



Revista de Estudios Histórico-Jurídicos

ISSN: 0716-5455

dirder@ucv.cl

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Aedo Barrena, Cristián

Raíces griegas de la noción romana de culpa

Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, núm. XXXV, noviembre, 2013, pp. 39-80

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173829696001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

I
ESTUDIOS

RAÍCES GRIEGAS DE LA NOCIÓN ROMANA DE CULPA* [Greek Roots of the Roman Notion of Guilt]

CRISTIÁN AEDO BARRENA**
Universidad Católica del Norte, Antofagasta, Chile

RESUMEN

El artículo indaga las conexiones entre las expresiones griegas *ἀμαρτία* y *ἀμάρτημα* empleadas por Aristóteles a propósito del tratamiento de los actos voluntarios e involuntarios y la noción romana de culpa. Una parte de la doctrina ha identificado dichos términos con la negligencia, en tanto que *ἀδικία* o *ἀδικημα* se identificarían con el dolo y *ἀτύχημα* con el *casus*. Otro sector sostiene la independencia de la culpa romana o su identificación, en un sentido más amplio de la expresión, con *ἀδικία*. El artículo concluye que la expresión *ἀμάρτημα* toca el nervio de la culpa, puesto que en ambos conceptos aparece como elemento central la falla en la

ABSTRACT

The article deals with the connections between Greek expressions *ἀμαρτία* and *ἀμάρτημα*, used by Aristotle regarding the voluntary and involuntary actions and the Roman notion of guilt. One part of the doctrine has related said terms with negligence, while *ἀδικία* or *ἀδικημα* would relate with fraud and *ἀτύχημα* with *casus*. Another area maintains the independence of Roman guilt or its identification within a wider sense of the expression, with *ἀδικία*. The article concludes that the expression *ἀμάρτημα* hits the nerve of guilt, because in both concepts there is a faulty behavior (not a faulty will). For this reason, ignorance is also present in the concept of guilt, because

RECIBIDO el 2 y ACEPTADO el 27 de julio de 2013

* Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de iniciación N° 11121533, titulado “Las relaciones entre la culpa y la causalidad: una reflexión de la experiencia romana”, del cual el autor es investigador principal; y del proyecto Anillo de Investigación Asociativa, patrocinado por la Comisión de Investigación Científica y Tecnológica, bajo el Código SOC 1111: “Estudios dogmáticos del Derecho patrimonial privado”, del cual el autor es investigador asociado.

** Doctor en Derecho por la Universidad de Deusto. Profesor de Derecho romano y civil en la Universidad Católica del Norte. Dirección postal: Avenida Angamos 0610, Antofagasta, Chile. Correo electrónico: caedo@ucn.cl

conducta (no en la voluntad). Y por eso la ignorancia también transita en el concepto de la culpa, porque el sujeto ignora, ha errado o falla en la previsión exigida. Desde esta inicial coincidencia, puede afirmarse, sin embargo, que la noción de culpa elaborada por la jurisprudencia romana constituyó un genuino aporte técnico al Derecho.

PALABRAS CLAVE

Culpa – *Iniuria* – *άμαρτημα* – Ignorancia – *Lex Aquilia*.

the subject ignores, has erred or failed in the provision required. However, based on this initial coincidence it is possible to state that the notion of guilt devised by Roman jurisprudence was a true technical contribution to the Law.

KEYWORDS

Guilt – *Iniuria* – *άμαρτημα* – Ignorance – *Lex Aquilia*

I. INTRODUCCIÓN

La influencia del pensamiento filosófico griego en la jurisprudencia romana ha sido un problema de ardua solución. En principio, no debe perderse de vista que toda esta discusión puede sujetarse a otra de carácter más general, pues dice relación con la influencia de la filosofía griega sobre el Derecho romano en general. Sobre esta materia, la bibliografía es muy amplia y no podemos detenernos en ella, pero un buen resumen de estos planteamientos nos lo ofrece Reinoso, quien desde luego, con abundantísima bibliografía, da cuenta de dos posiciones. La primera considera que la jurisprudencia fue influenciada sobre todo por la retórica y la dialéctica griegas, que vino a imprimir un carácter técnico de la jurisprudencia. Para otros, la influencia fue consecuencia de los pensamientos estoicos. Las tesis contrarias, las describe el autor como sigue: “Frente a estas doctrinas patrocinadoras de la influencia filosófica helénica sobre la Jurisprudencia, a través de una u otra vía, existen otras contrarias a ella, bien negándola totalmente o bien limitándola más o menos dentro de ámbitos extrajurídicos, pero sin considerarla definitiva en la formación de la técnica jurisdiccional, que discurre por cauces propios”¹.

A nuestro juicio, no puede resolverse afirmativa o negativamente la cuestión de modo general, sin antes hacer un estudio particular de algunas instituciones. En el presente estudio se analizarán las relaciones de la culpa romana con las expresiones griegas *άμαρτία* y *άμαρτημα*. Ello por cuanto algunos han identificado dicho término griego con la negligencia, mientras que *άδικία* o *άδικημα* se identificaría con el dolo y *άτοχημα* con el *casus*. Tales vínculos son deducidos por los autores desde la filosofía moral de Platón y Aristóteles, pero en nuestro trabajo repasaremos especialmente los planteamientos del segundo, pues es quien con mayor claridad aborda la diferenciación.

Estimamos que para dar una opinión razonada sobre esta materia bueno es detenerse, en primer lugar, sobre el significado de los términos, para luego ana-

¹ REINOSO, Fernando, *La autonomía de la jurisprudencia romana frente al pensamiento filosófico griego*, en ROSET ESTEVE, Jaime (coordinador), *Estudios en Homenaje al profesor Juan Iglesias* (Madrid: Seminario de Derecho Romano Urcisino Álvarez, 1988), II, pp. 1.026 ss.

lizar los pasajes de Aristóteles en los que se reflexiona sobre dicha diferenciación y, finalmente, examinar las tesis que sobre esta materia se han propuesto. Pero vamos por partes.

II. SIGNIFICADO DE LOS TÉRMINOS *ἀδικία*, *ἀδικημα*, *ἀμάρτημα* Y *ἀτύχημα*

Comencemos por los significados que algunos diccionarios griegos le asignan a los términos en cuestión. Por ejemplo, en el diccionario de Adrados, *ἀδίκεω* tiene las siguientes equivalencias. En relación con la norma o con uno mismo, pudo representar: *i*) la violación de la ley divina o la comisión de una impiedad; obrar mal violando una ley moral, cometer una falta, deshonrar o defraudar; *ii*) en una segunda acepción, violar la legalidad, cometer injusticia, delinquir; atentar contra un estado establecido; en contextos deportivos, hacer trampa; *iii*) estar equivocado; *iv*) perjudicar, echar a perder. En un segundo grupo, en relación con otras personas: *i*) ofender o perjudicar con el juramento; deshonrar a una muchacha; en general, causar daños, agraviar, perjudicar; ser objeto de injusticia; *ii*) en sentido físico, como acción o causa de personas, cosas o animales, causar daños, maltratar, inferir lesiones².

Enseguida, *ἀδικημα*, *ἀδικεματος* presentaba significados conexos con los grupos anteriores, pero ahora desde la perspectiva del acto. Así, dentro de la primera acepción significaba acto contra la ley, crimen, delito; en la segunda, daño causado, ofensas, mal trato físico; y, en historiadores como Herodoto, actos de agresión que conducen a una guerra. En el segundo grupo, ya no la falta, sino el producto de una falta contra la moral o el producto de una injusticia en sentido jurídico³. Finalmente, en lo que respecta a *ἀδικία* (que era la expresión utilizada por Platón), las significaciones son correlativas: iniquidad, injusticia; y, en un segundo grupo, violación contra la legalidad, crimen delito; daño, mal; para los historiadores, agresión ilegítima, hostilidad, ofensa; malos tratos, entre otras⁴. En relación con *ἀτύχημα* o *ἀτύχατος* equivale a *ἀτύχία* cuyo significado era “desgracia, infortunio, calamidad”; mientras que *ἀτυχής*, significaba “desgraciado, desafortunado, sin suerte”⁵.

² En PABÓN DE URBINA, José M. - ECHAURI MARTÍNEZ, Eustaquio, *Diccionario griego-español. Con suplemento de formas verbales y un apéndice gramatical* (3^a edición, Barcelona, Spes, 1963), p. 8, tratándose de *ἀδίκεω* aparecen los mismos grupos: como conducta contraria a una norma, injusto, cometer injusticia, faltar, faltar a la ley; no tener razón, error. En relación con personas, faltar, agraviar, ofender, cometer injusticia. Finalmente, en relación con una cosa, dañar o causar perjuicio.

³ En PABÓN J. - ECHAURI, E., *Diccionario*, cit. (n. 2), p. 8, *ἀδικημα* se traduce como injusticia, daño u ofensa; bien injustamente adquirido. Idénticos significados se utilizan para *ἀδικία*, *ἀδικίας*, *ἀδίκιον*.

⁴ ADRADOS, Francisco (director), *Diccionario Griego-Español* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto “Antonio de Nebrija”, 1980), I, p. 52. Hay varios términos relacionados cuya significación es interesante, como *ἀδικησς οὐδίκες* (“conducta injusta”) (, así como *ἀδικοπήμαν* (“que daña injustamente”) o *ἀδικοπργέω* (“actuar injustamente”)).

⁵ Como explica RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad* (trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004), p. 272, debe recordarse que *týche* antes de

Veamos ahora qué nos dicen dichos diccionarios en relación con *ἀμάρτημα* (*hamártema*). Al respecto, debemos advertir que en la traducción griega de la Biblia el pecado, más precisamente, como veremos luego, los términos hebreos que se referían a él, fueron traducidos como *ἀμάρτάνω* (*hamártano*), *ἀμάρτημα* (*hamártema*) o *ἀμαρτία* (*hamartía*) por lo que habrá que estarse también a las enciclopedias de ética o religión que hayan tratado el punto. Pero comencemos nuevamente, por las raíces de la palabra, tal como aparecen en los diccionarios de griego que hemos consultado. Veremos que hay elementos contenidos en el término que permiten compararlo con la culpa, ya no entendida restringidamente como negligencia, pero de ello nos ocuparemos luego.

Si se analizan los diccionarios consultados, consideramos que son tres los términos dignos de tenerse en cuenta. En primer lugar, el verbo *ἀμαρτάνω*, cuya conjugación hacia el futuro es *ἀμαρτίσω*. Dicho verbo presenta tres grupos de significados encontrados en las fuentes griegas. En un primer grupo la expresión tenía un sentido literal, físico y se traducía como errar o fallar en el golpe o bien no encontrar determinados lugares⁶. Como indica Stählin, la expresión *ἀμαρτάνω* significaba originalmente no golpear, errar o fallar el blanco. Agrega que Homero, por ejemplo, la utilizaba en un sentido concreto: lanzar el dardo sin alcanzar el blanco⁷. Un segundo grupo importaba el significado figurado o intelectual del término. En este sentido, la expresión *ἀμαρτάνω* estaba referida a opiniones y se utilizaba para expresar la falta, la falla o el no dar con una opinión determinada; o bien, en sentido más general, quedar privado o estar faltó, perderse, verse privado⁸. Siguiendo nuevamente a Stählin, a partir de Herodoto la expresión adquiere el sentido figurado que comentamos, como equivalente a un error intelectual. Finalmente, un tercer grupo indica que la expresión adquiere ya una valoración moral. Según Adrados, se emplea aquí para construir un adjetivo de acción intencional. Así, los significados que se desprenden de esta utilización son: *i)* desatinar, equivocarse, cometer un fallo, por error, juicio o falsa impresión; *ii)* fracasar; *iii)* en un sentido propiamente moral, cometer un desatino, faltar, transgresión de normas relacionadas con la moral o la religión. Finalmente, si recurrimos nuevamente a Stählin, el sentido moral de la expresión comienza a tenirse de una valoración desde Homero⁹.

Pasemos ahora a analizar el sustantivo verbal *ἀμάρτημα*. Siguiendo el diccionario de Adrados, el sustantivo verbal contiene dos grupos de significados. De un

erigirse como contrario a la culpabilidad de un crimen voluntario, era la heredera de *moíra*, equivalente al crimen. De este modo, a la idea de la sanción por el castigo viene asociada la de infortunio.

⁶ADRADOS, cit. (n. 4), I, p. 180.

⁷En efecto, como explica STÄHLIN, G., *Uso e Storia dei termini ἀμαρτάνω, ἀμάρτημας, ἀμαρτία prima del N.T. e nel N.T.*, en MONTAGNINI, Felice - SCARPAT, Giuseppe (editores), *Grande lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, Paideia, 1965), I, pp. 791-792. En el mismo sentido: LIDDELL, Henry George - SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1968), p. 77.

⁸ADRADOS, cit. (n. 4), I, p. 180. Concuerda con esta acepción figurada del término PABÓN - ECHAURI, cit. (n. 2), p. 26; LIDDELL - SCOTT, cit. (n. 7), p. 77.

⁹STÄHLIN, cit. (n. 7), p. 792. Véase también: LIDDELL - SCOTT, cit. (n. 7), p. 77.

lado o en un subgrupo, en las fuentes se encuentran las siguientes utilizaciones: *i*) falla, equivocación, error, falta de juicio o ignorancia; *ii*) error material, cosa hecha inadecuadamente; *iii*) error involuntario, especialmente en los decretos de amnistía; *iv*) desatino, descuido, negligencia. En el segundo grupo, ya no está referido a la cualidad del acto mismo, sino al resultado. Como indica Stählin, dicho sustantivo denotaba el resultado de *ἀμαρτίσω* como fallo, sobretodo en el sentido de ceguera en la ejecución de una acción injusta¹⁰. Así, desde este punto de vista la expresión representaba el desatino, la falta o el delito; falta moral o falta por la transgresión de una ley divina¹¹.

Finalmente, tratemos *ἀμαρτία*. Adrados va a mostrarnos tres grupos de significados, que pueden resumirse esquemáticamente de la siguiente manera: en un primer grupo identifica precisamente *ἀμαρτία* como error o falta en general, sin especificar si ésta era voluntaria o involuntaria; en el segundo, error, falta o juicio involuntario que provenía de la ignorancia; en el tercero, un error cometido voluntariamente y que implicaba transgresión de algún tipo¹². La génesis es mostrada por Stählin. Lo que puede advertirse en Stählin es una paulatina ampliación de su significado, que Adrados ha descrito de forma inversa. En un principio, la expresión fue empleada a partir de Esquilo, diferenciándose de *ἀμάρτημα* en cuanto se utilizaba para referirse a una íntima cualidad de una acción, frente a la acción misma, con lo cual, su significado se acerca al primer sentido de *ἀμάρτημα*, antes estudiado. Así, en un primer momento la acción denotaba el hecho de pecar, de modo que ya en Esquilo importaba fechoría. Posteriormente, con Sófocles, *ἀμαρτία* vino a indicar la acción punible, que exigía expiación, hecha por un buen motivo, una mentira bien intencionada¹³. Finalmente, con la filosofía, adquiere un sentido más vasto y comprensivo. En Platón, una acción contra la recta razón, la cualidad de una acción injusta, pero sobretodo la acción misma. Para Aristóteles, implicaba una falla en el campo de la virtud por debilidad, incapacidad o escaso saber, como en la *Eth. Nich.* 1106b y así significaba hacer un daño sin maldad. Agrega Stählin un comentario interesante: “Inseguito invece l'elemento della colpa, escluso da Aristotele, viene talvolta connesso con *ἀμαρτία*”¹⁴.

¹⁰ STÄHLIN, cit. (n. 7), p. 794.

¹¹ ADRADOS, Francisco (director), *Diccionario Griego-Español* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto “Antonio de Nebrija”, 1986), II, p. 181. Este es el sentido que se destaca en PABÓN - ECHAURI, cit. (n. 2), p. 27. Como señalan LIDDELL - SCOTT, cit. (n. 7), p. 77, en esta acepción la expresión puede hacerse equivalente a los conceptos de culpa y pecado.

¹² ADRADOS, cit. (n. 11), II, p. 181.

¹³ Como explica RICOEUR, cit. (n. 5), p. 271, desde Sófocles se entendió que la expresión *ἀμαρτία* podía desembocar en culpa moral, en contraposición a la culpa legal sancionada por los tribunales. El autor ve como consecuencia de la prolongación de esa significación el empleo de *ἀμάρτημα* para la traducción de pecado.

¹⁴ STÄHLIN, cit. (n. 7), pp. 794-795.

III. LA DISTINCIÓN EN ARISTÓTELES: ACTOS VOLUNTARIOS E INVOLUNTARIOS. SUS DIFERENCIAS CON PLATÓN

Examinados estos conceptos y alcanzado el desarrollo en la filosofía aristotélica, detengámonos en la forma en la que Aristóteles, efectivamente, distingue entre los actos voluntarios e involuntarios. Tengamos en cuenta, antes de su estudio, la certera advertencia de Ricoeur en relación con el planteamiento de Aristóteles en *Eth. Nich.*: “Antes de este trabajo de rectificación por medio de la reflexión, la distinción puramente penal entre lo voluntario y lo involuntario era masiva: así, lo ‘voluntario’ abarcaba tan pronto la premeditación, tan pronto la simple voluntad; lo ‘involuntario’ englobaba la cuestión de culpa, la negligencia, la imprudencia, a veces el arrebato, e incluso el mero accidente”¹⁵.

Según Milo, Aristóteles llama a la debilidad moral o de carácter, *akrasia* (*akrasia*), casos en los que el hombre tiene un conocimiento práctico, pero no actúa en consecuencia. Un hombre moralmente fuerte, conociendo que sus apetitos son malos, los rechaza. Frente a él, encontramos al hombre que es débil moralmente y, entre estos dos, el virtuoso o el hombre de excelencia moral; es decir, se trata de la clásica diferencia entre incontinentes, continentes y virtuosos. A su vez, Aristóteles realiza además una nueva distinción entre un hombre moralmente débil y un hombre malvado. El hombre débil moralmente adopta sus propias prudencias o principios morales y resuelve siguiéndolos, pero aunque su intención sea buena, actúa mal. Ambos actúan mal, en consecuencia, pero el malvado piensa que él debería haber actuado así. El débil moral, en cambio, conoce, aunque en un sentido menor, lo que debería haber hecho; en cambio, el malvado es ignorante de lo que debía haber hecho. Por lo mismo, el débil moral es apto para arrepentirse posteriormente, no así el hombre malvado, por cuanto es inconsciente del mal que ha causado¹⁶.

Aristóteles, de este modo, aborda el problema de la debilidad moral, aspecto en el que difiere de Platón y Sócrates. En el enfoque intelectualista de los dos últimos, se considera inconcebible que una persona persiguiera el mal por sí mismo, doctrina que Aristóteles estima opuesta a los hechos. Cualquier doctrina acerca del conocimiento de la moral práctica debería dejar espacio para la debilidad moral o bien para experimentar sus consecuencias. Aún así Milo estima que la diferencia entre Platón y Aristóteles es más aparente que real, pues dicha existencia, es decir, de la debilidad moral, es fundada en Aristóteles en la ignorancia. Aunque el débil

¹⁵ RICOEUR, cit. (n. 5), p. 269. Con todo, debe advertirse, siguiendo a Dihle, que las expresiones voluntario e involuntario no fueron conocidas por los griegos. En efecto, DIHLE, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley - London, University of California Press, 1982), pp. 21 ss., 141 ss. Por un lado, Dihle demuestra que en el pensamiento griego la idea de la voluntad no fue desarrollada (ni siquiera en materias legales). Los griegos, en su concepto, explicaban el pensamiento con una lectura intelectualista: las decisiones dependían o del intelecto o de las pasiones: ambas fuerzas potenciaban o bien bloqueaban la decisión, en uno u otro sentido. Por otro lado, Dihle explica el desarrollo de la doctrina de la voluntad, especialmente de la mano de San Agustín.

¹⁶ MILO, Ronald D., *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will* (La Haya, Mouton, 1966), pp. 67-70.

moral conoce en algún sentido lo que debe hacer, en otro sentido hay siempre un problema de ignorancia¹⁷.

Para resolver el problema de cómo puede un hombre actuar mal conociendo, siempre según Milo, Aristóteles distingue dos acepciones para la palabra conocimiento. Aquel hombre que tiene conocimiento sin ejercerlo y aquel hombre que está actualmente ejerciendo dicho conocimiento. Milo cree que esta diferenciación se puede asimilar a tener capacidad, versus el ejercicio de dicha capacidad. El conocimiento es para Aristóteles un tipo de disposición, un hábito. Todo hábito es una disposición, pero no toda disposición es hábito. Hábito difiere del primero porque está más firmemente establecido. Se trata de la capacidad de algún tipo. El conocimiento científico es una capacidad para demostrar, mientras que el conocimiento práctico es una capacidad para actuar. Propiamente hablando, uno no puede definir nada concreto, sino que las definiciones corresponden a las categorías generales, a los generales. Uno no puede decir qué significa Sócrates, por ejemplo, sino qué significa el hombre. Para demostrar una proposición necesitamos la conexión entre universales, como el hombre es un animal y desde ahí se puede vincular con un singular, suponiendo que dicho singular forma parte del universal por el que reemplazamos. Para conocer un particular, en cambio, necesitamos el conocimiento del universal y de otro, se requiere un grado de percepción¹⁸.

De este modo, el débil moral tiene un deseo de obrar correctamente y cuenta con los conocimientos de los universales que le conducen a actuar de ese modo. Porque él tiene el deseo de actuar correctamente, conoce los principios con arreglo a los cuales alcanza dicha conducta, siempre que ejerzte su capacidad de conocimiento. Sin embargo, a pesar de ello, aunque conozca el conocimiento de los principios prácticos, es incapaz de realizar una buena acción. Ello es porque él no posee el conocimiento de los particulares que son requeridos para orientarse en ese sentido¹⁹. Como indica Bieda, en la acción con ignorancia hay un desconocimiento de los particulares, no de los universales (porque, en este caso, nunca podría haber reproche)²⁰.

En este contexto, como indican Adkins y Vicol, para Platón, un sujeto de esta naturaleza, es decir, incontinente, debería ser reformado, pero no se le puede formular ninguna cuestión de responsabilidad. Aristóteles, en cambio, pretende separarse del planteamiento de Platón, pues si un hombre es ignorante de su deber

¹⁷ Como indica TRUEBA, Carmen, *Ética y tragedia en Aristóteles* (Mexico, Antrophos - Universidad Autónoma de México, 2004), p. 111, uno de los criterios en Aristóteles para la adcripción legal de los crímenes, fue la ignorancia. Según la autora, en Ética de Nicómaco: “[...] Aristóteles considera que la ignorancia desempeña un papel en el curso de determinadas acciones y en esa medida puede servir de base para disculpar o exonerar de responsabilidad al agente”.

¹⁸ MILO, cit. (n. 16), pp. 71-74, 84-86.

¹⁹ MILO, cit. (n. 16), pp. 87-91; 95. Sobre estas cuestiones véase también el trabajo de TRACY, Theodore, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle* (La Haya, Mouton, 1969), pp. 222 ss.

²⁰ BIEDA, Esteban, *Las cosas del querer. Apuntes sobre la voluntariedad y la responsabilidad en la ética de Aristóteles*, en *Cuadernos del Sur Filosofía* 36 (2007) [disponible en http://biblioteca-digital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166874342007000100005&lng=pt&nrm=iso&ctlng=es. (Fecha de la consulta: 10 de mayo de 2013)].

de actuar o de su deber de abstenerse y como resultado de su error comete un acto injusto, tal hombre actuó en ignorancia, no como resultado de la ignorancia. Consecuentemente, dicho hombre es responsable²¹.

En síntesis, siguiendo a Trueba, Aristóteles distingue dos supuestos diferenciados de ignorancia: la que escapa enteramente al agente, como la locura y aquella relativamente involuntaria, que pudo haber sido evitada por el agente. De ahí distingue Aristóteles entre ‘actuar por ignorancia’, acto desde luego excusable, del ‘actuar en estado de ignorancia’, por el que se hace responsable al sujeto, al haber podido evitar el daño²². En efecto, como indica Bieda, la responsabilidad del sujeto se establece en la medida de que el acto tiene su origen en el mismo sujeto y, por tanto, él ha decidido colocarse en esa situación²³.

En el marco de estas cuestiones Aristóteles aborda la diferenciación entre *ἀδικημα*, *ἀμάρτημα* y *ἀτίχημα*. En *Eth. Nich.* V,8 - 1135b, Aristóteles distingue entre los actos voluntarios e involuntarios. Según Aristóteles: “Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a todo lo que uno hace estando en su poder hacerlo o no, y sabiendo, no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace; por ejemplo, a quién está golpeando, con qué y para qué, y todo esto no por accidente ni forzado (como si golpea a otro cogiéndole otro la mano y contra su voluntad, porque entonces no depende de él) [...]. Pues bien, lo que se ignora, o no se ignora pero no depende de uno o se hace por la fuerza, es involuntario”. Más adelante, refiriéndose concretamente a la diferenciación que nos interesa, expone: “Pues bien, siendo de tres clases los daños que se infieren en las relaciones humanas, lo que se cometen con ignorancia son equivocaciones, cuando no se hacen al

²¹ ADKINS, Arthur W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, Clarendon Press, 1960), pp. 326 ss.; VICOL IONESCU, Constantin, *La filosofía moral de Aristóteles*, I: *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973), pp. 317-329.

²² TRUEBA, cit. (n. 17), p. 111. Uno puede encontrar en esta sutil, pero importante distinción para el campo jurídico, las bases que sirvieron al Derecho romano y, más tarde, a la escuela de Derecho natural para desarrollar las ideas de capacidad o imputabilidad e inimputabilidad y la responsabilidad “*actio libera in sua causa*”, precisamente cuando un sujeto causa un daño en estado de inconsciencia, siempre que se haya colocado él mismo en esa posición, consagrado en el caso del ebrio en el artículo 2318 del Código civil.

²³ BIEDA, cit. (n. 20). Como afirma el autor: “El segundo criterio para deslindar la eventual responsabilidad del agente que obró por ignorancia reside en la función de la ignorancia en la acción: esta se puede realizar por ignorancia (*dí’ agnoian*) o bien en estado de ignorancia, ignorando (*agnoón*) lo que se hace. Ya hemos caracterizado a las primeras. Las acciones realizadas en estado de ignorancia son aquellas en las que el hecho de ignorar lo que realmente se está haciendo –i.e. no conocer plenamente las circunstancias en las que se actúa– no es el motivo por el cual se hace lo que se hace. El participio *agnoón* (tiempo presente de la voz activa del verbo *agnoeín*) puede ser traducido de varias maneras según el matiz que se le quiera dar (v.g. “ignorando”, “mientras se ignora”, “aun ignorando”, etc.); lo que no debe descuidarse es el aspecto durativo del tiempo presente griego que da la pauta de que la ignorancia ocurre durante la realización de la acción, i.e. la acción no es consecuencia de una ignorancia que ocurrió en el pasado y que opera como causa (ese es el caso de las acciones “por ignorancia”), sino que es concomitante con la acción que es tal por un motivo distinto a dicha ignorancia. El ejemplo clásico es el del borracho: obra en estado de ignorancia, ignorando lo que hace; ahora bien, no obra de ese modo por no saber lo que está haciendo sino porque está borracho”.

que se pensó, ni con lo que se pensó, porque o se creyó que no se hería, o que se hería con aquello, o con aquel fin, sino que sobrevino un resultado en el que no se había pensado [...]. Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible, es un infortunio; cuando no se produce de un modo imprevisible, pero sí sin malicia, es una equivocación (pues uno se equivoca cuando la culpa se origina en él y es víctima de un infortunio cuando se origina fuera). Cuando se obra a sabiendas pero no de un modo deliberado, se comete una acción injusta, por ejemplo, a impulsos de la ira o de las demás pasiones que son inevitables o naturales en el hombre”²⁴.

Efectivamente, Aristóteles, de modo muy similar a como lo hemos visto en los significados de los términos, utiliza *ἀτύχημα* como infortunio: “*Pues bien, cuando el daño se produce de un modo imprevisible, es un infortunio*” (“*ὅταν μὲ οὖν παραλογως ή βλάβη γένηται ἀτύχημα*”). La definición de *άμαρτημα* es más compleja, pues según Aristóteles cuando el daño: “[...] *no se produce de un modo imprevisible, pero sí sin malicia, es una equivocación*” (“*ὅταν δὲ μή παραλογως ἀνευ δὲ κακίας ἀμάρτημα*”). Finalmente, para Aristóteles *ἀδικημα* se plantea si: “[...] *se obra a sabiendas pero no de un modo deliberado, se comete una acción injusta*” (“*ὅταν δὲ εἰδὼς μὲν μή προβούλευ δέ ἀδικημα*”).

Analizado el tratamiento de Aristóteles, veamos las distintas posiciones en relación con la conexión *άμαρτία* y *άμαρτημα* con la culpa romana.

IV. LAS DISTINTAS VISIONES EN RELACIÓN CON *άμαρτημα*, *άμαρτία* Y LA NOCIÓN ROMANA DE CULPA

1. *La identificación de la culpa con ámarrtía y ámarrtēma*,

Uno de los principales sostenedores de la tesis es Klüber. Para el autor, la filosofía griega, especialmente Platón y Aristóteles, desarrollaron los 3 principales criterios de responsabilidad: el dolo, la culpa o negligencia y el caso fortuito. Así esta posición, por cierto, minoritaria, dentro de los pocos autores que se han dedicado a su tratamiento, identifica *ἀδικία* (*adikía*) o *ἀδικημα* (*adikema*) con dolo; *άμαρτημα* (*hamártema*) con negligencia y, *ἀτύχημα* (*atychema*) con el casus. Uno de los principales argumentos para sostener la coincidencia de *άμαρτημα* (*hamártema*) griego y la negligencia es el pasaje de Paulo, en las *Institutiones* de Justiniano, en el que se refiere a la culpa como *ἀδικημα* (*adikema*)²⁵. Según Klüber, en el texto

²⁴ ARISTÓTELES, *Ética de Nicómaco* (traducción y edición bilingüe de María Araujo y Julián Marias, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994), p. 83.

²⁵ El pasaje de Inst. 4,4 pr. señala: “*Generaliter iniuria dicitur omne, quod non iure fit; specialiter alias contumelia, quae a contemnendo dicta est, quam Graeci δβρτυ appellant, alias culpa, quam Graeci ἀδικημα dicunt, sicut in lege Aquilia damnum iniuriae accipitur, alias iniquitas et iniustitia, quam Graeci ἀδικία vocant; quum enim praetor vel iudex non iure contra quem proniciat, iniuriam accepisse dicitur*” (“En general dícese *iniuria* a todo lo que se hace sin derecho; en especial significa unas veces *contumelia*, que se ha derivado de *contemnere* (menospreciar), a la cual llaman los griegos *δβρτυ* otras, *culpa*, a la que los griegos dicen *ἀδικημα* según en la ley Aquilia se entiende el daño de la *iniuria*; otras, *iniquidad e injusticia*, que los griegos llaman *ἀδικία* pues cuando el *pretor* o el *juez* no falla en derecho contra alguien, se dice que éste ha recibido *iniuria*”).

operó posteriormente una sustitución por *άμάρτημα* (*hamártema*)²⁶.

Una cierta coincidencia encontramos en la descripción que se hace de *άμάρτημα* en diccionarios o encyclopedias, como hemos visto supra. Así, por ejemplo, Adrados, piensa que de acuerdo con la utilización en Aristóteles, en *Eth. Nich.* 1135b 18, significa desatino, negligencia o descuido, a medio camino entre *άδικημα* y *άτύχημα*²⁷. Debemos tener presente, que en el lenguaje ordinario, pero especialmente en el jurídico, la expresión va adquiriendo progresivamente el significado de fallo que es hecho intencionalmente y que por eso produce culpa²⁸.

Lo cierto es que la tesis de Klüber se inscribe en la de aquellos comentadores de Aristóteles, en particular, que vinculan directamente *άμάρτημα* con negligencia. En particular, la traducción al inglés de los 5 libros de la *Ethica ad Nichom.*, de Jackson, se traduce *άμάρτημa* por culpa²⁹. Y le han seguido algunos autores, como Sorabji. Para Sorabji, *άμάρτημa* puede ser asimilada a negligencia, en el entendido se trata de una injuria o daño causado inconscientemente, pero que no es contrario a la razonable expectativa; en otros términos, el acto dañoso es imprevisto, pero sin embargo, se juzga no contrario a la previsibilidad debida. Sorabji cree que, a diferencia de sus predecesores, Aristóteles creó categorías generales de responsabilidad, que sirvieron para la configuración de las categorías *dolus, casus* y culpa en el Derecho romano³⁰.

²⁶ KLÜBER, Bernhard, *Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung der Lehre von den Verschuldensgraden im römischen Recht*, en LARENZ, Karlz (editor), *Rechtsidee und Staatsgedanke, Beiträge zur Rechtsphilosophie und zur politischen Ideengeschichte, Festgabe für Julius Binder* (Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1930), pp. 66 ss., quien al margen de descartar la sustitución, indica que en el pasaje Paulo estaba pensando en la culpa como elemento de la responsabilidad, representándola como sinónimo de la *iniuria* y, en este sentido, comprendería tanto el dolo como la negligencia, de manera que en ningún caso alcanzaría los accidentes. Son muy interesantes los comentarios que sobre esta cuestión formula CASTRESANA, Amelia, *Nuevas lecturas de la responsabilidad aquiliana* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001), p. 59, quien advierte que la *iniuria*, en el ámbito de la *lex Aquilia*, tradujo el término *άδικημα*, pero entendiendo que la *iniuria* era equivalente a un “*quod non iure fit*”, es decir un elemento integrador de tanto de la antijuridicidad, como de la culpa; en cambio, en el terreno de la *actio iniuriarum* correspondió al término *contumelia* y tradujo el término *ιδίσπις*.

²⁷ ADRADOS, cit. (n. 11), II, p. 181.

²⁸ STÄHLIN, cit. (n. 7), p. 794.

²⁹ JACKSON, Henri, *The Fifth Book of Nicomachean Ethics of Aristotle* (Cambridge, Cambridge University Press, 2012), p. 45. Se trata de una reimpresión facsimilar del primer texto de 1879.

³⁰ SORABJI, Richard, *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory* (Chicago, University Chicago Press, 2006, reimpreación de la edición de 1980), pp. 280; 292-298. Como afirma el autor: “This description certainly does cover negligent injuries, and it would include the javelin thrower who hits a spectator through not looking to see where the spectators are. It would also include cases which it is slightly less natural to call cases of negligence, such as the man who causes injury because he is drunk, provided that he acts in ignorance of what he is doing, and that his causing injury after drinking was not contrary to reasonable expectation. If the category is, however, at least roughly a category of negligent injuries, we can see that Aristotle's treatment of negligence here differs from that elsewhere”. En cuanto a la tragedia griega, Sorabji opina que si entendemos que *άμάρτημa* supone un error (no culpable), *άμαρτία* tampoco importaría culpa; al contrario, si *άμάρτημa* implica un error culpable, *άμαρτία* envolvería culpa. Con todo, la evidencia le mueve a pensar que, contrariamente a *άμάρτημa*, *άμαρτία*

Una línea más suave de identificación se encuentra en el trabajo de Stinton, seguido entre otros por Moles. Stinton, en primer lugar, reconoce que en Aristóteles pueden distinguirse las siguientes clases de actos: *i*) actos cometidos en la ignorancia, en los que el resultado no podía ser razonablemente previsto, es *ἀτύχημα (atychema)*; *ii*) actos cometidos en la ignorancia, cuando el resultado es razonablemente previsto, no como resultado del vicio (o *kakías*), es *ἀμάρτημα (hamártema)*; *iii*) actos en los que el sujeto realiza el acto conociendo, pero como consecuencia del impulso, es *ἀδικημα (adikema)*, que se distingue del acto consciente deliberado o malvado, denominado por Aristóteles *mochtheros*. De ahí que el autor agregue que, en su concepto, *ἀμάρτημα* es un acto culpable en la medida de que el resultado debía haber sido razonablemente previsto para el agente. Aún así el autor hace una precisión de importancia, a nuestro juicio. *Αμάρτημα* tuvo dos sentidos: uno, el de opuesto a acto injusto o *ἀδικημα*, que acabamos de analizar, es decir, error versus acto injusto; en un segundo sentido, agrega, *ἀμάρτημα* y *ἀδικημα* se identifican en el sentido de que en ambos el sujeto no había actuado con vicio o malicia³¹.

Con todo, conviene señalar que el principal esfuerzo del autor está en describir *ἀμάρτημα*, en el pensamiento aristotélico, no sólo como error de hecho, sino también como error de más amplio espectro, es decir, comprensivo de errores morales, de ahí que resulte una asimilación con la culpa más simple. Como indica Stinton, tradicionalmente *ἀμάρτημα* fue entendido como un error de hecho o fáctico, pero Stinton considera que, tanto en la *Eth. Nich.*, como en la *Política*, el sentido de la expresión cubre un amplio espectro: efectivamente, un error de hecho, pero también una falla moral (error o defecto del algún tipo). Como explica Stinton, la asociación de *ἀμάρτημα* con los errores morales, según la tesis tradicional, sería una consecuencia de la moral victoriana³².

no supuso como regla un acto culpable y la razón, para el autor, es muy simple. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco* v. 8 se refiere a *ἀμάρτημα* como género, comprensivo tanto de *ἀμάρτημα* (ahora, en sentido estricto), como de *ἀδικημα*. Ahora bien, la expresión *ἀμάρτημa* empleada en la tragedia griega, equivaldría, según el autor, a este sentido general de *ἀμάρτημa*.

³¹ STINTON, T. W. C., *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, en *The Classical Quarterly*, 25 (1975), pp. 230-232.

³² STINTON, cit. (n. 31), pp. 222-224. Naturalmente, es un problema de la filología que escapa a los márgenes de nuestro trabajo, pero coincide con otras áreas de conocimiento que elaboraron teorías destinadas a minimizar el papel de la culpa como propio de un ámbito cultural determinado. En las corrientes filosóficas, planteamientos negadores de la culpa, como los de Nietzsche (la entiende como un producto cultura occidental cristiana) y en la antropología, la distinción entre culturas de la vergüenza y culturas de la culpa (estas últimas, propias de las culturas occidentales), ideas impulsadas por Margaret Mead. En el campo jurídico, la última parte del siglo XIX y toda la primera mitad del siglo XX estuvo marcada por ácidas críticas a la culpa (en el sistema de responsabilidad civil) y, particularmente en el Derecho romano, la metodología interpolacionística sostuvo que la culpa fue un producto de la época justiniana (probablemente, por influencias del cristianismo ya asentado como religión oficial del Estado) y completamente ajeno al pensamiento clásico. Tanto en el terreno de la responsabilidad civil, como en el Derecho romano, hemos asistido, a partir de la segunda mitad del siglo XX, a la superación de estas teorías escépticas. En la responsabilidad civil se asiste al denominado reverdecimiento de la culpa, mientras que en el Derecho romano, los planteamientos de Schipani y

Precisamente, en esta línea se mueve Moles, quien arranca desde algunas de las premisas de Stinton. Moles hace un análisis general de la tragedia, pero centra su análisis en la de Eneas. Según el autor, la tragedia griega plantea el dilema para un hombre que está entre lo bueno y lo malo (ni virtuoso, ni malvado). La naturaleza humana tiende a caer y cuando lo hace, según Moles, Aristóteles lo identifica con *áμάρτια*. Ahora bien, sigue a Stinton, en el sentido de que la expresión que analizamos no estaría limitada a errores de hecho, sino a errores morales también, como actos influenciados por la pasión o debilidad de carácter, entre otros. Particularmente en la tragedia de Eneas, en el *climax* Dido decide con culpa, pero no como sinónimo de negligencia, sino de culpa como expresión que comprendería un amplio espectro de faltas o conductas reprobables. Y, particularmente con Dido, el autor aprecia su culpa en la circunstancia de que ésta ha fallado en la abnegación que debe para su cónyuge. La culpa radica así, en el acto reprochable que supone la relación ilícita con Eneas y en los esfuerzos por ocultarlo para mantener la reputación. Y esta culpa se identifica con *áμάρτια*, en la medida de que ha fallado la voluntad por la pasión que siente³³.

2. *Las tesis que niegan la identificación de la culpa con áμάρτια y áμάρτημα.*

Una segunda corriente, que en la filología ha sido más tradicional, ha negado la identificación entre *áμάρτια* y culpa. Como indica Van Braam, la cuestión está en describir *áμάρτια* de Aristóteles como error derivado de la flaqueza o debilidad (lo que implica un juicio moral de culpa), versus un error de juicio. En este segundo caso, *áμάρτια* no puede en caso alguno asociarse a la idea de culpa, porque la expresión griega obedece a un problema de ignorancia exclusivamente (de ahí que *áμάρτια* constituya un error de hecho)³⁴. Esta tesis tradicional ha sido defendida principalmente por Bremer³⁵.

MacCormack han permitido la superación del método interpolacionista. Y otro tanto ha ocurrido en la antropología y en la filosofía. Para estas cuestiones, en las que no podemos detenernos, remitimos a nuestra tesis doctoral: AEDO BARRENA, Cristián, *Culpa aquiliana: una conjunción de aspectos históricos, filosóficos y dogmáticos* (Bilbao, 2010).

³³ MOLES, J. L., *Aristotle and Dido's Hamartia*, en *Greece & Rome*, 31 (1984) 1, pp. 49-51; 53.

³⁴ VAN BRAAM, P., *Aristotle's Use of Term Αμάρτια*, en *Classical Quarterly*, 6 (1912), pp. 266-267.

³⁵ Véase: BREMER, J. M., *Hamartia, Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy* (Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969), especialmente pp. 69 ss. Sigue esta opinión también, entre otros: ADKINS, A. W. H., *Aristotle and the Best Kind of Tragedy*, en *Classical Quarterly*, 16 (1966), especialmente p. 90: "However, it seems unlikely that, in using *áμάρτια* here, Aristotle had moral error in mind at all. Aristotle holds that it is *μαρπόν* to depict or watch the portrayal on the stage of a man who is very *επιεκής* involved in an *áμάρτια* which leads him from good fortune to ill, though a man who is only moderately *επιεκής*, depicted in such a situation, furnishes the best kind of tragedy. So if Oedipus is hot-tempered his situation is *φοβερόν* and *ελεινόν*, but if he lacked this flaw (and any other moral flaw he may be held to possess) the portrayal of his *áμάρτια* would be *μαρπόν*. Accordingly, a man who is very *επιεκής* may be involved in the kind of *áμάρτια* envisaged by Aristotle in Poetics 13. But *επιείκεια* denotes and commends co-operative excellence generally: beyond a certain degree of excellence in *επιείκεια*, the portrayal of the tragic character making a moral *áμάρτια* is not *μαρπόν*, but impossible.

En esta línea de pensamiento se inscribe también Daube, quien se ha esforzado por demostrar que dicha equiparación carece de fundamentos. El autor inglés ha hecho un exhaustivo análisis para argumentar que la equivalencia entre *άμάρτημα* y la negligencia deriva de una confusión o errónea comprensión de los textos platónicos y especialmente aristotélicos, como veremos seguidamente. En breves términos, refiriéndose a Platón en primer lugar, señala Daube que este filósofo griego nunca identificó *άμάρτημα* con negligencia, pues con ella Platón buscaba enfatizar la ignorancia, la falta de conocimiento o de información, siendo una situación tipo, por ejemplo, la muerte de un amigo en batalla (intencional, pero por error), en contraste con *άδικημα*, con el que se aludía al accidente. No hay ninguna mención a la negligencia, pues: “Whether the ignorance was inevitable or whether more scrupulous examination could and should have prevented it is immaterial [...] the classification is essentially incommensurate with the Roman one, it is the outcome of totally different historical and dogmatic antecedents”³⁶. Coincide con este punto de vista Jones, quien señala que Platón dividió las conductas, a efectos de sanción, en voluntarias e involuntarias. Sólo las primeras debían ser objeto de reproche, pero entre ellas había una tercera categoría, cercana a las involuntarias, constituida por aquellos delitos provocados pasionalmente, de los que se sigue el arrepentimiento inmediato. Además, coincide con Daube en que en las ideas de Platón no existe un reconocimiento explícito de la negligencia, pero admite varios casos en que las relaciones de los involucrados suponía un deber de cuidar que no se produjeran daños a terceros³⁷.

En cuanto a Aristóteles, describe su pensamiento en términos muy similares. Excepto porque *άδικημα* reemplaza *άδικία*, las expresiones son presentadas de la misma forma que en el pensamiento de Platón. Al igual que su maestro, Aristóteles distinguió entre actos voluntarios e involuntarios, según si éstos ocurrían bajo compulsión o ignorancia, como hemos podido analizar. En este sentido, siguiendo a Daube, Aristóteles identificó distintos tipos de injurias, según si el daño podía o no ser calculado o esperado. Así, *άδικημα* se producía cuando el daño era razonablemente esperado, aunque el acto de conocimiento no fuera necesariamente deliberado; *άτυχημα*, cuando la consecuencia no era ni querida, ni esperada; y *άμάρτημα*, cuando el menoscabo, aún cuando no era inesperado, no se debía a la maldad y era el resultado de algún tipo de ignorancia. Según Daube, entendido así *άμάρτημα* no podía ser subsumido dentro de la categoría de la negligencia, pues el término aristotélico era aplicado aún en la ausencia de negligencia, suponiendo un acto deliberado, que se llevaba a cabo por el mero error

This argument excludes alternative (b), that *άμάρτια* ‘means’ ‘moral error’ in Poetics 13, and seems to exclude (a), that *άμάρτιa* includes moral error. To say this is not to say that no Greek tragedies were occasioned by moral error; it is to say that Aristotle is not making this prescription for the best kind of tragedy”.

³⁶ DAUBE, David, *Roman law. Linguistic, Social and Philosophical Aspects* (Edinburg, Edinburg University Press, 1969), pp. 132-133.

³⁷ JONES, J. Walter, *The Law and Legal Theory of the Greeks. An Introduction* (Oxford, Clarendon Press, 1956), pp. 270-271.

de actuar sobre otro sujeto, o actuar de acuerdo con la norma³⁸. Jones coincide plenamente con la perspectiva de Daube³⁹.

Por último, Daube considera que las categorías culpa/dolo/casus se desarrollaron en el contexto de los delitos privados, mientras que el pensamiento griego giraba especialmente en función del Derecho penal⁴⁰.

Aun cuando critica la propuesta de traducción de Daube, Schofield reconoce que el autor inglés ha puesto de relieve un punto de importancia y es que la noción de negligencia no se identifica con *άμαρτημα*. Schofield considera que el pasaje de *Eth. Nich.* V,8 – 1135b no identifica *άμαρτημα* con negligencia, dado que empleando el aparato conceptual de Sócrates, Aristóteles podrían el acento en el acto involuntario y, por tanto, en la ignorancia⁴¹.

3. Una mirada intermedia al problema: la tesis de Winkel.

Como consideración previa, Winkel explica que en el tratamiento de los actos voluntarios e involuntarios, Aristóteles asume el enfoque intelectualista de Sócrates, es decir, que el acto se explica fundamentalmente desde el conocimiento. Sin embargo, agrega Winkel, tales cuestiones de ética y jurídicas fueron oscurecidas por el determinismo estoico, que tendrá una repercusión en la elaboración posterior de una teoría de la imputación porque, en efecto, advierte el autor que el estoicismo modificará el paradigma de la responsabilidad, trasladando el problema desde el conocimiento –y la ignorancia– a la voluntad. Con la proclamación del cristianismo como religión oficial del Estado, después del 380 d. C., influyeron notablemente las ideas éticas (y jurídicas) de San Agustín, que propone una teoría de la imputación fundada en la voluntad, influenciada por la postura estoica⁴².

Ahora bien, desde esta perspectiva, Winkel argumenta que la *iniuria* admitió tres posibles acepciones: *i*) sinónimo de contumelia, en el delito de *iniuria*; *ii*) como

³⁸ DAUBE, cit. (n. 36), pp. 133 ss., puntualizando el autor que para Aristóteles los actos provocados por *ἀδικημα* y *άμαρτημα* son considerados como involuntarios, desde que se trata de actos que provienen de la ignorancia.

³⁹ JONES, cit. (n. 37), pp. 271-275.

⁴⁰ DAUBE, cit. (n. 36), pp. 136 ss.

⁴¹ SCHOFIELD, M., *Aristotelian Mistakes*, en *The Cambridge Classical Journal*, 19 (1973), pp. 69-70. Comparte este juicio SHERMAN, Nancy, *Making a Necesity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997), p. 247: “There has been venerable tradition of commentators that has tried to detect such a standard of culpable negligence in Aristotle’s account of wrongdoing because of mistakes (*hamártema*) in Nicomachean V.8, and in particular in those mistakes, distinguished from mere accident, as unintentional but not contrary to reasonable expectation (*paralogos*). The matter is complex, but as I have discussed elsewhere in greater detail, Aristotle’s usage of what is “not contrary to reasonable expectation (or what cannot be reasonable unexpected) means simply that at some level, what happened is subject to coherent explanation in a way that sheer luck is not [...]. But to argue for the intelligibility of the mistake says nothing about what care and application could have then avoided. It does not directly illuminate the issue of negligence and avoidability”.

⁴² WINKE, Laurens, *I. 4.4 pr.: Klüber et Daube sur le mots *ἀδικία* et *ἀδίκημα*, *άμαρτια* et *άμαρτημα**, en *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna* (Napoli, Editoriale Scientifica, 2007), VIII, p. 5.931.

sinónimo de culpa; *iii*) como acto injusto (*sine iure*)⁴³. Y, correspondientemente, las acepciones empleadas en *ii*) y *iii*) equivalían a las expresiones *ἀδικημα* y *ἀδικία*. En este sentido, advierte Winkel que puede admitirse una diferencia entre *ἀδικημα* y *ἀδικία*. Desde este punto de vista, el autor defiende que a la época de la redacción de las *Institutas* de Justiniano, concretamente, el pasaje 4,4 pr., que analizamos, así como en otras fuentes, *ἀδικημα* y *ἀδικία* tenían significados diferentes: el segundo equivalía a *ὕβρις*, es decir, acto dañoso, contumelia⁴⁴. En cambio, *ἀδικημα* era una expresión próxima a la culpa, porque tales ideas se habrían recogido por los estoicos desde la tradición platónica: “[...] dans la philosophie de Platon le mots *ἀμάρτημα* et *ἀδικημα* sont souvent synonymes, très probablement parce que ces deux termes s’opposent à la notion d’*αγνόημα*”⁴⁵.

V. NUESTRO PUNTO DE VISTA

1. La necesidad de precisar la terminología vinculada con la culpa

a) Los cuestionamientos a la aproximación de Daube y Jones. Una primera observación que consideramos indispensable, antes de ensayar nuestra aproximación al problema es bastante simple, pero a nuestro juicio, es a menudo olvidada. No se puede reconstruir una institución ética o jurídica con las categorías modernas. La premisa parece bastante elemental, pero ha motivado graves

⁴³ Como indican GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire illustré Latin-Français* (París, Hachette, 1934), p. 822; y CASTIGLIONI, Luigi - MARIOTTI, Scevola, *Vocabolario della lingua latina* (4^a edición corregida, Torino, Loescher, 1968), p. 741, la *iniuria* sería un atentado a un derecho ajeno, daño o detrimento; por el otro, una ofensa o mutilación al cuerpo. En DE MIGUEL Y NAVAS, Raimundo - GÓMEZ DE LA CORTINA, Joaquín, *Nuevo Diccionario Latino-Español etimológico* (Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1954), s. v. “*iniuria*”, se acentúa este último aspecto de la expresión castellanizada “*iniuria*” (del latín *injurius*), como injusticia, lesión, incomodidad, detrimento, severidad excesiva, de ahí que la expresión *injurium* derivara en *perjurium*, como daño. De la raíz latina *iniuria* provienen otras como *injurius* (injustamente), *injurior* (injuriar o causar daño o perjuicio a alguien), *injuriram*, como sinónimo de *perjurium*, *injurus* (perjuriar). Todavía hay otros dos significados posibles para la expresión. CASTIGLIONI - MARIOTTI, cit. (n. 43), p. 741 apuntan a la expresión el significado de “venganza de un acto recibido” o directamente la “punición por el acto dañoso”. En BLÁNZQUEZ FRAILE, Agustín, *Diccionario latino-español* (5^a edición, Barcelona, Sopena, 1967), II, “K-Z”, p 881, se antepone como primer significado “lo opuesto a la razón y a la justicia”. Como indica CASTRESANA, cit. (n. 26), p. 44, en este sentido *iniuria* operaba como ablativo constante, casi adverbializado, con el sentido de sin razón, entendido el término así como falta de derecho.

⁴⁴ Como indica JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis, *Tratado de Derecho penal*, V: *La culpabilidad* (2^a edición, Buenos Aires, Losada, 1963), pp. 103-104, la *hybris* es el mal, seguido de *némesis*, el pecado a la sombra de la pena. Agrega que su traducción al latín significaba “petulancia, lascivia, contumelia, iniuria”. Una profunda explicación de tales términos puede hallarse en NILSSON, Martín P., *Historia de la religiosidad griega* (trad. de la edición sueca de 1946 por Martín Sánchez Ruipérez, Madrid, Gredos, 1953), pp. 68-77, en la que da cuenta de la evolución *ὕβρις* que permitió la transformación del término, desde “indignación, soberbia, arrogancia”, hasta tener una relación íntima con la justicia niveladora, tal como se mostraba en la suerte del hombre, entre dicha e infortunio. De otra parte, RICOEUR, cit. (n. 5), p. 226, equipara la *ὕβρις* con la noción de pecado en Isaías, reconociendo en el pecado la misma arrogancia que en la noción griega.

⁴⁵ WINDEL, cit. (n. 42), pp. 5.932-5.934.

distorsiones y problemas a la hora de interpretar la culpa en el Derecho romano. Por eso, no sólo es indispensable tener cierta exhaustividad en la indagación de las fuentes o de la variabilidad del término en el Derecho griego o romano, sino que hay que tener cuidado con la pretensión establecida *a priori* de buscar un concepto moderno en fuentes antiguas, sin perjuicio de las semejanzas que puedan reconocerse y admitiendo que, desde nuestro punto de vista, la esencia del concepto de la culpa perduró a través de los siglos, hasta la codificación.

Este es a nuestro juicio el error de apreciación en el que incurren Daube y Jones, cuando niegan como fuente de la culpa romana en la filosofía griega. En efecto, el análisis de Daube no se centra en el aspecto filosófico para descartar la vinculación de la negligencia o de la culpa con sus precedentes griegos. Dedica varias páginas a argumentar que el esquema jurídico griego en los que explica que el problema de la culpabilidad y la intencionalidad evolucionó a propósito de los crímenes, especialmente tratándose del homicidio, mientras que las categorías del Derecho romano se formularon en el Derecho civil, en lo relativo a la compensación de los daños. Desde este punto de vista, Daube no niega que los griegos desarrollaran, desde época bastante temprana, el estándar de la negligencia y que Aristóteles fuera, en efecto, familiar a tales cuestiones. Incluso, no niega que la filosofía y el pensamiento griego hayan influido en la jurisprudencia romana, sino simplemente estima que dichas categorías se desenvolvieron en planos distintos⁴⁶.

Sin embargo, tanto Daube como Jones caen en el error, a nuestro juicio, de hacer un ejercicio comparativo aplicando una concepción moderna o a que corresponde a una tesis –bastante criticada– de lo que la culpa significó en el terreno de la *lex Aquilia*. Aún así, ha de advertirse que las precisiones posteriores que Daube introduce en su planteamiento son completamente razonables, pues no niega en caso alguno en que *άμαρτημα* tuviese influencia en la consagración de la culpa, aunque consideramos que es preciso avanzar en dicha dirección, para acercarnos a determinar cuál pudo haber sido dicho radio de influencia, aspecto en el que Daube no profundiza.

La prueba de dicho prejuicio se traduce en la traducción que Daube propone para *παραλόγως* (*paralógo*), en el pasaje de *Eth. Nich.* V, 8 – 1135b, pues intenta despojar a la expresión de cualquier referencia a la razonable previsibilidad (que conduzcan a una asociación de las categorías aristotélicas con la culpa). Veamos en qué sentido los autores han criticado el parecer de Daube.

Schofield y Crook desarrollan sus ideas a propósito de recensiones del libro de

⁴⁶ DAUBE, cit. (n. 36), pp. 150-153. Expresamente señala: “Even in Greece, let me repeat, in quite a few cases negligence is recognized as grounding liability. But it does not figure in a system of standards comparable to the Roman, most definitely not in the chapters from Aristotle we have considered [...]. The Roman rhetorical works show an intriguing mixture. The basic structure, borrowed from the Greek predecessors, is still largely dominated by the criminal trial; but the cases discussed have shifted to lesser crimes and near to private law, and blameworthy behavior other than sheer dolus plays a considerable part [...]” Nuevamente, comparte todos estos extremos, JONES, cit. (n. 37), pp. 274-275, quien expresamente indica que no hay evidencia para sostener que el Derecho griego llegase a establecer el estándar objetivo del *bonus pater familias*, como en el Derecho romano, a pesar que en el Derecho criminal, derivado del pensamiento de Aristóteles, desarrolló la negligencia.

Daube en el que el autor inglés se refiere a las relaciones del pensamiento griego con la culpa, ideas que hemos abordado precedentemente⁴⁷. Crook y Schofield le reprochan a Daube la construcción de sus ideas, en orden a descartar la relación entre culpa y *ἀμάρτημα*, sobre la base de una traducción heterodoxa del texto de *Eth. Nich.* V,8 – 1135b. Sintéticamente, la cuestión puede ser explicada del siguiente modo. En la traducción tradicional u ortodoxa, en el ámbito anglosajón, el pasaje aristotélico se traduce como sigue: “Now when the injury takes place contrary to reasonable expectation, it is a misadventure. When it is not contrary to reasonable expectation, but does not imply vice, it is a mistake”⁴⁸. Como hemos visto, Daube se opone a esta traducción, porque considera que la expresión griega *παραλόγως* (*paralógos*), en el texto, no debe ser traducida como “reasonable expectation” (“expectativa razonable”), porque ello implica falsear el pensamiento aristotélico con una categoría psicológica (razonable), teñida con elementos propios del sistema legal romano; por el contrario, las categorías aristotélicas girarían en torno a la ignorancia. Por ello, Daube prefiere traducir *παραλόγως* (*paralógos*) como “contrario a la planificación o cálculo” (“contrary calculation”⁴⁹)⁵⁰.

Schofield, particularmente, apunta dos críticas a la traducción propuesta por Daube. En primer lugar porque *παραλόγως* es empleado en otros sentidos por Aristóteles. Así, en *Eth. Nich.* VIII, la expresión griega antes citadas equivale a inexplicable, es decir, a aquellas características de la acción que no dependen del estado psicológico del agente. Por esta misma razón, Sorabji ha puntualizado una contradicción en el argumento de Daube, en el sentido de que si paralogos es simplemente lo contrario al cálculo, es decir, lo que ocurre inesperadamente, no resulta claro porque la expresión griega implica necesariamente que el origen del resultado tiene que ser ajeno al sujeto⁵¹.

La segunda objeción dice relación con la forma arbitraria en la que *ἀμάρτημα* queda definida en la posición de Daube. Schofield refiere, al efecto, un ejemplo. Supóngase dice el autor, que un granjero, inconscientemente, vende una naranja en mal estado y como consecuencia, causa daños. Su conducta no ha sido deshonesta, pero debe reconocerse una falta de vigilancia. Por otro lado, el evento en cuestión, no puede ser considerado como contrario a la planificación o cálculo del granjero, porque estaba asociado a su negocio. Para Daube, este caso sería calificado simplemente como un percance, puesto que, la consecuencia no pudo ser planificada; en cambio Schofield entiende que se trata de un error, precisamente porque ha fallado la razonable previsión que podía exigirse al granjero⁵².

⁴⁷ Nos referimos a los siguientes trabajos: CROOK, John, *A Roman Candle*, en *The Classical Review*, 20 (1970) 3, pp. 361-363; y SCHOFIELD, cit. (n. 41), pp. 66-70.

⁴⁸ Véase, en este sentido: JACKSON, cit. (n. 29), p. 45.

⁴⁹ La expresión “*calculation*”, no es la más adecuada para ser traducida literalmente al castellano “cálculo”. Según la RAE, en su primera acepción “cálculo” significa “cómputo o cuenta que se hace por medio de operaciones matemáticas”; en su segunda acepción, “conjetura”. En cambio, “cálculo” puede referirse a “estimación”, es decir, planificación mental.

⁵⁰ DAUBE, cit. (n. 36), pp. 132-135.

⁵¹ SORABJI, cit. (n. 30), p. 281.

⁵² SCHOFIELD, cit. (n. 41), p. 69; SORABJI, cit. (n. 30), p. 281 comparte exactamente el juicio.

Tampoco parece convincente el argumento de Daube, en orden a entender que mientras las cuestiones éticas tratadas por Aristóteles incumbían al campo penal, las categorías dolo, culpa y caso fortuito fueron desarrolladas en el ámbito de los delitos privados. Winkel ha hecho ver que una infiltración de normas de origen penal dentro del derecho privado era posible, en atención al vasto dominio de los delitos privados y, por tanto, bien pudo haberse producido una influencia recíproca⁵³. En efecto, junto a los delitos públicos (*crimina*), que suponían atentados al orden público y se castigaban en la jurisdicción criminal (*quaestiones perpetuae*), existían los delitos privados (*delicta*), cuya finalidad era conseguir una condena pecuniaria⁵⁴. Pero, como aclara d'Ors: “La distinción terminológica entre *delictum* y *crimen*, de todos modos, no es muy rigurosa: se trata de términos del lenguaje corriente que los juristas utilizan en un sentido u otro tan sólo preferentemente, y no hay que olvidar que la extensión del procedimiento cognitorio, especialmente precoz en materia penal, hubo de facilitar la indiferencia terminológica. La palabra *maleficium* designa un hecho criminal de cualquier género y tiene un cierto matiz retórico. La evitan los clásicos para referirse a los delitos privados, excepto Gayo, que parece tener predilección por ella. El término más amplio para designar todos los actos ilícitos que dan lugar a una represión jurídica es el de *iniuria* es decir, lo contrario a *ius*: si *ius* equivale al moderno ‘derecho’, *iniuria* equivale exactamente a ‘torcido’, o, para volver a emplear una antigua palabra hispánica que coincide con el inglés, ‘tort’”⁵⁵.

b) Los cuestionamientos a la tesis de Winkel. Pero tampoco resuelve completamente el problema, a nuestro juicio, la aproximación de Winkel, aunque deba admitirse una explicación previa.

En principio, siguiendo a Stählin y Grundmann, la raíz *áμαρτ* significaba fallar un determinado blanco u objetivo, sea por error o por culpa, de modo que el término mismo comprendía un amplio abanico que iba desde el crimen a la transgresión inocua, tanto de acciones morales, como de errores intelectuales o artísticos. Afirman estos autores que *áμαρτάνειν* tenía un contenido negativo opuesto a lo recto, *ὀρθόν* (lo recto), que a su vez podía ser entendido tanto como costumbre o como derecho formal o bien desde el punto de vista intelectual. En otros términos, desde una doble perspectiva de justicia, lógica o técnica⁵⁶. Particularmente, en relación con Platón y Aristóteles en la utilización de estos términos, estos autores son bastante claros a la hora de precisar el alcance de la expresión. Para ellos, la idea de la culpa en Platón tiene plena expresión en *ἀδίκια*, que

⁵³ WINKEL, cit. (n. 42), p. 5931.

⁵⁴ Según Frier: “Using technical language, we may define a delict in Roman law as a misdeed that is prosecuted through a private lawsuit brought by the offended individual and punished by a Money penalty that the defendant must pay to the plaintiff”. Véase: FRIER, Bruce, *A Casebook on the Roman Law of Delict* (Georgia, Scholars Press, 1989), p 1.

⁵⁵ D'ORS, Álvaro, *Derecho privado romano* (9^a edición, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997), p. 423.

⁵⁶ STÄHLIN, G. - GRUNDMANN, W., *Peccato e colpa nella Grecità classica e nell'ellenismo*, en MONTAGNINI, Felice - SCARPAT, Giuseppe (editores), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, Paideia, 1965), I, p. 799. Siguen en este punto a HEY, O., *μαρτ α*, en *Philologus*, 83 (1928) 1, pp. 14 ss.

coincide con *άμάρτησα* en el concepto de *κακόν*, entendido éste como maltratar o dañar⁵⁷. En este sentido, coinciden plenamente con Winkel.

En lo que toca a Aristóteles, siempre siguiendo a Stählin y Grundmann, el aquinatense formula una nueva diferenciación entre *ἀδικεῖσθαι* y *άμάρτησα*. Así, luego de citar el pasaje de la *Eth. Nich.* 1135^b, se preguntan qué cosa entiende Aristóteles por *άμάρτησα*. De acuerdo con su criterio, la raíz *άμαρτ* fue utilizada en varios modos, pero con sentido unívoco, para indicar errores en el campo del arte y del pensamiento, errores técnicos y en la ingeniería, errores del legislador y del juez; y, errores políticos. En el terreno de la ética *άμάρτησα* a diferencia de *ἀδικία*, era un mal cometido con la convicción de hacer el bien, aunque fuera la consecuencia de la ignorancia no culpable⁵⁸. Hey argumenta en un sentido similar, cuando indica que en las lenguas modernas no existe un término que coincida con el que analizamos, pues *άμάρτησα* era un término muy amplio. Dicho concepto y esto es muy importante, puede identificarse mejor con error que con falla o falta⁵⁹.

Ahora bien, la lectura de Winkel adolece, a nuestro juicio, de dos problemas. En primer lugar, uno debe asumir que la expresión empleada en las Instituciones de Justiniano 4, 4pr., representan el pensamiento platónico, antes que el aristotélico, pues de otro modo la sinonimia entre *ἀδικία* y *άμάρτησα* no resulta tan patente, según hemos visto precedentemente, siguiendo a Stählin y Grundmann. Pero además, ello supone asumir, como Winkel hace, que el paradigma de la responsabilidad se ha trasladado desde el enfoque intelectualista aristotélico, a uno voluntarista, de base estoica. Sin perjuicio de lo que analizaremos más adelante, la base de la argumentación no considera que el estoicismo, como el pensamiento aristotélico, no comparte el intelectualismo socrático y platónico; por el contrario, en la medida de que persiguieron una explicación para la incontinencia, hay al menos una coincidencia con Aristóteles.

La segunda dificultad es que la tesis de Winkel es genética, pero no ontológica. Proporciona una muy buena explicación para la aparición del término *ἀδικία* en el pasaje de Justiniano 4, 4pr., pero no permite explicar la conexión entre culpa y *άμάρτησα*. Ello ocurre porque, desde la lectura de Winkel, puede admitirse que ambos términos se referían a la culpa en términos amplísimos, como equivalente al acto injusto y, más concretamente, como hecho dañoso. Y, en efecto, siguiendo a Beinart, uno de los roles de la culpa en el Derecho romano se tradujo en que ésta habría cubierto o superpuesto al concepto de *iniuria*, llegando en definitiva a identificarse. En definitiva, la *iniuria* —que importaba originariamente una conducta cualificada que autorizaba a inferir menoscabo a otro en defensa de la propiedad—, fue posteriormente reemplazada por la culpa, durante el período clásico. Algunos textos que muestran esta evolución, de los que preferimos ocuparnos más adelante, serían los del D. 9,2,52,1 y 52,4, así como D. 9,2,5,3⁶⁰. Sin embargo, a nuestro juicio, la culpa en el Derecho romano no

⁵⁷ STÄHLIN y GRUNDMANN, cit. (n. 56), p. 812.

⁵⁸ STÄHLIN y GRUNDMANN, cit. (n. 56), pp. 813-814.

⁵⁹ HEY, cit. (n. 56), pp. 160-161.

⁶⁰ BEINART, B., *The Relationship of Iniuria and Culpa in the “lex Aquilia”*, en VV. AA., *Studi*

representó solamente acto ilícito o dañoso, sino criterio de imputación fundado en el reproche de conducta.

Y, con independencia de esta consideración, los autores concuerdan en que ésta cumplió otros papeles, que excedían el ámbito de aplicación de la *iniuria*. En primer término, la culpa habría sido utilizada para restringir el ámbito de aplicación de la *iniuria*, entendida ésta como ilegalidad o antijuridicidad. A pesar de la ilegalidad del acto, éste podría ser excusado en casos de no existir intención o simple negligencia⁶¹. Además, según Beinart, la culpa (como culpabilidad) habría desempeñado un tercer rol, opuesto al anterior, en el entendido que habría sido utilizada para ampliar el rango o campo de la responsabilidad, en supuestos en los que, no obstante encontrarnos en presencia de una conducta ajustada a Derecho, el demandado debía responder por los perjuicios causados⁶².

Para estos supuestos, en el que debe considerarse la culpa como criterio de atribución diferenciado de la *iniuria*, la tesis de Winkel no responde lo nuclear del problema: la relación culpa– *ἀμάρτημα* y la influencia del pensamiento aristotélico en su desarrollo.

c) Una nota necesaria: los otros conceptos relacionados con la culpa romana. Por ello, parece razonable intentar una aproximación al problema teniendo en cuenta aquellos otros términos que pudiesen tener una vinculación con la culpa. Como indican Stählin y Grundmann, para un completo tratamiento de la idea griega de la culpa no sólo debe analizarse la raíz *ἀμάρτημα* sino que deben ser valorados otros conceptos. Así, por ejemplo, en el período más antiguo la raíz

in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz (Napoli, Jovene Editore, 1964), I, pp. 286-289.

⁶¹ En este sentido, BEINART, cit. (n. 60), pp. 285-286, aun cuando no hay ningún pasaje con el que el autor directamente demuestre esta función de la culpa, sin perjuicio que pretende mostrar dicho rol como parte del camino por el cual la culpa vino primero a delimitar el ámbito de la *iniuria* y luego a sustituirla. Similar, pero mejor argumentada nos parece a nosotros la opinión de ZIMMERMANN, Reinhard, *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition* (Oxford, 1996), p. 1005, quien explica que había casos en los que no podía decirse que el autor había actuado *iure*, pero en los cuales resultaba irracional imponer la responsabilidad. Cita algunas decisiones, como el pasaje del D. 9,2,30,3, en el que si alguien prendía fuego a su rastrojo o zarzal para quemarlo y éste se expandía, causando daño a su vecino, la imposición de responsabilidad sólo se hacía efectiva en el supuesto de existencia de una falta de control o cuidado para evitar el daño, es decir, en un supuesto de culpa, con independencia de la *iniuria*. Agrega que este tipo de casos debió haberse presentado cada vez más a menudo, en la medida que la interpretación de los verbos fue ampliándose a través de las acciones decretales.

⁶² BEINART, cit. (n. 60), pp. 289-292. Coincide especialmente con este punto de vista CANNATA, Carlo Augusto, *Per lo studio della responsabilità per colpa nel diritto romano classico* (Milano, La Giolardica, 1969), pp. 308-309, quien indica que en toda una gama de comportamientos lícitos o debidos de un sujeto que causaba daños, la jurisprudencia comenzó a indagar la culpa para afirmar la responsabilidad, más allá de la circunstancia de ser conducido a un juicio de licitud. Un cambio de este tipo también lo sitúa en el pasaje del D. 9,2,31 pr. En la misma línea, ZIMMERMANN, cit. (n. 61), p. 1006, quien como vimos precedentemente entiende que hubo una especie de evolución paulatina de la mano con la ampliación pretoria de la acción directa, comenzando por aquellos supuestos en los que no resultaba razonable imponer responsabilidad, al no existir culpa, a pesar de no poder calificar el comportamiento como *iure*, pasando por los que casos en los que, a pesar de existir conducta *iure*, se obliga a responder hasta la equiparación definitiva *iniuria* y culpa, o, más bien, el reemplazo de la segunda por la primera.

ἀτη, o bien, para el período post–homérico, *ἀδικ*. Otros términos que destacan estos autores son *ἄγος* y *μίαομα*, cargados de significación ritual. Finalmente, en la literatura filosófica *κακός* o *κακία*⁶³.

Veamos muy brevemente el significado de cada uno de ellos. En lo que respecta a *ἀτη*, comencemos nuevamente por el detallado análisis de Adrados. Anota dos grupos de definiciones para el término: en primer lugar, representa el desvarío o la ofuscación de consecuencias funestas, producidas bien por la inspiración de un dios, por el vino y en general locuras, tal como figura tanto en Homero, como en Hesíodo. Dentro de este mismo grupo, pero en otra categoría, le asigna una significación muy importante, como ofuscación, locura que es a la vez culpa, tal como figura nuevamente en la Ilíada de Homero⁶⁴. El segundo grupo no se refiere a la conducta en sí misma, sino a los resultados de esa conducta. Aquí encontramos tres subgrupos o categorías. La primera, dice relación con la ruina o desastre que recae sobre un individuo, personas, agrupaciones, ciudades o el género humano y, en general, está vinculada con las desgracias, aflicciones o castigos. En el segundo subgrupo se emplea para atribuir tales características de resultado a una persona, es decir, que alguien es una calamidad o un desastre. Finalmente, en el tercer subgrupo se destaca su utilización por oposición a *κέρδος* (“riqueza” y “felicidad”), como ruina, pérdida, perdición⁶⁵.

Como explica Dodds, el término, como otros, fue evolucionando desde un sentido físico hasta uno de naturaleza moral. Así, en un comienzo *ἀτη* se refería al comportamiento irracional, por contraste con la conducta racional, encontrándose su causa normalmente en los dioses o demonios. Cuando el término se moralizó, *ἀτη* fue representado como un castigo de los dioses, pero no derivado de una temeridad culpable, sino como sinónimo de obnulación de la mente o del entendimiento humano, siendo este el sentido en el que lo habría empleado Homero, trayendo consigo una extensión amplia del término, referido no ya sólo al estado del espíritu del pecador, sino al sentido general de ruina. Finalmente, en virtud de una nueva extensión, la palabra se empleaba a veces para representar la personificación de la ira divina⁶⁶.

En lo relativo a *ἄγος*, siguiendo el diccionario de Sebastián, decía relación bien con la calificación o resultado de la conducta, en este sentido, crimen, pecado, deuda de sangre; bien con el sujeto causante, criminal o pecador; bien con los efectos (contaminación causada por el crimen); con la reparación, como expiación, conectado, a su vez, como se indica en el diccionario de Adrados, con el temor reverencial ante los dioses⁶⁷. Una acepción similar se observa en *μίαομα*, derivada

⁶³ STÄHLLIN - GRUNDMANN, cit. (n. 56), pp. 803-804.

⁶⁴ En el diccionario de PABÓN DE URIBA, José, *Diccionario Manual Griego-Español* (. 2^a edición, Barcelona, Biblograf, 1967), p. 93, la define en este sentido como “ceguera del alma, locura, falta, crimen, mentira, ruina”.

⁶⁵ ADRADOS, Francisco (director), *Diccionario Griego-Español* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Filología, 1991), III, p. 586; PABÓN, cit. (n. 64), p. 93. igualmente identifica el término con ruina y con la diosa de la fatalidad.

⁶⁶ DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional* (trad. de la edición de 1951 por María Araujo, Madrid, Alianza, 1980), pp. 19, 48-49.

⁶⁷ SEBASTIÁN YARZA, Florencio, *Diccionario griego español* (Barcelona, Editorial Ramón

del verbo *μιαίνω* (manchar, ensuciar, profanar), cuyo significado dice relación o con el sujeto manchado por un crimen o bien con el efecto, la mancha producida por un crimen⁶⁸. Como indica Dodds, se trata de términos que se utilizaron para referirse, en el período arcaico a la culpa religiosa, pero en términos objetivos, puesto que primitivamente ésta estaba asociada a la mancha, al temor universal de la contaminación, mientras que el término *ένθυμον* o *ένθυμία* se empleaba, a partir del siglo V a. C., para describir la conciencia de la culpa, sea para expresar escrúpulo de caer en ella o los remordimientos derivados de la misma. Sin embargo, agrega la importante cuestión de que no es posible caer en interpretaciones lineales y que es posible afirmar que en los términos *ἄγος* y *μίαομα* pudieron estar confundidas las ideas de mancha, contaminación, maldición o pecado⁶⁹.

Finalmente, veamos *κακός* o *κακία*. Si seguimos en este punto a Pabón, *κακός* tiene las siguientes acepciones. Referido a una situación o consecuencia, malo, sucio, desgracia, sufrimiento, daño; relativo a la calidad de una acción, malicia o vicio; y, en relación con la calidad personal, malo, sucio, sordido. En cuanto a *κακία*, como indica Sebastián, siempre vinculado a la calidad personal, mala naturaleza o disposición al mal. Pabón agrega que *κακία* también puede ser atribuida a una conducta, como malicia, vicio o el mal o bien a las consecuencias de la misma, como deshonor, infamia, aflicción o sufrimiento⁷⁰.

2. La génesis de la culpa en el mundo griego: su carácter ético.

Veamos ahora, con carácter más amplio, como los autores caracterizan la culpa en el período helénico, pero antes una nota de advertencia que a juicio nuestro es indispensable. Debemos partir del supuesto que los conceptos desarrollados por los griegos tienen un origen religioso y posteriormente fueron ampliados indistintamente tanto al terreno jurídico, como al plano ético, de modo que por ejemplo, *άμαρτημα* podía tener aplicación tanto a cuestiones religiosas, sociales, políticas, éticas o jurídicas⁷¹. Y en verdad, como apunta Gernet, las instituciones jurídicas en Grecia pueden encontrar su explicación originaria en los ritos y actos religiosos⁷².

Hecha esta precisión, dediquémonos a analizar la forma en que los autores explican la evolución del concepto desde las fuentes. Siguiendo a Mair, tal como ocurre en el Derecho romano, se considera que los primeros estadios del Derecho griego, en una evolución primitiva del delito y de la sanción, estaban fundadas

Sopena, 1972), p. 12. ADRADOS, cit. (n. 4), I, p. 33.

⁶⁸ SEBASTIÁN, cit. (n. 67), p. 901; PABÓN, cit. (n. 64), p. 397, agrega que puede traducirse directamente como crimen.

⁶⁹ DODDS, cit. (n. 66), pp. 46; 64.

⁷⁰ SEBASTIÁN, cit. (n. 67), p. 705.; PABÓN, cit. (n. 64), pp. 320-321.

⁷¹ Como indica NILSSON, cit. (n. 44), p. 60: "Los siglos en los que se elaboró el derecho griego fueron sacudidos por poderosos movimientos religiosos, los cuales condujeron a nuevas exigencias morales e influyeron determinando la formación de las reglas jurídicas [...]. Dentro de estos términos religión y derecho no eran sino dos formas distintas de expresar la misma fuerza actuante en la vida del pueblo".

⁷² GERNET, Louis, *Droit et institutions en Grèce antique* (Paris, Flammarion, 1982), pp. 7-8.

en una significación objetiva del pecado, en el que no se encontraba presente una conciencia de la falta. Dado que el pecado debía ser inevitablemente punido y sancionado, acorde a viejas ideas, directa y materialmente, aquí y ahora, las mentes primitivas simplemente inferían que si un hombre sufría una mala fortuna, él debía haber pecado. Otra consecuencia derivada de lo anterior, era que la culpa no era materia individual, sino colectiva, como queda demostrado en la tragedia griega⁷³. Como indica Dodds, refiriéndose a las características del miedo a la contaminación y el deseo universal de purificación ritual: “Es probablemente un exceso de simplificación el ver en estas creencias el origen del sentimiento arcaico de culpabilidad; pero no cabe duda que lo expresaban, lo mismo que un sentimiento de culpabilidad de un cristiano puede hallar expresión en el temor obsesiónante de caer en el pecado mortal. La diferencia entre las dos situaciones es, desde luego, que el pecado es una condición de la voluntad, una enfermedad de la conciencia íntima del hombre, mientras que la contaminación es la consecuencia automática de una acción, perteneciente al mundo de los acontecimientos externos [...]”⁷⁴.

El siguiente paso en la evolución puede asociarse a Homero. En efecto, de acuerdo con Stählin y Grundmann, de los poemas homéricos se desprende que la culpa estaba asociada a los rituales religiosos. La culpa residía en el comportamiento mismo, de ahí que ésta se traducía en la aceptación gozosa de la desgracia enviada por los dioses⁷⁵. Con Hesíodo se amplía el concepto para incorporar la injuria a los padres, el adulterio, el maltrato a los hijos y la injusticia social en general⁷⁶.

El detalle de esta evolución ha sido expuesto por Mair, a quien seguimos en lo sucesivo. Desde la perspectiva de este autor, (que recordemos estima que un primer estadio estaba marcado por una concepción objetiva de la culpa), con Homero se mostrarán avances. Una materia en la que fundamentalmente se alcanzan tales avances se encuentra en la diferenciación entre deberes (*θέμις*) y derechos (*δίκη*), aunque el autor reconoce que los términos no son unívocos y que especialmente el segundo se utilizaba para la designación de las acciones, los procesos o la costumbre. Como fuere, en particular *θέμις* representaba fundamentalmente un deber para con los dioses. El juicio individual que constituía *θέμις* era denominado *θέμοτες*, considerado con validez universal y aplicable a

⁷³ MAIR, A. W., *Sin. Greek*, en HASTINGS, James (editor), *Encyclopædia of Religion and Ethics* (Edinburg, T & T Clarke, 1962), XI, p. 546. Como explica ROHDE, Erwin, *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (trad. de Wenceslao Roces, 2^a reimpresión de la 1^a edición, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994), p. 223, en la tragedia de Esquilo, que recoge leyendas y tradiciones antiguas, la idea que los crímenes de los antepasados atraían un castigo, aquí en la tierra, sobre sus descendientes.

⁷⁴ DODDS, cit. (n. 66), p. 47.

⁷⁵ Véase, en este sentido: VIVES, José, *El sentido religioso en Homero*, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 4 (1970) 1, p. 8, quien indica que en Homero, concretamente en la Ilíada, se trasluce a cada momento la convicción de que los hombres están sometidos y dominados por fuerzas superiores que rigen sus destinos. Así, el tema principal de la Ilíada es el cumplimiento de los designios de Zeus. Véase, en sentido similar, ROHDE, cit. (n. 73), pp. 32-33.

⁷⁶ STÄHLIN - GRUNDMANN, cit. (n. 56), p. 804.

todas las civilizaciones human⁷⁷. La transgresión de dicho *θέμοτες* se encontraba descrita en términos de *ἀμαρτάνειν*⁷⁸.

Enseguida, el autor describe las ofensas contra los dioses y los hombres según Homero. Como indica Mair, Homero describe, a grandes rasgos, los siguientes tipos de deberes y sus transgresiones: *i*) deber general para con los dioses, traducidos a la vez en dos; de un lado, el deber de orar y hacer sacrificios, de otro, uno de carácter general, consistente en la deferencia y humildad hacia los dioses; *ii*) en segundo término, deberes con una transgresión no se ofende directamente a los dioses, sino a través de violaciones de deberes sociales de conducta, entre otros, adulterios, asesinatos o daños⁷⁹.

Siempre de acuerdo con el análisis de Mair, desde un punto de vista estrictamente ético, según Homero, en el hombre se desarrolla un espíritu de confianza desmedida en sí mismo o un desenfreno imprudente, denominado *ὕβρις*, espíritu de arrogancia y lascivia, que se traducía en el desprecio de los derechos de otros. Su antítesis es *αἰδώς*, espíritu de la reverencia, que se conduce con respeto de los derechos de los otros. Así, ya con Homero *αἰδώς* se vinculaba con la felicidad, *εὐνομία*, la ley y el orden, mientras que *ὕβρις* con *ἀνομία*, la anarquía. Finalmente, en lo que atañe a Hesíodo, éste va a mantener la terminología de Homero y los específicos tratados por él, son análogos a los de Homero. A diferencia de Stählin y Grundmann, considera que Hesíodo sólo amplió las categorías reconocidas por Homero, al introducir dentro de las transgresiones falta menores⁸⁰.

Como explica Jaeger: “Son muchas las consideraciones que sobre esta materia encontramos en los poetas y filósofos griegos y prácticamente en todas las ramas de su literatura, empezando con los poemas épicos de Homero, y siguiendo el curso de los siglos estas manifestaciones expresan una fe incombustible en la justicia como fundamento de toda vida humana digna”. Agrega que haciendo un esfuerzo, forjado por los primeros poetas y pensadores, los griegos intentaron perfilar un esquema ideal de vida y determinar el lugar del hombre en el cosmos. Las afirmaciones sobre el Derecho fueron parte de este esfuerzo, poniendo a la ley y la justicia en el centro de la cultura humana⁸¹.

⁷⁷ JAEGER, Werner, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos* (trad. por A. Truyol y Serra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953), p. 19, Homero utilizaba la expresión *θέμοτες* para referirse a la práctica judicial fundada en las costumbres y tradiciones orales, cuyo significado podía traducirse como “regulaciones”. El carácter de validez general derivaba del entroncamiento del Derecho en la religión, pues los monarcas recibían su cetro con su *θέμοτες* de Zeus, la fuente divina de toda justicia terrenal. Así, la justicia, la *δίκη*, constituía el principio general, la separación de la barbarie de la civilización.

⁷⁸ MAIR, cit. (n. 73), pp. 548-549.

⁷⁹ Ibíd., p. 549.

⁸⁰ Ibíd., pp. 549: 552-553.

⁸¹ JAEGER, cit. (n. 77), pp. 16-17. Véase, en este sentido, VIVES, cit. (n. 75), p 11, quien explica que en Homero, la idea que los destinos del hombre están regidos por los dioses, todos bajo el cetro de Zeus, representaba la creencia de una concepción unitaria del cosmos. Véase también en el mismo sentido, DODDS, cit. (n. 66), p 42, quien indica que la *ὕβρις* se tradujo en una especie de mal moral primigenio y que la felicidad o el éxito humano generaba angustiosos sentimientos de culpabilidad.

De hecho, como afirma Jiménez de Asúa, es la misma idea de justicia, como hemos visto, en el núcleo de la religión griega, la que se va perfilando la responsabilidad basada en la culpa. Primero, en la ciega retribución y luego, cuando la idea de *δίκη* se instala, la culpa adquiere el lugar de factor atributivo⁸². La cuestión se comprende mejor si se adopta el punto de vista de Ricoeur. Según el filósofo francés, debe tenerse en cuenta que *δίκη* hunde sus raíces en la conciencia arcaica de lo puro y de lo impuro, el primer estadio o manifestación de cualquier forma de culpa, pero que a la vez representaba el esfuerzo de racionalización para marcar las diferencias entre el cosmos y la ciudad. Ya no se trataba de lo justo o injusto en toda la naturaleza, sino en lo propiamente humano. Como consecuencia, se produjo una evolución en el pensamiento jurídico griego, especialmente en el terreno de los delitos privados, pues la necesidad de determinar y calibrar el tribunal humano condujo también a calibrar y graduar la pena y con ello la culpa⁸³.

Como se aprecia, con independencia de la importante cuestión de la diferenciación de *ὕβρις* y *αἰδώς*, hay en la concepción de la conciencia de la culpa y de la culpa misma un fuerte trasfondo religioso⁸⁴. El trasfondo de la culpa se traduce en la concepción del hombre y sus relaciones con los dioses. Si seguimos a Stählin y Grundmann, la tragedia griega, como la de Edipo, muestra la existencia de una culpa existencial, consustancial al hombre, que nace como consecuencia de las limitaciones del conocimiento humano. En otras palabras, el hombre cae en culpa por su ignorancia, *ἄγνοια* (*agnoia*)⁸⁵. La ignorancia pues, toca el nervio mismo

⁸² JIMÉNEZ DE ASÚA, cit. (n. 44), V, pp. 104-105. Puede citarse también, sobre esta cuestión, el trabajo de NILSSON, cit. (n. 44), pp. 48-50 para ver hasta qué punto la idea de la justicia tenía profundas vinculaciones con la moral y la religión, aunque Nilsson se preocupa de desmitificar el término. Más que buscar un concepto filosófico, dice, habría que pensar cómo los primeros griegos la concebían. Dicha concepción era simplemente el pago, mediante el castigo por el acto cometido, de ahí que en dicho término estuviere comprendida hasta la venganza, cuando ésta era adecuada. Ligada a esta idea de la justicia estaba la de purgar la culpa por los crímenes cometidos, como afirma con exactitud Jiménez de Asúa.

⁸³ RICOEUR, cit. (n. 5), pp. 266-267.

⁸⁴ En efecto, como muestra JAEGER, Werner, *La Teología de los primeros filósofos griegos* (trad. de la edición de 1947 por José Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1952), pp. 17-19, en la Teogonía de Hesíodo hay por primera vez, recogiendo los mitos orales, un ensayo de explicación de la génesis de los dioses, a través de la procreación sucesiva. Pero como advierte Jaeger, en Hesíodo se encuentra algo más que la sumisión pasiva a narrar mitos, pues pone éstos frente a los problemas éticos y sociales de su tiempo. Así, por ejemplo, en su obra *Trabajos y Días*, Hesíodo cuenta cómo en un comienzo vivían los hombres en un estado paradisíaco, sin trabajos ni esfuerzos y cómo el robo del fuego por Prometeo y la creación de la primera mujer, Pandora, trajeron el mal y la responsabilidad al mundo. Como dice el autor, se trata de un relato comparable con la caída del pecado original, que explica muy bien, a nuestro juicio, la culpa existencial desarrollada en la tragedia griega.

⁸⁵ STAHLIN - GRUNDMANN, cit. (n. 56), pp. 807-808. Véase, en un sentido similar, ROHDE, cit. (n. 73), pp. 224-228, quien agrega que en los escritos de Esquilo, los sujetos no pueden decidir, no está en sus manos, el decidir si quieren o no ser culpables. En todo caso, frente al problema del libre albedrío así planteado, Esquilo lo resuelve con una suerte de símil al pecado original, es decir, que los descendientes deben responder de las culpas de sus antepasados, de ahí la idea que las culpas se pagan siempre en vida. En cambio, Sófocles va a plantear un punto de vista moral totalmente diferente al de Esquilo. En él se describe un oscuro poder que empuja a

de la culpa; tal como indica LaCocque, la concepción de la culpa en la tragedia griega y en los primeros filósofos helenos se traduce en una ceguera enviada por los dioses por algún error⁸⁶. Como indica Trueba, la *águaptría* trágica concierne, en la concepción aristotélica, al mundo de la tragedia y del drama, siendo su presupuesto sólo una especie de ignorancia, combinada con la ausencia específica de dañar o matar a alguna persona y, en particular en la tragedia de Edipo, la ignorancia sobre algunos aspectos relevantes para la acción⁸⁷.

Cuando decimos trasfondo religioso, desde el cual puede ser explicada la culpa, queremos decir, siguiendo a Vives, una explicación trascendente del sentimiento trágico de la vida del hombre, pero no ya en el sentido de atribuir a Dios o a los dioses cierto orden racional mundano, sino en la búsqueda de una explicación trascendente para la condición de desigualdad y fragilidad humana. Según este autor, especialmente en la Ilíada, Homero quiere mostrarnos que tras la aparente arbitrariedad de la condición humana se encuentra la bondad y la razón de los dioses, que no necesariamente coincide con la razón o la bondad humana⁸⁸.

La evolución en el pensamiento homérico marca una transición importante, que debe ser anotada, pues siguiendo a Doods, en la Odisea hay otro planteamiento, que el autor llama programático: aparece un Zeus que se hace cargo de los pobres y oprimidos, a quien –a diferencia de la Ilíada– interesa la justicia y se preocupa la crítica moral. La justicia divina se reivindica, pues lo malvados perecen por sus propias acciones y los justos salen airoso. Sin embargo, a los griegos no se les escapaba que en el mundo real eran aquellos que actuaban mal (y no necesariamente los buenos), quienes prosperaban⁸⁹. Buscar una explicación religiosa a este hecho implicaba abandonar el límite temporal de la muerte. En-

los hombres al sufrimiento, a cometer hechos ante los cuales enmudece cualquier juicio sobre su culpa. No se trata de la herencia o de la falta de los antepasados, sino la voluntad de un poder divino que guía con arreglo a ciertos fines las conductas de los hombres.

⁸⁶ LACOCQUE, André, *Sind and Guilt*, en ELIADE, Mircea (editor), *The Encyclopedia of Religion* (New York, MacMillan, 1987), XIII, p. 329.

⁸⁷ TRUEBA, cit. (n. 17), p. 108. Véase también: SCHÜTRUMPF, Eckart, *Traditional Elements in the Concept of Hamartia in Aristotle's Poetics*, en TARRANT R. J. (editor), *Harvard Studies in Classical Philology* (Boston, Harvard University Press, 1990), pp. 145-146.

⁸⁸ VIVES, cit. (n. 75), pp. 14-17. En un sentido similar, DODDS, cit. (n. 66), p. 40, quien explica que hay en la religión griega un sentimiento de hostilidad divina, no entendido como divinidad maligna, sino en el sentido de un poder y sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen a los hombres abatidos y le impiden remontar su condición. Sobre la imagen homérica de los dioses, véase, ROHDE, cit. (n. 73), p. 29, quien advierte, en cualquier caso, la importante cuestión que el mundo panhelénico representado por Homero en sus poemas, en lo relativo al culto a los dioses y a la moral, no se correspondía necesariamente con la realidad. Por eso, cree que de modo restrictivo los poemas homéricos pueden ser fiel reflejo de la cultura popular de su tiempo, pero no de todas partes, sino que especialmente en las ciudades jónicas de las costas del Asia Menor.

⁸⁹ Hay que tener presente, en todo caso, siguiendo a LESKY, Albín, *Historia de la literatura griega* (traducción de José M. Díaz Regañón y Beatriz Romero, 4^a reimpresión de la 1^a edición, Madrid, Gredos, 1989), p. 120, que en la Teogonía de Hesíodo, ya no se trata sólo de describir la biografía de las dioses, sino que de exaltar la presencia de Zeus, cumpliéndose en él un gran orden, dispuesto en todos los tiempos. Convive con esta visión todopoderosa de Zeus, el reconocimiento de que el mundo no es el mejor de los mundos posibles.

tonces, se ensayaron dos tipos de fundamentaciones: la culpa hereditaria, en la que los descendientes debían responder de las deudas, comerciales y morales de sus antepasados o bien, en una versión más elaborada, perteneciente más bien al período racional de Grecia –concretamente desarrollado con la democracia ateniense–, la consideración de un juicio después de la muerte a aquellos que hubieren obrado mal⁹⁰.

Es posible encontrar, tanto en la Teogonía de Hesíodo, como en su obra Trabajos y Días, la idea del pecado original, es decir, la idea de que el hombre vivió en un estado de felicidad, junto con los dioses y un evento posterior explicaría la separación, la cólera divina y, consecuentemente, los males sufridos por el hombre, como en su Teogonía, a propósito del Mito de Prometeo. En él, Prometeo, que representa probablemente al primer hombre, intenta engañar a Zeus y éste, conociendo el corazón del hombre le descubre. En el v. 550 Hesíodo señala: “Y Zeus, sabedor de inmortales designios, conoció y no ignoró el engaño; pero estaba proyectando en su corazón desgracias para los hombres mortales e iba a darles cumplimiento”⁹¹.

En Trabajos y Días, el mito de Prometeo y Pandora se repiten. En él, Hesíodo explica nuevamente el origen del mal en el hombre. Debido al engaño en el sacrificio de Prometeo y el hurto que cometió del fuego, privado por Zeus a los hombres, éste, lleno de cólera, hizo crear a Hefesto del barro una figura de doncella, llamada Pandora, que fue despachada por Zeus con una jarra que contenía el regalo de los dioses. Abierta por Epimeteo, contra las advertencias de Prometeo, desencadena los males para el hombre. Como se agrega en v. 90: “En efecto, antes vivían sobre la tierra las tribus de hombres libres de males y exentas de la dura fatiga y las penosas enfermedades que acarrean la muerte a los hombres. Pero aquella mujer, al quitar con sus manos la enorme tapa de una jarra los dejó diseminarse y procuró a los hombres lamentables inquietudes”⁹².

Es precisamente, desde esta concepción existencial de la culpa, que según Stählin y Grundmann surge la posibilidad de la culpa voluntaria, la culpa personal. Así, la idea de la culpa existencial se conecta con la idea de la culpa personal derivada de un hacer injusto, desarrollada a partir de una época tardío homérica, según estos autores. Como indica Jaeger, la misma Teogonía de Hesíodo, que antes hemos descrito, hace que en su poesía se alcance un nivel diferente, pues con Hesíodo se pasa de una concepción autoritaria del Derecho a otra racional, en la que el concepto homérico de *θέμις* va cediendo al de *δίκη*⁹³, como la retribución

⁹⁰ DODDS, cit. (n. 66), pp. 43-44. En un sentido similar, NILSSON, cit. (n. 44), pp. 51-53. Como explica LESKY, cit. (n. 89), p. 187, en la época post-homérica, van a desarrollarse, en relación con el alma humana, ideas contrarias a las sustentadas por Homero, en el sentido de que el alma es la portadora de la verdadera esencia del hombre y, después de la muerte, ésta no se esparce o desaparece; por el contrario: “[...] debe rendir cuentas y se ve envuelta en una sucesión de nacimientos que la llevan o bien de vuelta a su patria divina o a la perdición eterna”.

⁹¹ En HESÍODO, *Teogonía* (traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006), v. 535 ss.

⁹² HESÍODO, *Trabajos y días* (traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006), v. 43 ss.

⁹³ JAEGER, cit. (n. 84), pp. 21 ss. Según LESKY, cit. (n. 89), p. 115, no puede dejar de anotarse

divina por el daño inferido⁹⁴. De este modo, se comprende mejor, a nuestro juicio, el paso de una culpa existencial a otra propiamente individual, indispensable para el desarrollo de la culpa jurídica⁹⁵.

En un sentido similar, Ricoeur, con carácter más general, muestra la evolución desde los sentidos de la mancilla y el pecado hacia la culpabilidad individual. En relación con la mancilla, simbolismo de la mancha, la impureza, el temor en la mancilla, constituye una anticipación y a la vez prevención de castigo. Del mismo modo, en la culpabilidad existe la conciencia de estar cargado, se siente un pesar por la amenaza, de modo que en ambos casos la culpa está constituida por el castigo anticipado, interiorizado y que pesa en la conciencia. Pero desde luego tienen diferencias, pues mientras en la mancilla el hombre carga con la culpa al ser ritualmente impuro, por lo que no necesita ser el autor del mal para sentirse cargado, no procede de la conciencia de “ser autor de”. Ello mismo posibilita que la culpabilidad constituya, según el autor, una verdadera revolución en la experiencia del mal, pues ya no importa la violación de la prohibición, ni la venganza que dicha violación desencadena, sino el mal uso de la libertad. De este modo, afirma, en la culpabilidad se invierte la relación, pues en vez que la culpabilidad derive del castigo, éste supone una consecuencia de esta especie de culpa⁹⁶.

En relación con el pecado, nuevamente Ricoeur admite que hay puntos de interconexión con la culpabilidad. Por un lado, el pecado es sentimiento de culpabilidad, en la medida que la segunda representa la interiorización del pecado.

las diferencias en el pensamiento ético de Homero y Hesíodo, que el autor atribuye al diferente contexto sociocultural en el que se desarrollaron sus respectivas obras. Mientras que Homero perteneció a la sociedad jónica, Hesíodo se encuentra completamente alejado del mundo jónico. Agrega: “Su padre era natural de Cime, es decir, de la parte del Asia Menor colonizada por los eolios. Como más de uno de sus contemporáneos, había tratado de enriquecerse dedicándose al comercio marítimo. Pero fracasó en su intento, y por ello abandonó su patria, estableciéndose en Beocia, en el pueblo de Ascra, en las proximidades de Tespias. Allí fue creciendo Hesíodo, y a pesar de que su familia no tenía allí sus raíces, esta singular región de la Grecia central, con su aislamiento campesino, su riqueza en tradición antiquísima y su idiosincrasia tosca y vigorosa, que se expresa a través de la plástica temprana de esta región³, influyó de manera decisiva en su carácter y poesía”. Hesíodo será toda su vida un pastor y agricultor y tendrá permanentes conflictos con los nobles que habitaban el lugar.

⁹⁴ Como dice el propio HESÍODO, cit. (n. 92), v. 85: “Al que honran las hijas del poderoso Zeus, y le miran al nacer, de los reyes vástagos de Zeus, a este le derraman sobre su lengua una dulce gota de miel y de su boca fluyen melifluas palabras. Todos fijan en él su mirada cuando interpreta las leyes divinas con rectas sentencias y él con firmes palabras en un momento resuelve sabiamente un pleito por grande que sea. Pues aquí radica el que los reyes sean sabios, en que hacen cumplir en el ágora los actos de reparación a favor de la gente agravuada fácilmente, con persuasivas y complacientes palabras [...]”.

⁹⁵ Puede verse un análisis similar, en relación con la responsabilidad y la culpa en Herodoto, quien funda la responsabilidad en la libertad y la culpabilidad en responsabilidad. Seguimos, en este sentido, el trabajo de GIRAudeau, Michèle, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris, Diffusion de Boccard, 1984), pp. 95-99. Adviértase, en todo caso, que la autora no se refiere a la culpa en sí misma, sino que emplea la expresión “culpabilité”, incorporada a la lengua francesa en el año 1835, tiene un sentido muy amplio, omnicomprensivo del acto ilícito mismo.

⁹⁶ RICOEUR, cit. (n. 5), pp. 258-259.

Cuando el pecado abandonó su fase ritual para situarse en su carácter ético, fue necesario un sujeto responsable, en el sentido de atribuir un castigo, no sólo por la infracción de la prohibición, sino por tratarse de un autor de actos. Ahora bien, esta misma interiorización de la culpabilidad, advierte nuestro autor, en el sentido de afirmar el hombre como medida de su pecado, produce la sustitución del realismo del pecado, en el cual el sentido es la mirada de Dios, el escrutinio de nuestras almas. La inversión tiene explicación histórica para Ricoeur, pues con el Éxodo se producía una liberación colectiva y, del mismo modo, se podía volver a una amenaza colectiva del día del Señor, pero como el acontecimiento había ocurrido, destruyendo el Estado nacional, fue la predicación del pecado personal la que cobró valor de esperanza, pues a la inversa, siendo personal la culpabilidad, también lo sería la salvación. Y concretamente en relación con el mundo griego, se produce una evolución idéntica, desde la mancilla hereditaria que marcaba a las generaciones hacia la conciencia individual de la culpa y la responsabilidad individual⁹⁷.

Ahora bien, la ignorancia que produce la culpa existencial, así como la culpa personal, es la ignorancia de la felicidad, tal como hemos destacado siguiendo a Mair, idea desarrollada en la filosofía desde Demócrito y que en Platón y Aristóteles hemos visto coronada con la distinción de los actos voluntarios e involuntarios⁹⁸. Como indica Ricoeur, la diferenciación entre actos voluntarios e involuntarios en la legislación de Dracón supuso una discriminación *a priori*, determinada por las nociones de violencia y presunción; posteriormente, en la época de la tragedia, la reflexión sobre lo voluntario e involuntario se retoma sobre la base del simbolismo de la mancilla, la obcecación divina, llegando finalmente a las diferenciaciones más técnicas de Platón y sobretodo, Aristóteles, en el que ya nos hemos detenido⁹⁹.

3. *La peculiaridad de la culpa romana: sus raíces en la filosofía aristotélica.*

¿Qué conclusiones pueden extraerse de este sintético análisis? Desde luego, no pretendemos resolver el problema de la culpa en Grecia, ni determinar exactamente si alguna de las expresiones consultadas sirvieron de modelo a la culpa romana, pues excedería el objetivo y pretensiones de este trabajo. Sí se puede, luego de proponer un análisis más general, es decir, dar un paso más allá del dado por Daube, Jones o incluso Winkel, establecer ciertas conexiones entre el pensamiento griego y la culpa romana, así como destacar sus diferencias, como explicaremos en los párrafos que siguen.

Desde una perspectiva propiamente filosófica, algunos autores se han dedicado a examinar particularmente las influencias de la filosofía de Aristóteles en el estoicismo, como hemos tenido oportunidad de reflexionar. No hemos encontrado en esta materia ninguna referencia específica a las figuras aquí descritas (particular-

⁹⁷ RICOEUR, cit. (n. 5), pp. 259-262.

⁹⁸ STÄHLIN - GRUNDMANN, cit. (n. 56), p. 809. Véase, para el desenvolvimiento de la idea de justicia, las leyes y el orden, evidentemente emparentados, como hemos visto más arriba, con la cuestión de la felicidad del hombre, el hilo conductor de la justicia y el Derecho como connaturales a la racionalidad del hombre, el ya citado trabajo de JAEGER, cit. (n. 84), pp. 63 ss.

⁹⁹ RICOEUR, cit. (n. 5), pp. 268-269.

mente a la culpa), que indiquen o nos lleven a pensar que el pensamiento estoico fue tributario del aristotélico. En efecto, sobre esta cuestión pueden consultarse las obras de Long y Sandbach. Ambos describen una triple área de influencia en materias de ética en la filosofía estoica: en relación con la felicidad y las cosas buenas externas; las condiciones de un acto virtuoso, para que un hombre pueda ser considerado virtuoso; y, en relación con los placeres¹⁰⁰.

Con todo, debe hacerse una importante precisión. Cierta es que la base conceptual estoica reposa en el pensamiento del Sócrates platónico, materia en la que no existe mayor discusión¹⁰¹. No obstante, aunque controvertido, no puede descartarse la influencia del pensamiento aristotélico en la filosofía estoica. Siguiendo a Boeri, tratándose de la teoría de la acción, los estoicos desarrollaron una tesis intelectualista moderada, apartándose del intelectualismo absoluto de Sócrates, traducido en el principio de que quien actúa mal, lo hace por ignorancia, de modo que nadie elige voluntariamente lo que es malo. Ahora bien, la conexión más profunda entre estoicismo y socratismo (y, por tanto, platonismo), se encuentra en el entendimiento de la psicología moral desde una perspectiva monista; en otras palabras, que tanto para Sócrates, como para los estoicos, en el alma no se encuentra ninguna confrontación entre dos partes distintas, representadas por las pasiones, por un lado, y la razón, por la otra¹⁰².

Ahora bien, a diferencia del Sócrates platónico, los estoicos adoptaron un intelectualismo moderado y, como Aristóteles, buscaron una explicación para la incontinencia (paradójica en el pensamiento de Sócrates, pues se trata de un hombre que conociendo aquello que es bueno para ello, hace algo malo). Para los estoicos, si un sujeto decide mal, es porque puede advertirse, en su pensamiento, una diferencia entre el conocimiento que se funda en el arte de la medida o *έπιστημη* (un tipo de conocimiento, una *téχνη*); versus un conocimiento fundado en la mera opinión (*δόξα*). Quien realiza una mala acción, lo hace porque su conocimiento se funda sólo en una opinión, nunca en un conocimiento verdadero. Siguiendo siempre a Boeri, a partir de aquí pueden encontrarse algunas coincidencias con Aristóteles: en ambos se reconoce que el conocimiento es clave en la respuesta emocional y, coinciden también en que el rasgo sobresaliente del incontinente es el arrepentimiento (*μεταμέλεια*)¹⁰³.

¹⁰⁰ LONG, A. A., *Aristotle's Legacy to Stoic Ethics*, en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15 (1968), pp. 72-85; y SANDBACH, F.H., *Aristotle and the Stoics* (Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985), pp. 24-30.

¹⁰¹ Por todos, LONG, cit. (n. 100), pp. 72-85. También véase: LONG, A. A., *Stoic Studies* (Cambridge, 1996), pp. 2 ss.

¹⁰² BOERI, Marcelo D., *Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica*, en *Ordia Prima*, 3 (2004), pp. 111-117 y 123-124.

¹⁰³ BOERI, cit. (n. 102), pp. 124-135. Como afirma el autor: "Es tentador tratar de establecer algunas conexiones entre el silogismo práctico aristotélico y el modelo estoico de la explicación de la psicología de la acción. Ambos modelos explicativos contienen una proposición práctica que es prescriptiva de lo que hay que hacer; en ambos casos el resultado del proceso es una acción. Aristóteles, como probablemente los estoicos, piensa que el acrático sabe que su acto es incorrecto porque de alguna manera conoce cuál es el estándar racional que, aplicado a la situación concreta de acción, dará lugar a una buena acción".

Así, aunque no pueda afirmarse a nuestro juicio una conexión directa o, más bien, una equivalencia exacta entre la filosofía griega y los juristas romanos en el concreto tema de la culpa, no cabe duda que conceptos como *άμαρτημα*, así como otros que hemos examinado, jugaron un papel en el desarrollo de la culpa, desde que los romanos incorporaron la cultura griega, la que a su vez se nutrió de las culturas orientales. Como indica Ricoeur, a propósito de la última elaboración aristotélica, que distingue entre actos voluntarios e involuntarios: “El esclarecimiento de distintos casos—límite, como la falta por imprudencia o por negligencia, en los juegos o en la guerra, desempeñó un papel decisivo en lo que podría denominar una sutil psicología de la culpabilidad; la responsabilidad sin premeditación constituye, en efecto, una zona en cierto modo liminar de lo voluntario que se presta mucho a las distinciones de la jurisprudencia”¹⁰⁴.

En consecuencia, puede proponerse que el mundo romano desarrolló en sus primeros estadios de modo similar la idea de culpa y esto es lo que a nuestro juicio, lleva a pensar a MacCormack que en una sociedad oral, de carácter primitivo, no puede decirse que la responsabilidad fuese estricta tal como hoy en día la pensamos, sino que aún cuando diferenciaron entre actos intencionales, descuidos y accidentes, no se tenía la capacidad para formular, a partir de ahí, reglas generales. Ahora bien, en la perspectiva de MacCormack, aún cuando la escrituración y el desarrollo social en Roma permitieron la generalización y sistematización de conceptos, en ningún caso la culpa se tradujo en un criterio de responsabilidad¹⁰⁵. Esto no importa una negación del hecho que el concepto quedara perfectamente perfilado en la Roma clásica y que su devenir histórico mantuviese su esencia.

Nosotros podríamos agregar que no es posible pensar ahora, desde esta perspectiva, que una sociedad como la romana recibiese de los griegos un concepto totalmente delimitado, pues además, como explica Ricoeur, en toda sociedad el fenómeno de la culpa se va desenvolviendo a través de simbolismos que expresan una realidad que el hombre no termina por comprender. Se pueden apuntar tres estadios de evolución que en términos más o menos indiferenciados, constituyen manifestaciones del simbolismo del mal. En primer lugar la mancilla, presente en las etapas de totemismo y subsecuente tabú emanado de aquél, estableciendo la vinculación de la culpa con una sustancia, cosa o ser vivo; en segundo lugar, el pecado, cuyas manifestaciones dicen relación con la culpa originaria o culpa hereditaria, cuyas notas distintivas se presentan cuando existe una relación con Dios, se produce una rebelión, un apartamiento de la vía, del camino, pero el pecado no importa todavía una conciencia individual de la falta y nos muestra una cara colectiva o común. Los hombres son solidariamente pecadores ante Dios. Por último, el desarrollo de la conciencia individual de la falta, último estadio supone la conciencia personal de la falla.

Ahora bien, si la culpa o la expresión empleada por los pueblos para referirse a ella es un fenómeno a nuestro juicio propio del desarrollo de toda cultura humana

¹⁰⁴ RICOEUR, cit. (n. 5), p. 269.

¹⁰⁵ MACCORMACK, Goeffrey, “*Dolus*”, “*Culpa*” and “*Diligentia*”. *Criteria of Liability or Content of Obligations*, en *Index*, 22 (1994), pp. 191 ss.

y asumiendo que la culpa romana, aún cuando recibiendo influjos griegos, fue sin embargo un aporte genuino del mundo romano, ¿en qué radica dicho aporte?

Del tipo de análisis que se ha propuesto consideramos pueden extraerse algunas conclusiones. En primer término, las instituciones jurídicas contienen en el pueblo griego un fuerte componente religioso, al punto que ha quedado medianamente claro que tales instituciones, en lo que atañe a la cosmología, a la concepción del hombre, al Derecho, a la relación de la ética y las normas, a la transgresión de las mismas, a la culpa, al sentimiento que ésta representa y al papel en la relación con los otros, deriva de las concepciones religiosas, siguiendo en este punto, como hemos visto a Jaeger y Vives.

En cambio, sabemos que el pensamiento romano se articuló de modo distinto. Si bien es cierto, una profunda raíz religiosa puede encontrarse en sus instituciones –especialmente en el ritual que entrañan viejas instituciones, sustantivas y procesales del *ius civilis*–, pronto la cultura romana logró distinguir claramente del *fas*, el *ius*¹⁰⁶; y, por otro, la labor jurisprudencial, encargada primitivamente a los Pontífices, pasó a quedar radicada en el jurisconsulto. La tarea de la jurisprudencia, por tanto, no fue una labor propiamente religiosa o filosófica, su perspectiva alcanzó el desarrollo de un arte y un conocimiento separados, permitiendo la identificación de lo propiamente jurídico¹⁰⁷.

Esta diferencia de enfoque, desde luego a nuestro juicio tiene consecuencias en el campo que analizamos. El espíritu romano, más proclive a lo pragmático que a la filosofía, desarrolló un concepto técnico jurídico que con el que agruparon lo que quería expresarse, en la cultura griega, con múltiples términos¹⁰⁸.

Así, con la expresión culpa, en el Derecho romano, se quería designar tanto la responsabilidad misma derivada de algún daño, la conducta reprobable, el re-

¹⁰⁶ En verdad, como advierte d'Ors, la expresión *ius* tiene un sentido único, intermedio entre norma y facultad: “que es precisamente, el de ‘posición justa’”. Agrega el autor: “Como es sabido, el empleo del *ius* est resulta de un empleo antiquísimo, en paralelismo al *fas* est, sin que tengamos que entrar ahora en la cuestión de la distinción entre *ius* y *fas*, que nos alargaría excesivamente este artículo. Ahora bien: *ius* est no quiere decir, evidentemente, ni ‘hay facultad’ ni ‘hay norma’, sino más bien ‘es justo’ o ‘es una posición justa’”. No obstante, como advierte, la distinción entre titularidad y normatividad, impropia de la mentalidad romana, se hizo posible gracias al monopolio por el emperador. El *ius* dejó de ser una disposición privada y posibilita la aparición del Derecho objetivo, surgiendo en época postclásica la idea de *ius* como derecho subjetivo. Véase D'ORS, Álvaro, *Aspectos objetivos y subjetivos del concepto de ius*, en VV. AA., *Studi in memoria di Emilio Albertario* (Milano, Giuffrè, 1953), II, pp. 295-297. Profundiza estos argumentos en d'ORS, Álvaro, “*Ius* en sentido objetivo-subjetivo”, en AHDE., 24 (1954), pp. 635-640.

¹⁰⁷ Sobre el papel de la jurisprudencia romana hay una abundantísima bibliografía y, en todo caso, es un tema en el existe relativo acuerdo, con independencia de la influencia de la filosofía griega en el desarrollo de la jurisprudencia. Para esta materia, remitimos a GARCÍA GARRIDO, Manuel Jesús, *Derecho privado romano. Casos, acciones, instituciones* (14^a edición, Madrid, Ediciones Académicas, 2005), pp. 95 ss.

¹⁰⁸ Como indica SCHULZ, Fritz, *Principios del Derecho romano* (trad. por Manuel Abellán Velasco, Madrid, Civitas, 1990), pp. 23; 61 ss., los romanos no formularon principios generales y abstractos, pero que la decisión de los casos sin duda permite afirmar su existencia y manejo por parte de la jurisprudencia romana. Dicha jurisprudencia fue orientada a las acciones, de la que deriva su resistencia a la fijación de conceptos jurídicos y a la formulación abstracta por las fuentes jurídicas.

proche de una conducta, ser reprochable, tener una falta, formular un reproche, causa de reproche, reprobación.¹⁰⁹ Y en este sentido puede comprobarse cómo la expresión *ἀμαρτίσω* puede vincularse aproximadamente con este sentido, siempre que entendamos que en esta acepción pueden incluirse la culpa en un sentido amplio, comprensiva del delito mismo. Algo similar ocurre con *ἀμαρτία*, en cuanto este término decía relación con un error cometido voluntariamente y que implicaba transgresión de algún tipo; de este modo, se conecta con la culpa en general, con el reproche de una conducta. De hecho, como hemos explicado, *ἀμαρτία* fue desarrollándose hasta configurarse como la acción de pecar, es decir, una conducta reprochable.

En el sentido de conducta reprobable o el reproche de una conducta puede identificarse con *ἄγος*, en cuanto se califica la conducta como pecado, delito. O bien en cuanto se refiere al reproche a un sujeto, como pecador o manchado por un crimen. En el mismo sentido podemos vincular *μίαομα*, *κακός* o *κακία*, que también presentan una relación más lejana, siempre que estimemos que se les puede asociar con la culpa entendida como ilícito.

Con mayor distancia pueden vincularse con este sentido expresiones como *ἄτη*, especialmente en lo que dice relación con las consecuencias de un acto reprochable a un sujeto, debido a la dominabilidad, como por ejemplo, la locura que conduce a una culpa. Ya hemos examinado, de la mano de Dodds, el sentido profundo de *ἄτη*, que en casi todas las actuaciones podía calificarse de accidental, pero que, siguiendo a Dodds, para Homero y para el pensamiento antiguo en general, no existían accidentes. No importaba la intención, sino el acto en sí mismo¹¹⁰. Además, siguiendo en este punto a Ricoeur, la expresión griega supone un estado anterior de la conciencia de culpabilidad, un estadio en el que la conciencia de la mancilla, de la mancha es absorbida e incorporada en la conciencia del pecado. Ricoeur lo explica del siguiente modo: en la mancilla, el mal se plasmaba en una sustancia maléfica, sin que hubiese personificación alguna. Posteriormente, aparecieron las personificaciones de los dioses y de los demonios, considerándose que el sujeto estaba enfermo cuando un demonio lo invadía. De este modo, el pecado

¹⁰⁹ Culpia, referida a la conducta, admite los siguientes significados: *i*) la responsabilidad misma derivada de algún daño, la conducta reprobable, el reproche de una conducta –*in a esse*–; *ii*) ser reprochable, tener una falta –*a est*–; es mi o su falta; *iii*) formular un reproche a alguien; causa de reproche, reprobación. En segundo lugar, el estado de quien comete la infracción, el culpable. En un tercer sentido, falta, ofensa, de la que en dicho diccionario se derivan varios sentidos. El más relevante, según nos parece, es el que ubica la cualidad de la conducta, es decir, la culpa como la falta o falla en tomar las medidas correctas, negligencia o falta de juicio. Y, en un cuarto sentido, la culpa representa en las fuentes romanas una imperfección o defecto moral. Véase, por todos: GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary* (London, Oxford Clarendon Press, 1983), pp. 465-466.

¹¹⁰ DODDS, cit. (n. 66), pp. 19-20. Agrega el autor citado, refiriéndose a Homero: “Tales personajes sugieren que la *ἄτη* no tenía originariamente relación alguna con la culpa. La noción de la *άτη* como castigo parece ser, o una evolución de su concepto ocurrida tardíamente en Jonia, o una importación tardía del exterior”.

fue equiparado a la enfermedad y su perdón, más propiamente su expiación, un equivalente a la curación¹¹¹.

Con todo, hay un sentido profundo en la expresión griega de la *ἄτη*, que se acerca al núcleo sustancial de la culpa, por cuanto la culpa siempre aparece como un hecho externo al autor: la culpa le viene desde afuera. No es casualidad, entonces, que Dawe examine la relación profunda que existe entre *ἄτη* y *ἀμάρτια*. Según el autor, en la tragedia griega, incluso hasta Aristóteles, ambos conceptos se emplearon en un contexto similar, de modo que pudieron ser perfectamente intercambiables¹¹². Entre todos los textos que analiza el autor, nos parece que el más representativo es el análisis de la tragedia de Edipo. Si bien es cierto darle muerte a su padre, representa claramente en Edipo un acto cometido con *ἀμάρτια*, una interpretación más profunda podría conducirnos a pensar que esa *ἀμάρτια* se produce porque Edipo estaba predestinado al parricidio por los dioses, es decir, si bien es cierto es un error, se trata de un error forzado, es decir, una especie de *ἄτη*¹¹³.

En segundo lugar, la culpa en el Derecho romano decía relación con el estado de quien cometía la infracción, el culpable. Valga lo que hemos dicho respecto de *ἄγος*, *μίαοψα*, *κακός* o *κακία*, pues como hemos visto, correlativamente a la cualidad del acto se presenta una cualidad del sujeto que desarrolla la conducta y así, cuando estos términos dicen relación con el pecador, manchado, vicioso o del sujeto que tiende al mal.

En un tercer sentido, falta, ofensa, siendo el más relevante el de la culpa como la falta o falla en tomar las medidas correctas, negligencia o falta de juicio, lo cual supone la infracción de una norma de cuidado. Y, en un cuarto sentido, la culpa representaba en las fuentes romanas una imperfección o defecto moral. Vemos cómo desde estos puntos de vista *ἀμάρτια* puede vincularse con la culpa, en cuanto algunas de sus acepciones decían relación con desatinar, equivocarse, cometer un fallo por error, falta de juicio o falsa impresión; y, en un sentido propiamente moral, cometer un desatino, faltar o transgresión de normas relacionadas con la moral o la religión. Algo similar podemos decir de *ἀμάρτημα*, en cuanto representaba la falta, la falla, falta de juicio o ignorancia. Del mismo modo, cuando *ἀμάρτημα* denotaba el resultado de *ἀμάρτια*, significaba falta moral o falta por la transgresión de una ley divina.

Para terminar este breve análisis que busca algunas conexiones, como ya se ha dicho, en algunos diccionarios, como en el Adrados, *ἀμάρτημα* está definido como desatino, descuido, negligencia. La coincidencia con la culpa romana sería plena si aceptáramos que ésta se traducía en Roma simplemente en la negligencia,

¹¹¹ RICOEUR, cit. (n. 5), pp. 246-248.

¹¹² DAWE, R. D., *Some Reflections on Ate and Hamartia*, en *Harvard Studies in Classical Philology* (Cambridge, 1968), 72, pp. 103-107. Según el autor: "We have seen that in the language of the poets *ἄτη* and *ἀμάρτια* are closely allied concepts, the actual choice of word depending more on the user's standpoint than on any radical difference in the result described. We have also seen that of the two words only *ἀμάρτια* survived, and that this word is used by ancient criticism to gloss the no longer fully understood reference to *ate* in the poets".

¹¹³ DAWE, cit. (n. 112), pp. 116-119.

punto de vista que desde luego no compartimos. Aún así, es digno de mencionar que en diccionarios, como en el Sebastián, el verbo *ἀτημελέω* se traduce como descuidar, su adjetivo *ἀτημελές* (*ἀτημελῶς*), descuidado o negligente y el adjetivo *ἀτημελητος*, descuidado, negligente o imprevisor. En relación con la cualidad de la acción, el adverbio *ἀτημελήτως* significaba negligentemente. Finalmente, el sustantivo, también referido a la acción, *ἀτημελία*, negligencia o descuido. Pero no todos están de acuerdo en esta traducción. Por ejemplo, en Adrados, los términos relacionados no indican para nada la negligencia, sino sólo el descuido, desprovisto de cualquier carácter jurídico. Como en Sebastián, *ἀτημελέω* simplemente se traduce como descuidar y luego el adjetivo *ἀτημελής* o *ἀτημελές* dice relación con el descuido en la imagen personal. El adverbio, en vez de traducirse como negligentemente, se lo hace como descuidadamente, pero sin el matiz jurídico (si lo relacionamos con el verbo y el adjetivo antes descritos en este diccionario)¹¹⁴.

Finalmente, hay ciertas acepciones que con total seguridad ninguna relación o vínculo se pueden establecer con la culpa, ni siquiera en una acepción muy amplia, de ahí que el alegato de Daube, en el sentido de una mayor amplitud del término *άμαρτημα* lleve cierta razón. En todo caso, es notorio que el camino o evolución de estos términos marchaba hacia la dirección ética, desde un plano meramente material. Y así, *άμαρτάνω*, en lo que podríamos denominar un segundo estadio, representaba simplemente un error intelectual y no puede todavía, en este sentido, vincularse de modo alguno con la culpa. El sustantivo verbal *άμαρτημα*, en cambio, parece haber conservado acepciones mucho más amplias que las de la culpa, como ocurre con error material, cosa hecha inadecuadamente o bien con error involuntario, especialmente en los decretos de amnistía. Pero este carácter extenso se aprecia especialmente en *άμαρτία*, pues las dos primeras acepciones de la palabra, dicen relación con un error o falta en general, sin especificar si ésta era voluntaria o involuntaria.

Como se aprecia, la expresión culpa cubre abarca o identifica un amplísimo espectro de figuras, relacionadas con el sujeto, la conducta, el resultado o la imputabilidad del mismo a un tercero. Todos estos aspectos se expresaban con raíces diversas en el mundo helénico. No estamos hablando, por cierto, del verbo, sustantivo o adverbio derivado de una misma raíz, como ocurre con las expresiones culpa, culpabilidad, culpable, sino, repetimos, con varios términos que dicen relación directa o indirecta con el problema planteado.

Ahora bien, todas ellas reconocen como nota común, siguiendo a Schipani, el comportamiento reprochable. Como indica el autor, tanto para los textos literarios como para los jurídicos, la culpa significaba siempre un hecho valorado desfavorablemente, un *delictum*, un *peccatum*, más genéricamente un *malum*, del cual el sujeto debía ser reconocido como autor, siendo esencial que el sujeto hubiere estado en condiciones de comportarse de otra manera y, en la valoración de los eventuales impedimentos, se consideraron factores externos e internos

¹¹⁴ Véase, SEBASTIÁN, cit. (n. 67), p. 233; ADRADOS, cit. (n. 65), III, p. 586; PABÓN, cit. (n. 64), p. 93.

(los últimos inherentes a la voluntad y a la conciencia), pero no se requería la individualización de un comportamiento consciente y voluntario, bastando la no conformidad a un modelo de comportamiento.

Todavía cuando no configuraba un *delictum, peccatum o malum*, la conducta podía ser sujeta a una consideración desfavorable y a una reprochabilidad. La culpa no era la violación de una norma cualquiera, sino la violación de una norma que podía, desde un punto de vista material y consciente, ser evitada. De este modo, la culpa no pudo ser reconducida a la noción de causa y ni siquiera a la mera relación de autor entre el sujeto y el evento ilícito. Como la esencia de la culpa fue un comportamiento desfavorable, estaba conectada con un reproche subjetivo, no incluyendo sólo el comportamiento intencional, sino la falta de control de los propios comportamientos¹¹⁵ en relación con un modelo¹¹⁶.

Así, repetimos, puede afirmarse que la diferencia entre el Derecho griego y el Derecho romano, radica en que el primero no desarrolló un concepto único para agrupar las múltiples acepciones que contiene la expresión culpa, es decir, las diferentes perspectivas desde las cuales puede apreciarse un fenómeno único, a saber, el reproche de una conducta¹¹⁷. Sólo desde aquí se pueden entender, a nuestro juicio, los restantes elementos que componen la culpa: la transgresión de la norma (mirando la conducta), la posición del sujeto (en relación con el error),

¹¹⁵ SCHIPANI, Sandro, *Responsabilità “ex lege Aquilia”*. *Criteri di imputazione e problema della “culpa”* (Torino, Giappichelli, 1969), pp. 125-130. En trabajos posteriores ha repetido o profundizado estas ideas. Por ejemplo, en SCHIPANI, Sandro, *Ánalisis de la culpa en Justiniano 4,3*, en AA. VV., *Responsabilidad por daños en el Tercer Milenio. Homenaje al profesor doctor Atilio Aníbal Alterini* (Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1997), pp. 127 ss. El autor hace una comparación entre las Institutas de Justiniano con las Instituciones de Gayo o algunos casos de juristas clásicos recogidos en el Digesto. En principio, reitera la idea que la culpa no es sólo negligencia, sino que incluye la idea de negligencia en el sentido de conducta voluntaria censurable, que en cuanto tal constituye un adecuado fundamento por la imposición del castigo. Más adelante agrega: “Pero si queremos escoger en modo unitario el significado de la culpa, incluyendo todas las facetas vistas, debemos entender que ella se refiere a una conducta voluntaria prohibida sea por lo más de normas de prudencia, pericia, diligencia, sea también, más genéricamente, por otras disposiciones, cuya violación muestra la conducta reprochable”.

¹¹⁶ No podemos detenernos en la enorme discusión que la culpa ha supuesto entre los autores modernos. En todo caso, aquellas posiciones que identificaban, desde el método interpolationista, la culpa con simple causalidad o imputabilidad, han sido superadas a nuestro juicio. Para la tesis objetivistas, consideramos que el mejor exponente sigue siendo ARANGO-RUIZ, Vincenzo, *Responsabilità contrattuale in Diritto romano* (2^a edición, Napoli, Jovene, reimpresión 1957), pp.225 ss. Frente a esta tesis, la contraria sostuvo que la culpa equivalía a la negligencia, como desviación del estándar del buen padre de familia. Para esta perspectiva, especialmente, VOCI, Pasquale, “*Diligentia*”, “*Custodia*”, “*Culpa*”. *I dati fondamentali*, en *SDHI.*, 56 (1990), pp. 33 ss. Estas corrientes, como hemos indicado, han sido superadas a nuestro juicio por el trabajo del ya citado Schipani, pero también merecen destacarse los aportes, en una línea similar, de MacCormack. Para el concepto de la culpa como falta y no como negligencia, véase MacCORMACK, Geoffrey, *Aquilian culpa*, en AA. VV. *Essays in Legal History for David Daube* (Edinburgh, Scottisch Academic Press, 1974), p. 202 ss.; MACCORMACK, Geoffrey, *Culpa*, en *SDHI.*, 38 (1972), pp. 124-134.

¹¹⁷ Como acertadamente expresa DAWE, cit. (n. 112), p. 120, debe tenerse presente que la expresión *ἀμάρτησα* tiene un carácter objetivo, pues su enfoque se encuentra, antes que todo, en la conducta falsa o errónea.

la falla, la previsión y la evitabilidad y las consecuencias de dicha conducta, traducidas en la culpa como criterio de atribución.

Pero en este aspecto se encuentra precisamente la conexión del pensamiento griego y, particularmente, aristotélico (a través de *ἀμάρτημα*), con la culpa. En efecto, la culpa supone una falla en la conducta (no en la voluntad). Ello supone que el sujeto no sólo debe esforzarse por cumplir con el estándar social impuesto, sino que debe corregir sus propias imprecisiones naturales o su falta de preparación técnica y, en último término, evitar la práctica de los actos en los que carece de aptitud. Y por ello, la ignorancia también transita en el concepto de la culpa; porque el sujeto ignora lo que ha debido saber (dicho en lenguaje técnico, porque el sujeto falla en la razonable previsión de lo que ha debido prever). De este modo, si se produce el resultado, se le reprocha, siempre que estuviere en efectiva posición de evitarlo.

El genio romano proporcionó a la cultura un concepto que representara todos estos sentidos parciales y que además fue directa y claramente elaborado en el terreno jurídico y para una función técnica. Por ello, la autoridad de Jiménez de Asúa dice claramente que: *“Bien pronto el Derecho romano supera la tosca responsabilidad por el resultado dañoso y también la mera culpa moral de los griegos, asumiendo ésta sentido jurídico”*¹¹⁸.

VI. CONCLUSIONES

Podemos formular las siguientes conclusiones:

1^a Los orígenes o raíces de la culpa romana se encuentran en el pensamiento griego. A manera de prevención, nuestra investigación nos ha persuadido que la mirada filosófica (en la descripción de los estadios o facetas de la culpa) nos muestran de que en ambos pueblos puede anotarse un desarrollo similar del término o de las expresiones que se referían a él.

2^a Desde la perspectiva filosófica de la culpa, siguiendo a Ricoeur, ésta se traduce en tres radios o estadios de la culpabilidad: la mancilla, el pecado y la culpa. En relación con la mancilla o primer estadio, que es la que nos interesa en esta parte, habrá que recordar que en ella, desde la perspectiva objetiva (lo que resulta particularmente claro en la cultura griega primitiva), el mal se confunde con la desdicha. Un acontecimiento negativo se traduce en una suerte de castigo para quien ha actuado mal, desde donde deriva, subjetivamente, el temor al castigo y la venganza, pues la mancilla se asocia al sufrimiento. Es por ello por lo que vive en el fundamento de la mancilla la prohibición, representada por ciertos tabúes o conductas que, aunque no necesariamente imputables, desde la perspectiva elaborada de la culpa, importan la atribución de una consecuencia, de una sanción.

3^a La dimensión filosófica así reseñada, nos ha conducido a estimar que la culpa constituyó un mecanismo de evolución cultural, a través de los estadios de la mancilla, el pecado y la culpabilidad, tal como éstos han sido perfectamente descritos por Ricoeur y por juristas como MacCormack. Ello permite concluir que

¹¹⁸ JIMÉNEZ DE ASÚA, cit. (n. 44), V, p. 106.

lo que algunos han denominado período de responsabilidad estricta ya contenía el primer aspecto propio de la culpa: la mancilla. Luego de dicha fase, las organizaciones humanas han transitado al simbolismo del pecado, es decir, la culpa colectiva y existencial, hasta llegar al grado de la culpabilidad individual. Es en este estadio en el que puede haberse desarrollado el concepto técnico jurídico de la culpa. Es por eso por lo que Ricoeur ha afirmado y con toda razón que el hombre ha tenido conciencia de la responsabilidad antes que conciencia de la causa.

4^a Nuestra segunda conclusión se propone del modo siguiente: nuestro estudio nos ha hecho pensar que si bien es cierto que no puede afirmarse una relación equivalente entre la culpa, tal como ésta fue concebida en el mundo griego, con el pensamiento de los juristas romanos, dado que se trató de evoluciones paralelas, es posible encontrar en la filosofía aristotélica, particularmente en el tratamiento de los actos voluntarios e involuntarios (especialmente en relación con la expresión *ἀμάρτημα*), la huella, el germen o esencia de la culpa estricta.

5^a En efecto, a nuestro juicio el tratamiento griego permite distinguir el elemento esencial de la culpa. Para ello debemos tener presente que resulta incorrecto asociar al tratamiento aristotélico la categoría de actos voluntarios e involuntarios. El problema de la voluntad fue ajeno a este planteamiento. El enfoque aristotélico es intelectualista (aunque como se ha advertido, moderado), de modo que corresponde hablar propiamente de actos conscientes e inconscientes. Si se emplean las expresiones voluntario–involuntario (como se hace en esta investigación), ello se hace sólo por economía del lenguaje, pero habrá de tener presente esta prevención.

6^a Lo afirmado precedentemente tiene importancia, porque entendido correctamente el planteamiento aristotélico, debemos concluir que la expresión *ἀμάρτημα* toca el nervio de la culpa. Correctamente entendida, la culpa supone una falla en la conducta (no en la voluntad). Ello supone que el sujeto no sólo debe esforzarse por cumplir con el estándar social impuesto, sino que debe corregir sus propias imprecisiones naturales o su falta de preparación técnica y, en último término, evitar la práctica de los actos en los que carece de aptitud. Y por ello, la ignorancia también transita en el concepto de la culpa, porque el sujeto ignora, ha errado o falla en la previsión exigida.

7^a Desde esta inicial coincidencia, puede afirmarse, sin embargo, que la culpa elaborada con la interpretación de la *lex Aquilia* constituyó un aporte genuino, en el entendido que los juristas romanos lograron elaborar un concepto técnico, pensado para la resolución de asuntos de carácter propiamente jurídicos. El término reunía, de este modo, acepciones de la expresión que se encontraban diseminadas en varias raíces griegas, que coincidían parcialmente con un radio o ámbito del concepto de la culpa, *ἄτη*, *ἀδικία*, *ἄγος*, *μίασμα*, *κακός* o *κακία*, tal como se ha propuesto en esta investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- ADKINS, A. W. H., *Aristotle and the Best Kind of Tragedy*, en *Classical Quarterly*, 16 (1966).
- ADKINS, Arthur W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values* (Oxford, Clarendon Press, 1960).
- ADRADOS, Francisco (director), *Diccionario Griego-Español* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto "Antonio de Nebrija", 1980), I.
- ADRADOS, Francisco (director), *Diccionario Griego-Español* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto "Antonio de Nebrija", 1986), II.
- ADRADOS, Francisco (director), *Diccionario Griego-Español* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas Instituto de Filología, 1991), III.
- AEDO BARRENA, Cristián, *Culpa aquiliana: una conjunción de aspectos históricos, filosóficos y dogmáticos* (Bilbao, 2010).
- ARANGO-RUIZ, Vincenzo, *Responsabilità contrattuale in Diritto romano* (2ª edición, Napoli, Jovene, reimpresión 1957).
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción y edición bilingüe de María Araujo y Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994).
- BEINART, B., *The Relationship of Iniuria and Culpa in the "lex Aquilia"*, en VV. AA., *Studi in onore di Vincenzo Arangio-Ruiz* (Napoli, Jovene Editore, 1964), I.
- BIEDA, Esteban, *Las cosas del querer. Apuntes sobre la voluntariedad y la responsabilidad en la ética de Aristóteles*, en *Cuadernos del Sur Filosofía* 36 (2007) [disponible en http://bibliotecadigital.uns.edu.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S166874342007000100005&lng=pt&nrm=iso&tlng=es. (Fecha de la consulta: 10 de mayo de 2013)].
- BLÁNQUEZ FRAILE, Agustín, *Diccionario latino-español* (5ª edición, Barcelona, Sopena, 1967), II, "K-Z".
- BOERI, Marcelo D., *Observaciones sobre el trasfondo socrático y aristotélico de la ética estoica*, en *Ordia Prima*, 3 (2004).
- BREMER, J. M., *Hamartia. Tragic Error in the Poetics of Aristotle and in Greek Tragedy* (Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1969).
- CANNATA, Carlo Augusto, *Per lo studio della responsabilità per colpa nel diritto romano classico* (Milano, La Giolardica, 1969).
- CASTIGLIONI, Luigi - MARIOTTI, Scevola, *Vocabolario della lingua latina* (4ª edición corregida, Torino, Loescher, 1968).
- CASTRESANA, Amelia, *Nuevas lecturas de la responsabilidad aquiliana* (Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2001).
- CROOK, John, *A Roman Candle*, en *The Classical Review*, 20 (1970) 3.
- D'ORS, Álvaro, "Ius" en sentido objetivo-subjetivo, en *AHDE.*, 24 (1954).
- D'ORS, Álvaro, *Aspectos objetivos y subjetivos del concepto de ius*, en VV. AA., *Studi in memoria di Emilio Albertario* (Milano, Giuffrè, 1953), II.
- D'ORS, Álvaro, *Derecho privado romano* (9ª edición, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1997).
- DAUBE, David, *Roman Law. Linguistic, Social and Philosophical Aspects* (Edinburg, Edinburg University Press, 1969).
- DAWE, R. D., *Some Reflections on Ate and Hamartia*, en *Harvard Studies in Classical Philology* (Cambridge, 1968), 72.

- DE MIGUEL Y NAVAS, Raimundo - GÓMEZ DE LA CORTINA, Joaquín, *Nuevo Diccionario Latino-Español etimológico* (Madrid, Librería General Victoriano Suárez, 1954).
- DIHLE, Albrecht, *The Theory of Will in Classical Antiquity* (Berkeley - London, University of California Press, 1982).
- DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional* (trad. de la edición de 1951 por María Araujo, Madrid, Alianza, 1980).
- FRIER, Bruce, *A Casebook on the Roman Law of Delict* (Georgia, Scholars Press, 1989).
- GAFFIOT, Félix, *Dictionnaire illustré Latin-Français* (Paris, Hachette, 1934).
- GARCÍA GARRIDO, Manuel Jesús, *Derecho privado romano. Casos, acciones, instituciones* (14^a edición, Madrid, Ediciones Académicas, 2005).
- GERNET, Louis, *Droit et institutions en Grèce antique* (Paris, Flammarion, 1982).
- GIRAUDEAU, Michèle, *Les notions juridiques et sociales chez Hérodote. Études sur le vocabulaire* (Paris, Diffusion de Boccard, 1984).
- GLARE, P. G. W., *Oxford Latin Dictionary* (London, Oxford Clarendon Press, 1983).
- HESÍODO, *Teogonía* (traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006).
- HESÍODO, *Trabajos y días* (traducción, introducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Barcelona, Biblioteca Gredos, 2006).
- JACKSON, Henri, *The Fifth Book of Nicomachean Ethics of Aristotle* (Cambridge, Cambridge University Press, 2012).
- JAEGER, Werner, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos* (trad. por A. Truyol y Serra, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1953).
- JAEGER, Werner, *La Teología de los primeros filósofos griegos* (trad. de la edición de 1947 por José Gaos, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1952).
- JIMÉNEZ DE ASÚA, Luis, *Tratado de Derecho penal, V: La culpabilidad* (2^a edición, Buenos Aires, Losada, 1963).
- JONES, J. Walter, *The Law and Legal Theory of the Greeks. An Introduction* (Oxford, Clarendon Press, 1956).
- KLÜBER, Bernhard, *Der Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung der Lehre von den Verschuldensgraden im römischen Recht*, en LARENZ, Karlz (editor), *Rechtsidee und Staatsgedanke, Beiträge zur Rechtsphilosophie und zur politischen Ideengeschichte, Festgabe für Julius Binder* (Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1930).
- LA COQUE, André, *Sind and Guilt*, en ELIADE, Mircea (editor), *The Encyclopedia of Religion* (New York, MacMillan, 1987), XIII.
- LESKY, Albín, *Historia de la literatura griega* (traducción de José M^a Díaz Regaño y Beatriz Romero, 4^a reimpresión de la 1^a edición, Madrid, Gredos, 1989).
- LIDDELL, Henry George - SCOTT, Robert, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, Clarendon Press, 1968).
- LONG, A. A., *Aristotle's Legacy to Stoic Ethics*, en *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 15 (1968).
- LONG, A. A., *Stoic Studies* (Cambridge, 1996).
- MACCORMACK, Geoffrey, *Aquilian culpa*, en AA. VV. *Essays in Legal History for David Daube* (Edinburgh, Scottisch Academic Press, 1974).
- MACCORMACK, Geoffrey, *Culpa*, en *SDHI.*, 38 (1972).
- MACCORMACK, Goeffrey, "Dolus", "Culpa" and "Diligentia". *Criteria of Liability or Content of Obligations*, en *Index*, 22 (1994).

- MAIR, A. W., *Sin. Greek*, en HASTINGS, James (editor), *Encyclopædia of Religion and Ethics* (Edinburg, T & T Clarke, 1962), XI.
- MILO, Ronald D., *Aristotle on Practical Knowledge and Weakness of Will* (La Haya, Mouton, 1966).
- MOLES, J. L., *Aristotle and Dido's Hamartia*, en *Greece & Rome*, 31 (1984) 1.
- PABÓN DE URBINA, José M. - ECHAURI MARTÍNEZ, Eustaquio, *Diccionario griego-español. Con suplemento de formas verbales y un apéndice gramatical* (3^a edición, Barcelona, Spes, 1963).
- PABÓN DE URBINA, José, *Diccionario Manual Griego-Español* (2^a edición, Barcelona, Bibliograf, 1967).
- REINOSO, Fernando, *La autonomía de la jurisprudencia romana frente al pensamiento filosófico griego*, en ROSET ESTEVE, Jaime (coordinador), *Estudios en Homenaje al profesor Juan Iglesias* (Madrid: Seminario de Derecho Romano Urcisino Álvarez, 1988), II.
- RICOEUR, Paul, *Finitud y culpabilidad* (trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni, Madrid, Trotta, 2004).
- ROHDE, Erwin, *Psique, La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos* (trad. de Wenceslao Roces, 2^a reimpresión de la 1^a edición, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1994).
- SANDBACH, F.H., *Aristotle and the Stoics* (Cambridge, Cambridge Philological Society, 1985).
- SCHIPANI, Sandro, *Ánalisis de la culpa en Justiniano 4,3*, en AA. VV., *Responsabilidad por daños en el Tercer Milenio. Homenaje al profesor doctor Atilio Antíbal Alterini* (Buenos Aires, Abeledo Perrot, 1997).
- SCHIPANI, Sandro, *Responsabilità "ex lege Aquilia". Criteri di imputazione e problema della "culpa"* (Torino, Giappichelli, 1969).
- SCHOFIELD, M., *Aristotelian Mistakes*, en *The Cambridge Classical Journal*, 19 (1973).
- SCHULZ, Fritz, *Principios del Derecho romano* (trad. por Manuel Abellán Velasco, Madrid, Civitas, 1990).
- SCHÜTRUMPF, Eckart, *Traditional Elements in the Concept of Hamartia in Aristotle's Poetics*, en TARRANT R. J. (editor), *Harvard Studies in Classical Philology* (Boston, Harvard University Press, 1990).
- SEBASTIÁN YARZA, Florencio, *Diccionario griego español* (Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1972).
- SHERMAN, Nancy, *Making a Neccesity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).
- SORABJI, Richard, *Neccesity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory* (Chicago, University Chicago Press, 2006, reimpresión de la edición de 1980).
- STÄHLIN, G. - GRUNDMANN, W., *Peccato e colpa nella Grecità clásica e nell'ellenismo*, en MONTAGNINI, Felice - SCARPAT, Giuseppe (editores), *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, Paideia, 1965), I.
- STÄHLIN, G., *Uso e Storia dei termini ἀμάρτια, ἀμάρτημα, ἀμάρτια prima del N.T. e nel N.T.*, en MONTAGNINI, Felice - SCARPAT, Giuseppe (editores), *Grande lessico del Nuovo Testamento* (Brescia, Paideia, 1965), I.
- STINTON, T. W. C., *Hamartia in Aristotle and Greek Tragedy*, en *The Classical Quarterly*, 25 (1975).

- TRACY, Theodore, *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle* (La Haya, Mouton, 1969).
- TRUEBA, Carmen, *Ética y tragedia en Aristóteles* (Mexico, Antrophos - Universidad Autónoma de México, 2004).
- VAN BRAAM, P., *Aristotle's Use of Term Αμάρτια*, en *Classical Quarterly*, 6 (1912).
- VICOL IONESCU, Constantin, *La filosofía moral de Aristóteles*, I: *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas* (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de Filosofía Luis Vives, 1973).
- VIVES, José, *El sentido religioso en Homero*, en *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos*, 4 (1970) 1.
- VOCI, Pasquale, “*Diligentia*”, “*Custodia*”, “*Culpa*”. *I dati fundamentali*, en *SDHI*, 56 (1990).
- WINKEL, Laurens, *I. 4.4 pr.: Klüber et Daube sur le mots ἀδικία et ἀδικεμα, ἀμάρτια et ἀμάρτημα*, en *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna* (Napoli, Editoriale Scientifica, 2007), VIII.
- ZIMMERMANN, Reinhard, *The Law of Obligations. Roman Foundations of the Civilian Tradition* (Oxford, 1996).