humanitaria encaminada a mejorar la situación de los *servi* y a favorecer las declaraciones de libertad (*favor libertatis*). Luego,

¹ Cíc. *De leg.* II,8: *Ferías in famulís habentó.*

² CATÓN, *De re rustica*, 83.

³ La misma sepultura de un esclavo era considerada como una *res religiosa*. Vid. D'ORS, ALVARO, *Derecho Privado Romano*,

EUNSA, Pamplona, 1991, p.272.

⁴ Sobre las obligaciones de los libertos en el derecho romano, véase D. 37,14, *De iure patronatus*; 12,15, *De obsequiis parentibus et patronis praestandis*; 13,1, *De operis libertorum*.

en la época imperial, cuando la *humanitas* penetra con firmeza, al calor de la doctrina estoica,⁵ primero, y de la religión cristiana,⁶ después, la jurisprudencia llega a reconocer el derecho del esclavo a la vida, a la integridad personal y moral.

II. Concepción jurídica clásica del esclavo

De acuerdo con el derecho romano clásico⁷, la concepción del esclavo es la de aquel hombre al que la norma jurídica —no la naturaleza— priva de la libertad, por lo cual su destino no es otro que el de servir al hombre libre hasta el momento en que éste declare explícitamente que lo deja en libertad.

Ante los ojos de la ley, la situación del esclavo puede resumirse en los siguientes términos:

- 1° Carece de capacidad jurídica, ya sea personal (*connubium*), ya sea patrimonial (*patrimonium*). No es sujeto de derecho, sino un simple objeto (*res*): *servile caput nullum ius habet*.⁸ Sin embargo, es, a la vez, un hombre y suele denominársele *homo*.⁹
- 2° El esclavo tiene capacidad de obrar, esto es, capacidad negocial y penal.¹⁰ Puede, en efecto, realizar negocios jurídicos, si bien todo lo que adquiera con ellos ingresa en el patrimonio del dueño. A este respecto, el esclavo puede ser instituido heredero. Si el esclavo comete algún delito, su dueño se hace civilmente responsable, por lo que tiene la posibilidad de liberarse de la correspondiente condena pecuniaria, entregando el esclavo a la persona perjudicada (*noxae deditio*).
- 3° El esclavo goza de personalidad natural, es decir, puede constituir relaciones familiares de naturaleza y fines semejantes a las que son propias de los hombres libres. La unión entre esclavos —*contubernium*— no difiere, en esencia, del matrimonio entre libres, en cuanto que es una relación de hecho, de carácter estable y normalmente monogámica.

⁵ SÉNECA, *De clem.*, 1,18 y en *Epist.* 95,33: "*Homo sacra res homini*".

⁶ No se puede negar la influencia del Cristianismo en lo que toca al mejoramiento de la situación de los esclavos, al predicar la igualdad de todos los hombres y su apego a los sentimientos de amor y caridad.

⁷ Convencionalmente, el derecho clásico se enmarca entre el 130 a.C. y el 230 d.C.

⁸ *D.* 4,5,3,1. *Cfr.* *D.* 28,1,20,7; *D.* 50,17,32.

⁹ En las fuentes jurídicas se encuentran diversos vocablos para denotar a un esclavo:

servus, mancipium, persona, familia, o simplemente *homo*. El presentar aquí el elenco completo de dichas citas rebasaría el tiempo destinado para esta ponencia, de modo que me limitaré a exponer algunos ejemplos a través de los cuales se puede demostrar el reconocimiento de la humanidad del esclavo romano en el derecho.

¹⁰ Sin embargo, no tiene capacidad procesal, es decir, no puede ser parte en un proceso: *servus conveniri vel convenire non potest* (*D.* 2,11,13).

El esclavo puede tener un peculio —*peculium*—, esto es, una pequeña cantidad de bienes o dinero que su dueño le confiere para su disfrute y administración.

- 4° La humanidad del esclavo se aprecia más claramente y se reconoce en el orden religioso, que se manifiesta en el culto público y familiar,¹¹ en el voto, en el juramento,¹² en el sepulcro¹³ y en las honras funerarias.¹⁴

Aun aplicando al estado de esclavitud normas o principios del derecho de ‘cosas’, el derecho romano no negó al esclavo su “natural personalidad humana”. Por ejemplo, en el régimen de las XII Tablas del s. V a.C., las lesiones inferidas al esclavo son consideradas como corporales —no como daño causado a una cosa—, y sólo por razón de la medida de la pena se llegan a distinguir de las causadas al hombre libre. Fue más tarde, dos siglos después, cuando la *lex Aquilia de damno dato* consideró las heridas hechas a esclavos como daño a las cosas. Pero ni siquiera esto significa que en Roma se aplicasen unas reglas por virtud de las cuales quedaran igualados esclavos y animales.

Gayo, reconocido jurisconsulto de la época clásica del derecho romano, clasifica a las personas y dice en sus *Institutiones* que: “*Omnes homines aut liberi sunt aut servi*”.¹⁵ Más adelante, clasifica a las personas en *sui iuris* y en *alieni iuris*, y coloca a los esclavos como personas *alieni iuris in potestate*.¹⁶ Después, al hacer la clasificación de las cosas, distingue las corporales de las incorpóreas. Dentro de las primeras, ubica al esclavo, al que designa con la palabra *homo*.¹⁷ Después, cuando trata sobre las *res Mancipi* y las *res nec Mancipi*, ejemplifica las primeras con la figura de los esclavos, empleando la palabra *servi*.¹⁸

Así pues, en Gayo encontramos que el esclavo es *persona* y *res Mancipi* a la vez. Ante esa aparente contradicción, es menester hacer algunas aclaraciones pertinentes.

El esclavo es considerado *res*, en tanto que es una persona que pertenece en propiedad a un dueño y, por lo tanto, es susceptible de ser valuado en dinero, de ser vendido, rentado, donado, heredado, etc.

Ahora bien, si analizamos la clasificación gayana de las personas *alieni iuris in potestate*, podremos ver que los esclavos, al igual que los *filiifamilias*, entran en esta clasificación. El *paterfamilias*, en ejercicio

¹¹ CATÓN, *op.cit.*, 20;83;139;141;143.

¹² D.12,2,23; D.40,12,44 pr.

¹³ D. 11,7,2 pr; D.15,1,4.

¹⁴ D. 19,1,13,22.

¹⁵ GAI.1,9.

¹⁶ GAI. 1. 52: *In potestate itaque sunt servi*

dominorum.

¹⁷ GAI.2,13: *Corporales hae sunt quae tangi possunt, velut fundus, homo, vestis...*

¹⁸ GAI.2,14: *Mancipi sunt velut fundus in Italico solo, item aedes in Italico solo, item servi...*

de su *patria potestas*, tenía antiguamente el *ius vitae necisque*, así como el *ius vendendi*, que se realizaba por *mancipatio*.¹⁹ Estos mismos derechos los podía ejercer el *paterfamilias* tanto respecto de los hijos como de los esclavos. Sin embargo, a nadie se le ha ocurrido decir, a este respecto, que los hijos fueran considerados por el derecho romano como cosas.

Para apoyar lo anteriormente dicho, también Paulo nos presenta un texto de incontestable claridad, en donde “a causa de la dignidad del hombre”, según expresión de Pedio, no puede considerarse al esclavo como accesorio de una cosa de menor valor.²⁰

En el año 19 d.C. la *lex Petronia* prohibió al *dominus* condenar al esclavo *ad bestias depugnandas*.²¹ El emperador Claudio declaró la libertad del esclavo abandonado por su dueño *ob gravem infirmitatem*.²² Antonino Pío dispuso que si alguien mataba al propio esclavo, se le hacía responsable de la misma manera que si se tratase de la muerte de un esclavo ajeno.²³ Posteriormente, Constantino llegó a calificar de *homicidium* la muerte intencionada del esclavo.²⁴

III. El problema de la esclavitud en el siglo IV

Parece indudable que, durante los primeros siglos de la Iglesia, los escritores cristianos aceptaron algunos puntos de vista de los filósofos estoicos sobre la esclavitud. En Séneca encontramos afirmaciones que le aproximan a las ideas expuestas por San Pablo. Así, escribe:

*“Servis imperare moderate, laus est: et in mancipio cogitandum est, non quantum illud impune pati possit, sed quantum tibi permittat aequi bonique natura: quae parcere etiam captivis, et pretio paratis, iubet...”*²⁵

Habla del respeto y el amor por los esclavos, protesta enérgicamente contra los abusos de que son objeto y llega a afirmar la identidad de origen y destino de los amos y de los esclavos (*servi sunt, immo homines*)²⁶, aunque en algunas ocasiones manifiesta desprecio por la condición servil y

¹⁹ GAYO dice en *Inst.* 1,20 que son objeto de *mancipatio* los esclavos y los libres y además, los animales considerados como *mancipi*.

²⁰ *D.* 21,1,44, pr. *Iustissime aediles noluerunt hominem ei rei quae minoris esset accedere, neque fraus aut edicto aut iure civili fieret: ut ait Pedius, propter dignitatem hominum.*

²¹ *D.* 48,8,11,2.

²² *D.* 40,8,2; Suetonio, *Claud.*, 26.

²³ *Gai. Inst.* 1,52-53; *Coll.* 3,3,1-3; Séneca, *De ben.* 3,22.

²⁴ *C.Th.* 9,12,2.

²⁵ *De Clem.* I,18.

²⁶ SÉNECA, *Ep.*, 48; véase también, por ejemplo, *De Ira*, I,12; III,29.

admite que, salvo atentar contra su vida, todo está permitido contra los esclavos (*cum in servum omnia liceat*)²⁷.

El pueblo de Israel, como todos los pueblos de la Antigüedad, también admitió la esclavitud desde la edad de los patriarcas; de igual manera que en el mundo romano el ciudadano no podía ser esclavo, tampoco podía ser un judío esclavo de otro judío más allá de seis años. Estableciendo una comparación entre la legislación judía y el Derecho romano clásico, se observan diferencias significativas en tres puntos: la religión, el asilo y el concubinato. En efecto, todos los esclavos extranjeros debían ser circuncidados²⁸, aunque no consta si esta disposición se cumplía en la práctica. El tema del concubinato en un judío con una esclava es también característico, aunque los textos relativos a él carecen de precisión jurídica. Lo que sí es claramente afirmado es el derecho del esclavo extranjero a ser protegido en el territorio del pueblo judío.²⁹

Igual que ocurría en el pueblo judío, los cristianos no encontraban en los preceptos de Jesús o de sus discípulos inmediatos la prohibición formal de la esclavitud, aunque la radicalidad del mandamiento del amor entrañaba, sin duda, un cambio profundo de mentalidad que iba a tener posteriormente consecuencias muy positivas en la forma de entender y vivir las relaciones humanas.

San Pablo aconseja que cada cual permanezca en el estado que tenía cuando se hizo cristiano³⁰, a la vez que exhorta a los amos a tratar como hermanos a los esclavos y a éstos a obedecer³¹. Pero establece un principio que más adelante tendría una incidencia profunda en la sociedad:

“Non est Iudaeus, neque Graecus: non est servus neque liber: non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo Iesu”.³²

Sin embargo, el arraigo de la institución en el mundo antiguo hacía muy difícil que la superación moral de la esclavitud, que se hace evidente en los estoicos y en los pensadores cristianos, pudiera tener una efectividad práctica relevante.

Los límites de la influencia estoica se hicieron patentes atendiendo a la preocupación dominante en los emperadores y jurisconsultos de los primeros siglos en este campo: proteger al esclavo contra los caprichos de sus amos más que adoptar medidas tendentes a favorecer positivamente a

²⁷ El contexto de esta afirmación es: “...*cum in servum omnia liceant, est aliquid, quod in hominem licere commune ius animantium vetet: quia eiusdem naturae est, cuius tu*” (*De Clem.*, I, 18).

²⁸ *Gn.* 18,12-23.

²⁹ *Cfr. J. IMBERT, Réflexions sur le christianisme et l'esclavage en droit romain*, en *RIDA*, 2 (1949), pp.447 ss.

³⁰ *1 Cor.* 7,24.

³¹ *Col.* 3,9-11; *Ef.* 6,5-9.

³² *Gál.* 3,28.

quienes vivían en la condición servil. La pena de muerte no se elimina, pero se exige un motivo justo (*si sit iusta domini querela*)³³. Algunas constituciones imperiales incluso castigan al amo que *sine causa servum suum occiderit* con las penas reservadas al homicidio. El asesinato del esclavo es considerado como *crimen capitale*.³⁴

En la época preconstantiniana el compromiso a favor de los esclavos fue intenso y eficaz. La iglesia, cuya pretensión de considerar a los *servi* y a los hombres libres como iguales dentro del ámbito religioso encontró un obstáculo insuperable en algunos principios romanos³⁵, intentó transformar las condiciones de vida de los esclavos haciendo suyas muchas de las reivindicaciones que habían hecho los estoicos.

Uno de los hechos más notables de los primeros años de Constantino como emperador fue, dentro de su política legislativa, la promulgación de una Constitución relativa a la *manumissio in Ecclesia*, fechada el 8 de junio del año 316. Esta ley alude con claridad a otra precedente sobre el mismo tema, que no se ha conservado, y que era probablemente una respuesta del emperador a una pregunta que le había formulado el obispo Protógenes.³⁶ Se autoriza en ella la *manumissio* en las iglesias católicas, siendo suficiente un simple escrito, firmado por el dueño, que hará las veces del acta oficial y de los testigos, así como la presencia del *populus* (*sub adspectu plebis*) y la autoridad del *antistes christianorum*.³⁷ Aunque Constantino habla de *libertas* solamente y no de *civitas romana*, es indudable que la *manumissio in ecclesia* otorgaba al esclavo manumitido la ciudadanía romana.

En otra constitución posterior, del año 321, dirigida a Osio, obispo de Córdoba, y que terminaría absorbiendo a la primera, se concede a los *clerici* la facultad de manumitir sin recurrir a ninguna formalidad (*“non solum in conspectu ecclesiae ac religiosi populi”*, *“verum etiam cum postremo iudicio”*).

Supuesta la intención de Constantino de establecer una forma nueva y legal de *manumissio*, tal como se revela en las constituciones citadas, el problema que se plantea no es tanto la indagación abstracta de los precedentes institucionales de la *manumissio in ecclesia* como el intentar desvelar en qué consiste la novedad de esta ley, del acto legislativo que la crea.

³³ D. 48,8,11,2.

³⁴ Gai. III,2,3.

³⁵ Por ejemplo, las leyes romanas no reconocían el matrimonio entre esclavos, ni tampoco entre esclavo y libre; la Iglesia, más que oponerse a las leyes que estaban en vi-

gor, quiso sobre todo, defender el principio de la indisolubilidad del matrimonio, ya fueran los contrayentes libres o esclavos.

³⁶ Cfr. F. FABBRINI, *La manumissio in ecclesia*, Milán, 1963, pp. 48 ss.

³⁷ C. 1,13,1.

El texto de la ley sugiere con claridad que eran habituales las *manumisiones* realizadas *religiosa mente in ecclesiae gremio* y que los efectos de las mismas se equiparaban a los producidos por las *sollemnitates*, con las cuales solía concederse la *civitas romana*.

Así pues, es preciso reconocer en tales *manumisiones in ecclesiae gremio*, si se desea verlas enmarcadas dentro del sistema jurídico romano, una de las formas extralegales que estaban sometidas a la disciplina de la *lex Iunia Norbana* del año 19 d.C., todavía vigente, que tenía la capacidad de dar sólo *latinitas iuniana*³⁸.

La auténtica novedad que aportó la legislación de Constantino consistió en atribuir a la *manumissio in ecclesiae gremio* la capacidad de producir la *civitas romana*. Pero se introduce un elemento nuevo de gran importancia y que revela claramente la intención del legislador: esa *civitas romana* podrá adquirirse, con plenitud jurídica, a condición de que la *manumissio* tenga lugar *sub adspectu antistitum*.

Entre otras cosas, hay en esta disposición una evidente simplificación del procedimiento. Un esclavo podía hacerse *civis romanus* en cualquier centro urbano o rural en el que existiera una *ecclesia*. Por otra parte, la obligación del *adspectus antistitum* pone en evidencia que quiere asimilarse la *manumissio in ecclesia* a las *manumisiones iustae et legitimae*, y también el *antistes* al magistrado secular. En el trasfondo de esta reforma, y como presupuesto de la misma, está el hecho de que en la intención de Constantino, al desarrollar su política religiosa, había una clara decisión de convertir al obispo en funcionario del Estado. Esto, por otra parte, está en la base de toda una serie de actos políticos y legislativos del emperador entre los años 312 y 321, aunque habría que matizar esta tesis general para entender correctamente el alcance de la afirmación.

Es indudable el papel positivo que desempeñó el *favor libertatis*. Aunque algunos romanistas, como Albertario, habían afirmado que éste era la expresión jurídica de las ideas cristianas en materia de libertad y esclavitud, la argumentación se muestra inconsistente.³⁹ En realidad, el pensamiento cristiano es heredero, una vez más, de tradiciones filosóficas que habían sugerido estas reformas *favore libertatis* a los juristas clásicos. Un ejemplo lo constituye, entre otros, el siguiente pasaje de Gayo:

"poena autem sacramenti... nam ita lege XII tabularum cautum erat; (at) si de libertate hominis controversia erat, ... eadem lege

³⁸ Cfr. DANIELI, *Sull'origine della manumissio in ecclesia*, en *Studi Cagliari*, 1948, pp. 263 ss.; este autor, como otros romanistas, ve en la *manumissio inter amicos* el precedente de la *manumissio in ecclesia*;

al final de la República los *manumissi inter amicos* habían sido puestos bajo la *tuitio* del pretor y luego declarados *cives latini*.

³⁹ A. ALBERTARIO, *Schiavitù e favor libertatis*, en *BIDR*, 33 (1923), pp.50-65.

cautum est (favore scilicet libertatis), ne onerarentur adsertores".⁴⁰

En cualquier caso es indudable que las constituciones imperiales tienen un alcance mucho más amplio que las soluciones que podían proponer en su tiempo Ulpiano o Paulo, que no tenían presentes más que algunos casos complicados sobre los cuales podía existir una duda, que ellos resolvían en el sentido favorable a la libertad.

IV. Hacia un concepto de *Humanitas*

Cuando muchos romanistas se refieren a la evolución de una igualdad entre los hombres, la *aequitas*, en la época postclásica, hacen consideraciones críticas a propósito de la tendencia que prevalecía a favorecer el proceso de decadencia del *ius*.

Guarino, por ejemplo, refiriéndose a la jurisprudencia de esta época —muy poco unitaria, por otra parte, y diversa según los diferentes ambientes, influencias y orientaciones—, hace notar que su actividad se concretó casi exclusivamente en la tarea de determinar si el Derecho positivo respondía o no a la justicia, multiplicándose de este modo hasta límites increíbles las acepciones de la *aequitas*. Si en el plano teórico puede decirse, en forma muy general, que se tendía a identificar entonces la equidad con el *ius naturale*, en el orden práctico la *aequitas* termina siendo una vía abierta para autorizar un sinnúmero de aberraciones.

Al convertirse en expresión de *benignitas*, *pietas* o *charitas*, se favorecería el laxismo del derecho, aunque esos valores que se proclamaban tuvieran una significación religiosa y humana muy respetable. A esto se añade el hecho de que existen numerosas interpolaciones de los textos clásicos, que contribuyen a hacer muy difícil precisar los contornos de la *aequitas*, haciendo que este concepto venga a ser, a pesar de su importancia, uno de los más inciertos y evanescentes que se contienen en las fuentes romanas.

Es posible, sin embargo, hacer un planteamiento diferente. El problema de la equidad no se agota en el ámbito de la aplicación del Derecho positivo; en aquélla convergen, sobre todo en la época a la que aquí me refiero, concepciones teóricas y criterios de valor que exigen una consideración crítica de alcance más amplio.

No basta interpretar la alusión a la *benignitas*, o a la *humanitas*, como un simple intento de mitigar el rigor del Derecho positivo, o de introducir una consideración subjetiva del mismo, o de resaltar la necesidad de aten-

⁴⁰ *Inst.* IV,14.

der a las situaciones concretas en la praxis jurídica. El eje fundamental en torno al cual debe girar el análisis y la interpretación es, sin duda, la nueva idea del hombre como ser personal y social que se había venido afirmando en la conciencia colectiva, y en la cual el Cristianismo había tenido una incidencia importante. En cuanto factores de conservación y cambio social, el Derecho y la equidad son realidades ambivalentes, a su base está latente el problema de la articulación del individuo y de la sociedad y, paralelamente, la cuestión relativa a los derechos de la persona y a su mundo de valores, dentro de la comunidad política del Estado.

El pensamiento antropológico cristiano, en contraposición con la metafísica cosmológico-naturalista, rescató para el hombre su singularidad como ser personal y espíritu libre. El hombre no es simplemente el resultado del proceso natural, como los demás seres, ni puede ser interpretado mediante categorías comunes destinadas a definir al ser de las cosas naturales, sin que esto signifique, por otra parte, admitir aquel espiritualismo desencarnado que elimina o excluye todo tipo de soporte o enlaces del hombre con la naturaleza, al modo cartesiano.

Al poner como principio absoluto de todo lo existente un Ser Personal y al explicar el origen del mundo a partir del concepto de Creación, radicalmente distinta de cualquier “generación” o “emanación” necesarias, o de cualquier principio material inmanente, se superan las perspectivas naturalistas y cosmológicas, al tiempo que se introduce una novedad radical en la concepción del universo, de la historia y del hombre.

En el caso de éste, y más allá de las metas ya alcanzadas, sin duda en la configuración de un auténtico humanismo, asistimos a la constitución de una antropología personalista que afirma el carácter absolutamente original del espíritu, irreductible al principio de la naturaleza. Los conceptos de subjetividad, interioridad, autoconciencia y libertad, que posteriormente serían cuidadosamente elaborados y sistematizados, expresan de diferentes modos esta originalidad del ser personal.

Es indudable que en el mundo clásico existe una riqueza de material antropológico, tanto en el pensamiento filosófico como en la literatura, que converge hacia el lugar de constitución y definición de la persona, pero no está pensado ni elaborado en función de una mentalidad auténticamente personalista, tal como ocurre en el cristianismo.

A diferencia de otras filosofías y concepciones antiguas, que tendían a anegar al hombre en lo exterior (sea en el universo, o en la especie, o en el grupo social), la conciencia antropológica del ser cristiano es autoconciencia del hombre como ser primordialmente personal.

Esto significa que la *persona* es un centro autónomo, que trasciende cualquier limitación exterior y se afirma a sí mismo como valor. En el caso concreto de su relación con el Estado, la pertenencia a éste no es nunca

total e incondicional; aunque el hombre es miembro de una comunidad política, no está ordenado a ella “*secundum se totum*”, como dirá más adelante Santo Tomás.⁴¹

Conviene tener presente este principio fundamental para entender la novedad que aportó el Cristianismo y el sentido último de su relación conflictiva con el mundo antiguo. Fustel de Coulanges observa que al quedar la política definitivamente liberada de su vinculación total con la religión, la soberanía del Estado se amplió considerablemente, aunque su acción quedó también más limitada: “Una mitad del hombre se le emancipó. El cristianismo enseñaba que el hombre ya no pertenecía a la sociedad más que en una parte de su ser”⁴². El estoicismo había determinado ya esta separación, haciendo al hombre autónomo e insistiendo en la libertad interior, pero fue el cristianismo el que universalizó el principio de libertad, de igualdad y de humanidad.

Esta libertad espiritual del hombre respecto a la *polis* o a la *civitas* va mucho más allá de la libertad política del ciudadano, tal como la entendió el mundo antiguo. Hegel observaba que los griegos y romanos (incluso los estoicos) sabían solamente que el hombre es realmente libre mediante el nacimiento (como ciudadano de una determinada comunidad política), o mediante la fuerza del carácter y de la cultura, o mediante el recurso a la filosofía (recuérdese la afirmación de que el esclavo, aun como esclavo y en cadenas, puede ser libre). La idea de que *el individuo como tal* es libre, esto es, la libertad del hombre *en cuanto hombre*, es una aportación específicamente cristiana.⁴³

De acuerdo con estas consideraciones, lo que distinguía al cristianismo del humanismo antiguo no eran sólo matices, eran diferencias sustanciales: una nueva concepción del hombre y de su destino en la historia, un nuevo orden de valores, un nuevo modo de entender y vivir las relaciones humanas.

Sólo partiendo de esta constatación tiene sentido preguntarse por la relación que puede establecerse entre la autoconciencia propia del hombre cristiano y el ideal romano de la *humanitas*. Esta palabra, que desde su nacimiento en Roma, en el siglo II a.C., fue asumiendo una gran variedad de significados y matices, ha terminado siendo, como observa S. Riccobono, una síntesis abreviada de los ideales morales e intelectuales que han ejercido un influjo más profundo en el progreso de la civilización.⁴⁴

⁴¹ “*Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum*” (II-II, q. 21, a 4 ad 3).

⁴² N.d. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1996, pp.301 ss.

⁴³ G.H. HEGEL, *Introducción a la historia de la Filosofía*, Buenos Aires, 1956, p.281.

⁴⁴ S. RICCOBONO, *Humanitas*, en *Atti del Cong. Int. di Dir. Rom. E di St. del Dir.*, II, 1948, pp. 209 ss.

En el ámbito del Derecho, el término *humanitas* sólo fue acogido por los juristas, junto con *humanus* y sus derivados, después de la época clásica, viniendo a significar lo mismo que *aequitas* y siendo idéntica su función práctica. A diferencia de Krüger, que no concede ningún valor especial al hecho reconocido por él de que en las fuentes jurídicas se establece una ecuación entre *aequitas* y *humanitas*, Schulz se apoya sobre él para justificar su visión histórica de la humanización del Derecho, que tuvo lugar en el último período de la historia de Roma. Para Riccobono, la *aequitas* anterior deviene *humanitas*, la cual absorbe la mejor tradición jurídica renovada por el *bonum* y el *aequum* y la desarrolla después con los preceptos y valores evangélicos.

La *humanitas* pasa a ser entonces el nombre que toma la *aequitas* como expresión de *benignitas*, de *pietas*, de *charitas*. Por influencia del cristianismo, y a fin de eliminar la equivocidad que tenía hasta entonces la palabra *humanitas*, Justiniano terminaría hablando de una "*nova humanitatis ratio*"⁴⁵, subrayando así la aportación cristiana a la configuración de un orden nuevo de relaciones humanas. Apoyándose en motivos religiosos, Justiniano mantuvo siempre la intención de consolidar la posición de la *aequitas naturalis* sobre bases verdaderamente permanentes, con el fin de hacer desaparecer los antiguos principios de un *ius civile* fundado sobre el nacionalismo y tomar en serio la igualdad de todos los hombres ante Dios. Tampoco debe olvidarse que Justiniano manifestó de diversas maneras su deseo de restaurar la unidad del antiguo Imperio sobre el fundamento cristiano.

La *humanitas*, que está muy directamente relacionada con el *ius* y la *aequitas*, aparte de su sentido específico (como benevolencia, solidaridad o clemencia), es una noción universal, como pueden serlo las palabras "civilización" o "conciencia social".

Aunque debe admitirse una cierta continuidad entre la *humanitas* romana y la cristiana, existen profundas diferencias que no pueden explicarse como un mero proceso de desarrollo o perfeccionamiento. En el cristianismo, la *humanitas* no es sólo una especulación filosófica; es un precepto religioso. Además, el concepto de hombre y de persona, según se dijo, se transforma radicalmente, y, por tanto, también su autoconciencia y el sistema de relaciones con los demás, en la sociedad y en el Estado. La *charitas* cristiana no se identifica ya sin más con aquella "*charitas generis humani*" que habían exaltado los estoicos. Esta transformación es explicada por Biondi en el sentido de que, reconducida la *humanitas* al amor, al igual que éste, tiene un carácter general; y envuelve toda la vida del hombre en la totalidad de sus relaciones.⁴⁶

⁴⁵ *Inst.* I,6,2.

imperatorii romano-christiani, en *Scritti*

⁴⁶ B. BIONDI, *Humanitas nelle leggi degli* *Iuridici*, I, p. 597.

La invocación a la *humanitas* en la legislación postclásica está en estrecha conexión con la penetración del cristianismo en el Imperio. Cuando Constantino, como harán otros emperadores posteriores, declara que las leyes pretenden *humano generi prospicere*⁴⁷, no quiere significar solamente que deben encaminarse a satisfacer las necesidades sociales; más bien, se está acentuando la consideración de los nuevos fundamentos que sustentan las relaciones humanas.

En las leyes cristianas, la *humanitas*, supuesta la nueva idea de *persona*, aparece con una variedad de sentidos que convergen en el fin común de hacer del Derecho un elemento de humanización de estas relaciones humanas. Así, Constantino dice que

“causa novae miserationis debet inquiri, ut, si citra despectionem fiat, postulata humanitas praebeatur”.⁴⁸

Sin salimos del siglo IV, es posible encontrar afirmaciones como ésta:

*“Humanitatis consideratione, si tempora suffragantur, interponendae provocationis copiam non negamus”*⁴⁹ ;

o bien esta otra, del año 385, en la que se dice:

*“Quibus humanitatis et legationis intuitu extra praefinita loca mercandi copiam non negamus”*⁵⁰.

Más tarde, en el siglo VI, Justiniano consideró iguales a todos los hombres, proclamándose a sí mismo *fautor libertatis*.⁵¹ A través de varias disposiciones deja sin fuerza a ciertas antiguas causas de esclavitud; introduce nuevas formas de liberación, sea mediante manumisión, sea sin ella; rectifica el criterio de las leyes augusteas que ponían límites a las manumisiones y, en fin, prohíbe que el esclavo sea objeto de cualquier clase de crueldad.

En conclusión, hemos visto cómo la *humanitas* se relaciona también con la idea del respeto a la vida y a la dignidad humana, con la consideración de los afectos humanos y con la ayuda a las personas en estados de necesidad. En este sentido, es evidente la conexión profunda que se establece entre la *humanitas* y la función específica nueva que corresponde a la *aequitas* en el proceso de humanización del Derecho.

⁴⁷ C.3, 19,2,1 (a.331).

⁴⁸ C.Th. IX,37,1.

⁴⁹ C.Th. I,12,5. (a. 396).

⁵⁰ C. 1,4,3,4.

⁵¹ Nov. 5,2 y C.7,7,2,2.