

# El concepto de persona en el derecho romano

*The concept of person in Roman Law*

**ALFREDO GUSTAVO DI PIETRO\***

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile  
adipietro@uct.cl | <https://orcid.org/0000-0002-6824-463X>



Recibido: 13/09/2023 | Aceptado: 10/10/2023 | Publicado: 31/10/2023

**Resumen.** El concepto de persona es el presupuesto de todo el orden jurídico. Sin embargo, en las fuentes jurídicas romanas, el vocablo persona se presenta de manera excepcional, y con un sentido análogo al de *caput*. Según algunos autores, como Alejandro Guzmán Brito, el concepto procedería del vocablo griego *πρόσωπον*. Para otros autores como Maurice Nédoncelle, provendría del vocablo etrusco *Phersu*, el cual habría aparecido en un período histórico anterior al del vocablo *πρόσωπον*, y estaría vinculado al nombre de la diosa Persepona, en cuyos rituales se utilizaban máscaras. En los textos de Cicerón, el vocablo asume un pleno significado en el que se reúnen la acepción teatral, filosófica y jurídica de la palabra. La posteridad del derecho romano cristiano dará a este vocablo un significado más definido, vinculado al individuo como un ser racional.

**Palabras clave.** Persona; *caput*; individuo; *Phersu*.

**Abstract.** The concept of a person is the budget of the entire legal order. However, in Roman legal sources, the word persona is presented exceptionally, and with a meaning analogous to that of *caput*. According to some authors, such as Alejandro Guzmán Brito, the concept would come from the Greek word *πρόσωπον*. For other authors such as Maurice Nédoncelle, it would come from the Etruscan word *Phersu*, which would have appeared in a historical period prior to that of the word *πρόσωπον* and would be linked to the name of the goddess Persepona, in whose ritual's masks were used. In Cicero's texts, the word assumes a full meaning in which the theatrical, philosophical, and legal meaning of the word comes together. The posterity of Christian Roman law will give this word a more defined meaning, linked to the individual as a rational being.

**Keywords.** Person; *caput*; individual; *Phersu*.

---

\* Profesor Asociado de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Doctor en Ciencias Jurídicas por la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires".

## 1. Aspectos filológicos de la cuestión en el derecho arcaico romano

En el derecho arcaico romano, las referencias a la persona son verdaderamente escasas. El vocablo más frecuente para designar al individuo es *caput*. En la Ley de las XII Tablas, encontramos expresiones tales como: ‘*Si in ius vocat, ni it, antestamino igitur em capito*’ (Tab. I). Así también la expresión ‘*proletarium capite*’, con referencia a aquellos que al ser censados sólo cuentan con una prole<sup>1</sup>.

Tal como nos relata Aulo Gellio, citando a Julio Paulo, similar denominación se les daba a los denominados ‘*capite censi*’, ciudadanos que no contaban con tierras ni con fortuna sino sólo con su descendencia, aunque era preferible recurrir a la expresión ‘*proletarius*’, que era considerada más honorable, pues contribuyen a la república educando y formando a sus hijos<sup>2</sup>. Del mismo modo las expresiones: ‘*capite civis*’ o ‘*capite poenitur*’ presentes en la Ley de las XII Tablas, aluden siempre a la individualidad. La palabra ‘*caput*’, por tanto, significa literalmente ‘cabeza’, pero se emplea igualmente para designar al individuo. También comprende un cierto sentido de dignidad, como podemos encontrar en Tito Livio, cuando se refiere a la cúpula gobernante como ‘*capita rerum*’, o el mismísimo monte *Capitolium*, que se identificaba con la fortaleza y el templo de *Iuppiter* establecido por Tarquino ‘el soberbio’ en el que existía una representación de *Iovi*, con rostro humano.

Según Guzmán Brito (1994, p. 272), el vocablo ‘*caput*’, o ‘*kaput*’, suele usarse con el mismo sentido que el derecho clásico va a dar al vocablo persona, aunque con el matiz de referirse al aspecto individual y numérico, más que al humano, pues la misma palabra suele usarse para contar las cabezas de ganado. Ernout y Meillet (2001, p. 98), añaden que el vocablo proviene sin dudar de la lengua griega, pues ya está presente en Hesíodo como *χαπούτης*, con el sentido de cabeza de hombres o de animales, y está emparentado con ‘*capitulum*’, ‘*capitalis*’, ‘*recapitulatio*’.

Varios siglos después, en un interesante párrafo, Marco Terencio Varrón utiliza el vocablo *caput* para referirse al sujeto de la oración. El texto en cuestión dice: *Quare ut illic fit, si hic item acciderit, in formula ut aut caput...* El texto revela una aproximación a la

---

<sup>1</sup> Festo, v. *Proletarium capite*. “Está dicho en el censo por *cabeza proletaria*, aquellos que en esta civitas constan, por la descendencia de la prole; también *proletanei*”.

<sup>2</sup> Aulo Gellio *Noct. Att.* 16,10,10-13: “Julio Paulo, poeta que consideramos doctísimo para nuestra memoria: “Aquellos que, entre los Romanos comunes, que eran humildes y de pocos medios, y que se censaban por no más que 1.500 ases, eran llamados *proletarii*, pero aquellos en cambio que no tenían nada o se censaban por pocos ases, eran denominados *capite censi*, es decir, contados por cabeza. Y los de menor fortuna de los *capite censi* eran quienes contaban con 375 ases [...] Los *proletarios*, sin embargo, eran una clase más honorable que la de los *capite censi*, y en caso de peligro para la república, debido a la escasez de jóvenes, ellos eran enrolados en el ejército, y las armas les eran provistas a expensas públicas. Y no eran llamados *capite censi*, sino con un nombre mejor, derivado de su deber y función, ya que eran *proletarios* por la prole que tenían, y a pesar de tener pocos bienes, pueden ayudar a la *civitas* con el nacimiento abundante de hijos”.

idea de palabra fundamental de la frase, susceptible de ser traducida por la palabra sujeto, aunque las relaciones que podamos establecer con el vocablo persona son remotísimas.

Quizá el sentido más jurídico del vocablo *caput*, podamos encontrarlo en las *capitis deminutiones*, es decir, en las modificaciones jurídicas que pueden producirse en cabeza de un '*homo*'. Sin embargo, debe advertirse que esta expresión aparece recién a fines de la república y con un significado bastante impreciso. En esa época podemos encontrar expresiones tales como *capite minuti*, que se aplicaba a quienes habían cambiado una *civitas* por otra, como es el caso de la *transmigratio latinis colonias*, o el que ha sufrido los efectos de la *deportatio* o la *interdictio aquae et ignis*, aunque no presenta el significado extenso que luego va a tener en la época clásica.

*Caput* es la palabra que sirve para designar al individuo, porque es apta para contar, en tiempos en los que el número de individuos resultaba esencial para establecer las votaciones en los comicios, o arribar a cómputos de ciudadanos en los censos.

## 2. Aspectos filológicos del πρόσωπον en la literatura griega

En un artículo de investigación titulado: '*Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*', Maurice Nédoncelle (1948) analiza el origen del vocablo persona, y sostiene que, entre los griegos, la persona es designada por términos aproximativos, por la sencilla razón de que la idea de persona no había nacido aún. Parte de la identificación del πρόσωπον con la parte del cuerpo ubicada entre la cabeza y el cuello, es decir la cara o el rostro, y sostiene que en griego clásico la palabra πρόσωπον podía ser utilizada para designar la cara de la luna, o el frente de un navío, y que "los griegos de la actualidad no dudarían en usar tal término para aplicarlo a un mueble o una cafetera" (p. 279).

Fue probablemente en los ritos dionisiacos en donde el vocablo comenzó a ser utilizado para expresar las máscaras que utilizaban los actores en las prácticas ancestrales vinculadas al culto. Probablemente el uso estuvo asociado a la representación de tragedias u obras dramáticas, con la finalidad de impresionar al auditorio. Sin embargo, resulta incipiente la aproximación del πρόσωπον a la idea de lo individual, siendo restringido su significado al papel que debía cumplir el actor dentro de la obra, y a la expresión que debía caracterizar a cada uno de los personajes.

## 3. Aspectos filológicos del vocablo *Phersu* en los frescos etruscos

Llegados a este punto, encontramos en la lengua etrusca el vocablo *phersu*. Esta palabra tiene un significado bastante complejo por lo que debemos interpretarla según un criterio que resulte adecuado a tal realidad. Sucede que en la necrópolis de Tarquinia, más precisamente en la Tumba de los Augures, se han hallado frescos en los que se representa un hombre portando una máscara, y junto a él se halla escrita la palabra '*Phersu*'. El hombre en cuestión porta una vestimenta ornamentada, se halla entre la

imagen de dos luchadores y la imagen de un adversario al que ha enlazado con una liana, y a la vez es mordido por un perro en su pierna izquierda.

Todo este escenario, que es verdaderamente teatral, y en el que encontramos la danza, la música, la lucha y la representación, tiene inscrita una sola palabra, que es la que atrae toda nuestra atención.

Según Nédoncelle (1948, p. 287), la dificultad para encontrar el verdadero significado de la palabra *Phersu*, es considerable. Podríamos encontrarnos tentados de buscar una respuesta en la mitología greco-etrusca, y así vincularlo con el padre de Hécate Perséfone: Perses, hijo del sol, que degolló a la Medusa, invisible, gracias al casco de Hades. El autor encuentra una cierta analogía entre las imágenes enmascaradas de Perses que podemos encontrar en ánforas griegas, con las que nos proporcionan los frescos de Tarquinia.

Sin embargo, el mismo autor, considera prudente atender a la cuestión de que próximo al sufijo *Phersu*, encontramos el vocablo *Phersipnai*, el cual tiene al menos un cierto paralelismo gramatical con *Phersu*<sup>3</sup>.

Así, en las llamadas Tesmoforias, que eran fiestas en honor de Démeter y de su hija Perséfone, la diosa aparecía cubierta de una máscara. La celebración duraba tres días en los que se conmemoraba el sufrimiento de Démeter que buscaba a su hija raptada por Hades. Las pocas imágenes que encontramos de estas celebraciones eleusinas, como la copa siana de Rodas, cuya datación es del siglo VI a. de C., representan a Perséfone enmascarada.

En este contexto, según Nédoncelle, la palabra persona no estaría relacionada etimológicamente con el vocablo griego *πρόσωπον*, sino más bien con el vocablo *Φερσίπναι*, pues no existen motivos para pensar que existe una relación etimológica entre *πρόσωπον* y persona (1948, p. 288).

En el lenguaje etrusco puede encontrarse otro término que es la palabra larva. Significa el espíritu de los muertos que aterroriza a los vivos, y a la vez máscara, espectro, fantasma. Para Ernout y Meillet (2001, p. 342), la palabra larva está emparentada con la palabra lares, es decir espíritus tutelares considerados como las almas de los muertos, divinidades o espíritus infernales. Podría derivar de la palabra etrusca '*menrua*', vinculada al culto de los muertos entre los etruscos. Epícteto también se refiere a la vinculación entre las máscaras y la muerte.

El propio Plutarco (*De Exilio* 600 D-E) se refiere a las adversidades de la vida, y dice en traducción de Caballero que:

---

<sup>3</sup> Según el autor, esta hipótesis podría reducirse diciendo que el nombre de la diosa vendría a designar una máscara, porque en las fiestas de Perséfone, ella se servía de una máscara (Nédoncelle, 1948, p. 289). Por otra parte, podría resultar objetable que el nombre de una divinidad pudiese ser profanado o laicizado, para designar un objeto material. Sin embargo, en la lengua latina podemos encontrar ambivalencias semejantes, como es el caso de Minerva cuyo nombre representa el espíritu del trabajo y de la lana, o Vulcano, que significa fuego y luz.

Para aquellos sucesos cuya naturaleza no implica ninguna desgracia y en los que el dolor ha sido totalmente imaginado por una vana opinión, hay que afrontarlos del modo siguiente: igual que a los niños que tienen miedo de las máscaras, los acostumbramos a no hacerles caso poniéndolas cerca y en sus manos, volviéndose de uno y otro lado, así de cerca hemos de tomar contacto con tales sucesos y someterlos a la fuerza de la razón a fin de descubrir lo enfermizos, vacuos y melodramáticos que son. (Plutarco, 2000)

Resulta recurrente que las máscaras se presentan en todos los casos como algo irreal, vacuo, ilusorio, e incluso supersticioso. La máscara aparece opuesta a la realidad. Expresa lo que no es real, aunque produzca un efecto en el hombre.

#### **4. La cuestión en la literatura epicúrea: Lucrecio y la persona en su obra *De Rerum Natura***

En el párrafo 55 de su libro III, Lucrecio dice: *'Quo magis in dubiis hominem spectare periculis convenit, adversisque in rebus noscere qui sit; nam verae voces tum denuo pectore ab imo eliciuntur, et eripitur persona, manet res'*.

Este párrafo es de especial importancia. En primer lugar, porque la obra fue escrita en el siglo I a.C. En segundo lugar, porque en hexámetros sucesivos, Lucrecio emplea las palabras homo y persona. En tercer lugar, porque plantea una poética oposición entre persona y res.

La traducción podría decir: "Es en los peligros y en las pruebas que conviene conocer al hombre. Es la adversidad la que nos revela lo que él es. Entonces, cuando la verdadera voz fluye desde el fondo del corazón, se arranca la máscara y la realidad permanece". Resulta evidente el sentido de ambas palabras, homo y persona. A tal punto que la palabra persona debe ser traducida como máscara para conservar el sentido de la frase. Por lo tanto, la palabra persona conserva aquí todo el sentido de máscara y de apariencia.

Sin embargo, cabe advertir que el mismo Lucrecio, en IV, 1094, emplea la palabra homo con un sentido similar a máscara: *'Ex hominis, vero facie pulchroque colore nil datur in corpus praeter simulacra fruendum...'*; con una clara referencia al hombre en cuanto ser humano, al rostro y al cuerpo, en el que el *corpus* expresa la materialidad de los sentidos que perciben los colores como un simulacro vano, que pronto se lleva el viento: *'quae vento spes raptast'* (Lucrecio, 1967, p. 43).

En Lucrecio, el corpus representa lo tangible, *quae tangi possunt*, a diferencia de lo intangible que está representado por la vida que sólo se puede aprehender mediante el razonamiento. De allí que corpus representa la materialidad, en este caso, del ser humano. Séneca alude a una similar distinción entre los corporalia et incorporalia, expresando que

son incorpóreas aquellas cosas que no se pueden aprehender por los sentidos: *'quod et nec visu, nec tactu, nec nullo sensu comprehenditur: cogitabile est'*<sup>4</sup>.

La palabra persona, en Lucrecio, presenta una peculiar vinculación con lo sensorial, y con la apariencia de todo aquello que es mutable en los cambios de la naturaleza, sin mayores implicancias para una concepción del hombre como persona.

## 5. El concepto de persona en Cicerón

En los textos de Cicerón, se puede encontrar un significado análogo del vocablo persona. Es que Cicerón utiliza el término en un sentido amplio y con diversas significaciones. Así, encontramos en el *de oratore* 14,45: *'non ille vulgaris sed hic excellens, a propriis personis et temporibus semper, si potest, avocam controversiam'* (Cicero, 1964, p. 17), con referencia a que el orador perfecto y no el vulgar, debe elevar siempre la discusión al margen de las circunstancias particulares de las personas o el tiempo. Y en el mismo sentido: *'Haec igitur quaestio a propriis personis et temporibus ad universi generis orationem traducta appellatur θέσις'*, expresa que, al margen de esas circunstancias, denominamos tesis al desarrollo de orden general y universal. Una expresión semejante podemos encontrar en *de orat.* 22, 74: *'...decere quasi aptum esse consentaneumque tempori et personae'*, con el sentido de concordancia en las circunstancias de los tiempos y de las personas (p. 26).

Hasta aquí, el vocablo persona podría ser fácilmente traducido por 'actor', pues la palabra no presenta ninguna connotación filosófica, sino tan solo de ubicación en un determinado contexto de tiempo y lugar.

En *de orat.* 21,71, Cicerón, plantea una distinción entre las personas que participan de un discurso: *'Quod et in re, de qua agitur, positum est, et in personis et eorum qui dicunt et eorum qui audiunt'* (p. 25), en el sentido que en el asunto de que se trata, esto se establece tanto para las personas que hablan como para las que escuchan. Aquí el sentido de posición o ubicación dentro de un supuesto escenario se mantiene claro y evidente.

Sin embargo, como afirmamos, el sentido de la palabra persona presenta en Cicerón significados análogos. En otro texto *de orat.* 22, afirma que: *'Hi genere toto, at persona alii peccant aut sua aut iudicium, aut etiam adversariorum...'* (p. 27). Aquí la referencia a la persona guarda relación con los géneros y los errores que se cometen. Y aclara Cicerón, que otros se equivocan respecto del género de discurso, en cuanto al lugar que les cabe, en cuanto a los juicios e incluso en cuanto a los adversarios.

En un párrafo particularmente interesante, Cicerón utiliza los vocablos 'homo' y 'persona'. Este texto dice textualmente: *'Illud admonemus tamen, ridiculo sic usurum oratorem, ut nec nimis frequenti, ne scurrile sit, nec sub obsceno, ne mimicum, nec petulanti, ne improbum,*

---

<sup>4</sup> Séneca, Epístolas morales 58,6,6,11.

*nec in calamitatem. Ne inhumanum, nec in facinus, ne odii locum risus occupent, neque aut sua persona, aut iudicium aut tempore alienum*". (p. 31).

Este texto podría traducirse diciendo 'Por tanto recomendamos que el orador no se sirva del ridículo con demasiada frecuencia, para no parecer payaso, ni desagradable, ni insolente, ni inhumano ante el crimen, para que la risa no represente la maldad ni el odio, ni a la propia persona del orador, a los jueces o al momento'. Resulta evidente que *homo* y *persona* no tienen aquí el mismo significado. Mientras lo inhumano pareciera expresar aquello que resulta opuesto a la '*humanitas*', es decir a la naturaleza humana, el vocablo *persona* tiene especial referencia con el lugar que ocupa el orador dentro del escenario. La expresión '*sua persona...*', puede traducirse aquí como "su lugar", "su posición", "su rol", carente de toda dignidad que no sea la que corresponde al orador en el lugar que le corresponde como centro de la atención.

Pero en *De natura deorum*, podemos encontrar una cierta aproximación a la idea de dignidad personal. Allí, Cicerón se pregunta por la existencia de la razón. Y dice: 'en efecto, la razón no fue dada al hombre por beneficio de los dioses de la misma manera como se deja un patrimonio. Pues ¿qué cosa mejor hubieran dado a los hombres si hubieran querido dañarlos? Y ¿qué gérmenes podría haber de injusticia, de inmoderación, de timidez, si bajo estos vicios no estuviera la razón? Hace poco eran recordados por nosotros personajes heroicos, quienes, de manera premeditada, tramaron delitos impíos'. (Cicero, 1986, p. 89).

La expresión empleada por Cicerón es interesante, pues se da en un contexto en el que se describe la relación entre el hombre y los dioses: '*Non enim ut patrimonium relinquitur sic ratio est homini beneficio deorum data*'. Porque no es como un patrimonio, que se le da la razón al hombre por el favor de los dioses. Pues la razón se presenta en el hombre de manera dual, pues a la vez que toda opinión es razón, y esta es buena si es verdadera, pero es mala si es falsa, lo cual hace exclamar con cierta ironía al propio Cicerón: ¡*O praeclarum munus deorum!*, es decir: ¡Oh glorioso obsequio de los dioses!

Pero hay algo más, y es que la expresión '*heroicae personae*', que podríamos traducir por personas o personajes heroicos, se describe en un contexto en el que esos mismos héroes han cometido los pecados más impíos, y por tanto, no podemos afirmar que en estas palabras se haya querido describir algún tipo de dignidad ontológica asociada a la identidad personal, sino que tan solo se trata de un adjetivo adherido al vocablo *persona*, que no alcanza a conmovir el significado intrínseco de personaje dentro del escenario.

La realidad es que, en los textos analizados, no encontramos aún desarrollado un concepto de dignidad personal. La idea de máscara resulta evidente, a la vez que el sentido de posición o ubicación en un contexto determinado de tiempo y lugar. Cicerón emplea en muchas de sus obras la palabra *dignitas*, a la cual da un sentido determinado, generalmente vinculado al *ars rethorica* y al arte de persuadir, con especial incidencia en el ejercicio del *ars litigandi*.

Así también Cicerón emplea el vocablo *dignitas*, para referirse a los buenos ciudadanos, a los optimates como *omnibus sanis, bonis et beatis, cum dignitate otium*, aunque tal adjetivación no corresponda a toda la humanidad, sino tan sólo a aquellos que contribuyen con sus obras a la república, y obtienen de ello su dignidad. Tal concepto, no se corresponde con las fuentes cristianas, para las cuales la dignidad resulta inherente a todo ser humano, por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios.

Cabe resaltar, en tal sentido, que en la Glosa de Accursio, el vocablo *jus* es entendido, dentro del contexto de las citas de Cicerón y Platón, como un '*meritum*': "*Sed Tullius sic definit: iustitia est habitus animi coi utilitate servata, suam cuique tribuens dignitatem*"; "*iustitia est congrua dispositio in singulis rebus recte diudicans; verba aut, "ius suum", expone ut dixit, vel dic, hominis meritum...*"

En definitiva, la concepción de la dignidad se encuentra aún en crisis, pues la dignidad de Cicerón depende del obrar, mientras que la dignidad cristiana se va a fundar en el ser.

## **6. La cuestión de la persona en el derecho romano clásico. El vocablo persona en Gaius. La *summa divisio* gayana. Las *actiones in rem et in personam***

Gaius, comienza sus Instituta (1,1) diciendo:

Todos los pueblos que por leyes y moral están gobernados, en parte por los suyos y en parte en común con todos utilizan el derecho de los hombres: no es que cada pueblo tenga el derecho establecido, que es suyo, y se llama ley civil, por así decirlo, derecho característico del Estado. (Gaius, 1987, p. 28)

Las expresiones '*Omnes populi*', y '*omnium hominum iure utuntur*', son de por sí elocuentes. Nótese que Gayo no utiliza la palabra persona, sino que prefiere utilizar los sustantivos '*populus*' y '*homo*'.

Ya hemos advertido, en los textos de Cicerón, la existencia de una cierta división entre las cosas y las personas '*ut rerum ut personarum dignitates ferunt*', (Cicero, 2013, p. 91), si bien el significado que tiene la palabra *res* en la lengua latina es mucho más amplio que el que tiene la palabra cosa en la lengua castellana. Así, la palabra *res* comprende todo asunto que concierne al hombre, como expresa magistralmente Martin Heidegger en su conferencia *Das Ding*, en el sentido que vamos a analizar a continuación, Gayo presenta en sus Instituta una *summa divisio* de todo el derecho. Dice que: "Todo el *ius* que utilizamos se relaciona con las personas, con las cosas o con las acciones". Dice literalmente '*Omne ius quo utimur, vel ad personam pertinet, vel ad res, vel ad actiones*' (Gai. 1,8).

Resulta relevante advertir que, en el jerarquizado mundo estoico, las personas ocupan el primer lugar en el discurso estructurado del derecho que nos presenta Gayo.



Tal como señalamos, el derecho romano conoció el vocablo *persona* por oposición al vocablo *res*. Esta oposición, es claramente apreciable en el ámbito del procedimiento, más particularmente en la división de la '*Legis actio sacramento*', que admitía un procedimiento '*in rem*', y un procedimiento '*in personam*'.

La explicación de esta división la encontramos en Gaius, quien, en sus *Instituta*, expresa que: '*Actio in personam, es aquella por la cual accionamos contra alguien que está obligado hacia nosotros ya en virtud de un contrato, ya en virtud de un delito, es decir cuando reclamamos que se nos deba dar, hacer o prestar algo*'.

Hay que destacar que en la definición de *Institutas* (4,6,1) (12), se señala que las '*actiones in personam*' están definidas por la siguiente afirmación: son llevadas a cabo contra '*qui obligatus est*', mientras que las segundas lo están por una negación: '*qui nullo iure obligatus est*'; de tal modo que leyendo el párrafo cuidadosamente nos encontramos con que mientras las '*actiones in personam*' tienen el trasfondo de una *obligatio*, las '*actiones in rem*' comprenden toda otra situación.

En realidad, lo que ocurre es que la técnica de los juristas romanos se basa en principios distintos de los del derecho moderno. En la '*actio in personam*', se pretende en la '*intentio*' de la fórmula que una persona determinada deba dar o hacer algo a favor del actor. Así, '*Quidquid paret N. Negidium A. Agerio dare facere oportere*' (Gai 4,41), mientras que por la '*intentio*' de la fórmula '*in rem*', se procura el reconocimiento de una situación jurídica: '*Si paret hominem ex iure Quiritium A. Agerii esse*' (Gai. 4,41). La diferencia obedece primordialmente a una determinada técnica de construcción de la fórmula.

Savigny (1985, p. 24) aduce que esta circunstancia no es decisiva para marcar la división de las acciones, y no debe atribuírsele excesiva importancia, pues existen acciones personales que se dirigen contra un adversario indeterminado, aunque cita el caso de la '*actio quod metus causa*' y de la '*actio ad exhibendum*', la primera de ellas '*in rem*' por ser '*in rem scriptae*' y la segunda también "*in rem*" por ser una de las '*praeiudiciales*'. Ello, no obstante, reconoce que serían, a la par de otras que agrega, casos excepcionales fuera de los cuales "resulta exacta la regla general establecida, a saber: que la acción se ejercita contra adversarios determinados o indeterminados, según sea *in personam* o *in rem*" (p. 24). Entonces se ve con mayor claridad que, la concordancia entre ambas clases de acciones con la bipartición tradicional de los derechos patrimoniales resulta más una aparente superposición, que un fruto del propio método romano. En definitiva, obedece a una lectura moderna que no se corresponde con las fuentes clásicas.

Así, dice Savigny:

De aquí se desprende que, si la división ha de agotar todas las materias del derecho, las acciones *in rem* han de proteger las relaciones que resultan del derecho de las cosas, del derecho de sucesión y del derecho de familia (p. 26)<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sistema, IV, 18.

Sin embargo, esto no siempre es así, pues la *'actio in rem'* no siempre coincide con la protección de lo que hoy día concebimos como un derecho real.

Del análisis de las acciones prejudiciales, como sucede por ejemplo con las *'quaestiones statu'*, que según la terminología moderna serían acciones personalísimas, en el derecho romano son sin embargo acciones *'in rem'* por su técnica formularia (p. 27)<sup>6</sup>, y lo mismo ocurre con las *'actiones in rem scriptae'*, que por su naturaleza serían personales.

Así ocurre también con la *'actio quod metus causa'*, o con la *'actio ad exhibendum'*. En cambio, la *'actio furtiva'*, que en cierto modo protege la reinstalación de la relación real que el despojado tenía sobre la *'res furtiva'*, no es *'in rem'*, sino *'in personam'*, en cuanto está dirigida contra una persona determinada: el *'fur'* (Schulz, 1961, pp. 32-34).

También si analizamos los interdictos, no debemos olvidar que *'interdicta quoque actionis verbo continentur'*. Vemos cómo en su carácter de remedios extraordinarios, sirven tanto para asegurar la posesión, como también el ejercicio de ciertos derechos que serían personales como es el caso mencionado en el Digesto del *'interdictum de libero homine exhibendo'*<sup>7</sup> a efecto de proteger a un hombre *'libertatis causa'*, o el *'interdictum de liberto exhibendo'*, a efecto de que se presente un liberto ante su patrono para requerirle obras. (Gai. 4,62). Pero, por otra parte, para resaltar la falsa concordancia con las nociones modernas, la naturaleza de todos los interdictos es personal (Albertario, 1946, p. 219).

En D. 2,14,7,8, se establece el mismo criterio a propósito de los pactos: *'in rem: quotiens generaliter paeiscor, ne petam; in personam, quotiens ne a persona petam'*, es decir: son *'in rem'* cuando se dice en general que no pediré; en cambio *'in personam'* cuando no pediré a una persona. Sin embargo, Savigny<sup>8</sup> aduce que *"esta circunstancia no es decisiva para marcar la división de las acciones, y no debe atribuírsele excesiva importancia, pues existen acciones personales que se dirigen contra un adversario indeterminado"* (1858, p. 32), aunque cita el caso de la *"actio quod metus causa"* y de la *"actio ad exhibendum"*, la primera de ellas *"in rem"* por ser *"in rem scriptae"* y la segunda también *"in rem"* por ser una de las *"praeiudiciales"*, (pp. 32-33). Ello, no obstante, reconoce que serían, a la par de otras que agrega, casos excepcionales fuera de los cuales *"resulta exacta la regla general establecida, a saber: que la acción se ejercita contra adversarios determinados o indeterminados, según sea 'in personam' o 'in rem'.* (p. 34).

Por otra parte, Gai. 4,16 dice:

*la actio in rem, es aquella por la que reclamamos que una cosa es nuestra, o que nos compete un ius determinado como por ejemplo el usus, el usufructus, el eundi agendi, el de aquam ducendi, el de altius tollendi o el de vista.*

---

<sup>6</sup> Sistema, IV, 19.

<sup>7</sup> XLIII, 29.

<sup>8</sup> Sistema, IV, 208.

<sup>9</sup> Sistema, IV, 209.

Con una mentalidad moderna, podríamos fácilmente deducir que se trata de una división entre acciones personales y reales, pero tal apreciación es evidentemente errónea, y no se corresponde con las fuentes clásicas. Savigny (1858), la califica como una “fraseología generalmente adoptada que restringe la denominación a las acciones resultantes del derecho de las cosas, porque entonces la división in persona in rem no sería una división general que abarcara todas las acciones” (p. 34). La califica, además, como una fraseología viciosa favorecida por la concordancia equívoca de ciertas expresiones técnicas, creadas en parte, arbitrariamente, y sin conmovir el lenguaje de las fuentes del derecho.

Pugliese no obstante que encuentra excesiva esta posición cuando señala: “la contrapposizione della actio in rem all’ actio in personam non era di natura meramente processuale, ma rispecchiava una contrapposizione attinente al fondamento, all’ oggetto e allo scopo dell’ actio”, y agrega a continuación:

non è certo che la situazione sottostante all’ actio in rem fosse esattamente e interamente quella, che poi si qualificò come ius in re o diritto reale, così come può discutersi se o fino a che punto la sua corrispondesse all’ antitesi tra diritti reali e diritti di credito...” “In realtà, questi concetti non erano stati ancora formulati o, tutt’al più, si trovavano a uno stadio embrionale e inconsapevole. (Pugliese, 1964, p. 125)

Sucede, además, que el uso de la palabra persona en los textos de Gayo requiere un análisis particular, pues en el derecho romano todas las personas son hombres, pero no todos los hombres son personas. Ocurre que, en Roma, la persona comprende una variada serie de posibilidades, que dependen de la variedad de estatus es decir de situaciones jurídicas que irán variando y decreciendo sucesivamente hasta llegar al caso límite del esclavo que es simplemente “hombre” y carece de todo rasgo de personalidad.

Así como hemos examinado el caso del *‘status libertatis’*, podríamos hacer lo mismo con el *‘status civitatis’* en el cual, la plenitud del derecho está representada por la situación del ciudadano romano, pero nos volveríamos a encontrar a su vez con diferentes situaciones jurídicas puesto que “la diferenciación no se reduce a la situación de los ciudadanos y los extranjeros, pues entre ambos extremos, encontramos a los latinos, los cuales se diferencian según sean *‘veteres’*, *‘coloniarios’* o *‘iunianos’*” (Di Pietro, 2013, p. 60).

De este modo, podemos tener una idea de la complejidad de este tema en el derecho romano. Como lo ha dicho O. Spengler (1966, pp. 75-76), Hay una jerarquización extendida en todo el mundo romano, cuyo límite inferior está dado por el *servus*, y cuyo límite superior está dado por el héroe, que se convierte en deidad digna de culto, tal como ocurrió con Rómulo, elevado a deidad como Quirino. Asimismo, las distintas categorías intermedias derivadas de los efectos de una *‘capitis deminutio’*, son propiamente romanas y extrañas a la mentalidad actual.

Lo que ocurre es que, como estamos diciendo, en el derecho romano, el concepto de persona recorre una amplia gama de posibilidades, determinadas por la variedad de

situaciones jurídicas que irán cambiando y decreciendo sucesivamente hasta llegar al caso límite del esclavo que es simplemente hombre y carece de todo rasgo de personalidad, pues al decir de Heineccio: *'servi sunt homines, non personae'* (Heineccio, 1747, p. 51)

Tal como nos enseña Aulo Gelio (*noctes Atticae* 4,7) cuando dice con gran claridad: *'Quoniam igitur indumentum illud oris clarescere et resonare vocem facit, ob causam "persona" dicta est o littera propter vocabuli formam productiore'*: es decir "Porque entonces ese artefacto de la cara hace que la voz sea clara y resonante, por lo que se le dice persona. Esa palabra es la que lo expresa de forma más clara". Aulo Gelio (p. 348)

## 7. Una perspectiva filosófica del problema: Las hipóstasis en Plotino

Plotino, el célebre filósofo griego de la escuela neoplatónica, nació a fines del siglo III a.C. Conocemos su biografía gracias a un texto de su discípulo Porfirio, quien nos legó una obra sobre su vida.

En ese texto, Porfirio transcribe historias de su vida. Comenta Porfirio que tenía el aspecto de aquél que "se siente avergonzado de estar en un cuerpo", y que, en una ocasión, cuando le propusieron hacerle un retrato respondió: "¿Es que no basta con sobrellevar la imagen con que la naturaleza nos tiene envueltos, sino que pretendes que yo mismo acceda a legar una más duradera imagen de una imagen como si fuera una obra digna de contemplación?" (p. 76). Este dato es significativo, para visualizar hasta qué punto el filósofo estaba preocupado por reconocer el verdadero ser del hombre.

En 4,4 de sus *Enéadas*, Plotino se pregunta:

¿quiénes somos nosotros? ¿Somos acaso la realidad de allá o lo que se le aproxima y nace en el tiempo? Más bien, antes de que se produjese este nacimiento, existíamos allá, siendo hombres diversos, algunos incluso dioses, almas puras e inteligencia unida a la realidad toda, partes de lo inteligible no separadas ni recortadas, sino pertenecientes al todo. (Plotino, 2007, p. 239)

Y añade:

¿Qué podrían ser si no fuesen uno, dado que, privados de lo que de uno de ellos se dice, esos seres ya no son? En efecto, dice Plotino, 'no hay ejército si no es uno, así como tampoco habrá un coro o un rebaño si no son unos. Pero tampoco hay casa ni nave si no poseen unidad, puesto que la casa es una, así como la nave es una y si se les quita su unidad, la casa ya no será casa, ni la nave será nave.

Hasta aquí, pareciera que nos estuviéramos apartando del tema de estudio. Pero ocurre que Plotino va a emplear en su lenguaje filosófico un vocablo de particular significación, en orden a la concepción de la persona. Se trata del vocablo hipóstasis.

El vocablo *ὑπόστασις*, que traducimos como *hipóstasis*, según Ferrater Mora (2009), p. 1645) significa "ser de un modo verdadero" o "ser de un modo eminente". La idea

de hipóstasis alude a una realidad verdadera u ουσία, es decir *ousía*, a la vez que una individualización de la sustancia. Plotino utiliza la palabra hipóstasis para designar a las tres sustancias inteligibles: lo uno, la inteligencia, y el alma del mundo.

Esto tiene importancia en cuanto al sentido de la palabra persona, pues la palabra '*ousía*', fue traducida al latín como '*substantia*'. Conforme a Ferrater Mora (2009, p. 3397), cuando '*ousía*' se utilizó como equivalente de comunidad, no se pudo conservar la misma palabra '*substantia*' para designar a la individualidad substancial, entonces se comenzó a utilizar el vocablo persona.

Esta idea va a ser desarrollada en general por los filósofos neoplatónicos. Particularmente, en sus Enéadas, Plotino sostiene que "nuestra alma es también algo divino y de naturaleza diferente, similar a la naturaleza del alma universal". Asimismo, dice que el cuerpo no nos es ajeno, sino que es nuestro:

Por eso de él nos ocupamos. Por eso también nos preocupa cuando goza y cuando sufre, y cuanto más débiles somos, menos nos separamos de él, y lo consideramos nuestra parte más valiosa, el hombre, y por así decirlo, nos sumergimos en él. (Plotino, 2017, p. 240)

En el pensamiento de Plotino, según García Bazán (2011, p. 156) existen tres niveles de la subsistencia de las hipóstasis. De esas dimensiones, la más compleja es la de la Psique, en el que la realidad es concebida por Plotino en tres niveles de profundidad que subsisten por sí mismos y que se revelan en orden de simplicidad.

Tales ideas filosóficas, van a contribuir a la definición del individuo sobre la base de la concepción como una sustancia individual de naturaleza racional, a partir de la unión psicofísica de cuerpo y alma, y claramente separada de cualquier otra individualidad.

La idea de hipóstasis va a resultar fundamental para la concepción filosófica de la persona, aunque la concepción jurídica, no estuviera aún desarrollada. Sin embargo, debemos a la filosofía la pregunta acerca del verdadero ser del hombre, que en la posteridad se va a traducir en una discusión sobre la naturaleza jurídica de la persona humana y sobre su dignidad. Pero esa discusión, vendrá después.

## 8. Conclusiones

En los textos del derecho arcaico, no es posible encontrar la palabra persona. La palabra más utilizada para designar al hombre es la palabra *caput*, que literalmente significa cabeza. Este término no pretende designar la naturaleza del hombre sino más bien su individualidad. Se cuentan por cabezas todos los seres vivos, como ocurre con los hombres o con el ganado. Tal es el caso de los *capite censi*, *capite civis*, o *capite poenitur*.

En tiempos de la ley de las XII Tablas, la individualización de los hombres se realiza mediante palabras que hacen referencia a sus cualidades, tal como ocurre con el '*adsiduus*', el '*proletarius*', el '*nexi*', o los '*vades*' y '*subvades*', sin ninguna otra connotación que no sea aquella que corresponde al significado literal de los términos.

La palabra griega *πρόσωπον*, significa literalmente: máscara. Algunos autores hacen designar la palabra persona de esta palabra griega, pero en realidad, conforme los estudios realizados por Maurice Nédoncelle (1948) la palabra persona tiene su origen ya sea en el nombre propio *Perséfone* o en un adjetivo arcaico relacionado con la palabra etrusca *Phersu*, y no existe ninguna raíz etimológica común entre el vocablo *πρόσωπον* y persona.

La palabra persona aparece ya en los textos literarios del siglo I a.C, en particular en Lucrecio, con el sentido de máscara o artefacto con el que los actores se pintaban o cubrían el rostro para identificar al personaje y amplificar la voz. Sin embargo, en cuanto a su significado, la palabra expresa la ficción característica de la actividad teatral, por oposición a la verdadera realidad. Así lo representa Lucrecio cuando dice: “Se cae la máscara y la realidad permanece”.

En Cicerón, la palabra persona se presenta en una amplia gama de situaciones y significados. Fundamentalmente, Cicerón concibe a la persona en relación con la retórica y la oratoria. La persona es alguien situado en un contexto de tiempo y lugar, que interactúa con los demás. Curiosamente podemos encontrar en Cicerón una aproximación a la relación entre persona y dignidad, aunque esta última, no deriva de la condición humana sino del mérito característico de los optimates que contribuyen con sus esfuerzos a la República.

Gayo hace mención del vocablo persona en dos aspectos. En primer lugar, utiliza el término en su *summa divisio* de todo el derecho, señalando que existe un derecho de las personas, otro de las cosas y finalmente un derecho de las acciones. Asimismo, se refiere a las personas cuando trata el tema de las acciones judiciales y distingue las *actiones in rem*, de las *actiones in personam*. Aquí se advierte que el concepto de persona recorre toda una gama de posibilidades, determinadas por la variedad de estatus es decir de situaciones jurídicas que irán variando y decreciendo sucesivamente hasta llegar al caso límite del esclavo que es simplemente hombre, y carece de todo rasgo de personalidad. El vocablo persona, en Gayo, es un sinónimo de *caput*, cabeza, y las expresiones *in rem* e *in personam*, no representan otra cosa que un tecnicismo de los juristas clásicos para la elaboración de las fórmulas judiciales.

La primera cuestión filosófica que se presenta en torno a la persona se encuentra en los textos de Plotino, quien incorpora al léxico filosófico el vocablo hipóstasis, que puede traducirse como ser de un modo verdadero, ser de un modo eminente. Plotino emplea el vocablo hipóstasis para explicar a las tres sustancias inteligibles: lo uno, la inteligencia, y el alma del mundo. A partir de los textos de Plotino, surge la noción de persona como substancia que sostiene los caracteres de la individualidad racional.

En definitiva, en los textos del derecho romano encontramos un vocabulario variado para designar al individuo, siendo decisivo el vocablo *caput*. Debemos a la tradición etrusco-latina el origen de la palabra persona, que en la lengua griega fue traducida como *πρόσωπον* por los griegos, aunque con un significado limitado a la mera apariencia. El verdadero sentido de la palabra persona no se lo debemos propiamente al derecho, sino al pensamiento filosófico de Plotino y de Boecio, quienes encuentran en él la substancia

del ser individual que es definida como esencia, aunque la ciencia jurídica haya asimilado tal concepción posteriormente para desarrollar una teoría de la persona.

## Acerca del artículo

**Notas de conflicto de interés.** El autor declara no tener ningún conflicto de interés en relación con la publicación de este artículo.

**Contribución en el trabajo.** El autor asumió todos los roles establecidos en *Contributor Roles Taxonomy* (CRediT).

## Referencias

- Aulo Gelio. (2006). *Noches Áticas* (M.A. Casquero y A. Domínguez [trads.]) Universidad de León, Editorial Gredos.
- Boecio. (1918). *Liber De Persona et Duabus Naturis Contra Eutychem Et Nestorium, en Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (H.F. Stewart [trad.]). W. Heinemann Ltd. Harvard University Press
- Caballero, R. (2000). *Notas críticas y exegéticas al De Exilio de Plutarco*. Universidad de Málaga. CFC. egi:10.
- Cicero, *Orator*. (1964). *Orator* (A. Yon [trad.]). Société d'édition Les Belles Lettres.
- Cicerón. (2013). *El orador*. (M. C. Salatino [trad.]). Edición Bilingüe. Jagüel Editores de Mendoza.
- Cicero. (1986) *De natura deorum*. Bibliotheca Scriptorum, Graecorum et Romanorum mexicana. Introducción, versión y notas de Julio Pimentel Álvarez, Universidad Autónoma de México.
- Culleton, A. (2010). *Tres aportes al concepto de persona: Boecio (substancia), Ricardo de San Víctor (existencia) y Escoto (incomunicabilidad)*. Revista Española de Filosofía Medieval, (17), 59-72.
- Corpus Iuris Civilis. (1606). *Digestum vetus*. Venetiis.
- Denzinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. Herder.
- Dinucci, A.; Oliveira, F.; Moraes Lins da Silva, C. (2019). *Epicteto*, *Diatribes 2.1 a 2.6. Prometheus, Journal of Philosophy*, (29), 89-115.
- Di Pietro, A. (2013). *La cuestión de los derechos subjetivos en el derecho romano*. Ediciones Universidad del Salvador.
- Epicteto. (1993). *Disertaciones por Arriano* (P. Ortiz [trad.]). Gredos.
- Ernout, A. y Meillet, A. (2001). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* (4ª ed.). Librairie Klincksieck et Cie.
- Ferrater, J. (2009). *Diccionario de Filosofía*. Ariel Filosofía, Editorial Planeta.
- Gaius. (1987). *Instituta* (3ª ed., A. Di Pietro [trad.]). Editorial Abeledo-Perrot.
- García, F. (2011). *Plotino y la Mística de las tres hipóstasis*. El hilo de Ariadna.

- Guzmán, A. (1994). *Derecho Privado Romano* (T. I). Editorial Jurídica de Chile.
- Heidegger, M. (1994). *Conferencias y artículos* (E. Barjau [trad.]). Editorial Odós.
- Heineccio, (1747). *Elementa iuris civilis secundum ordinem pandectarum*, Editio sexta (Cramer, A. Philibert y C. Philibert Eds.). Genevae.
- Lucrecio. (1968). *De rerum natura* (A. Ernout [trad.]). Societé D' Etition Les Belles Lettres.
- Nédoncelle, M. (1948). *Prosopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique*. Revue des Sciences Religieuses, 22 (3-4).
- Pittau, M. (2018). *Dizionario della lingua etrusca*. Ipazia books.
- Plotino. (2017). *Enéadas* (M. I. Santa Cruz y M.I. Crespo [trads.]). Colihue
- Porfirio. *Vida de Plotino* (2001). Estudio Introductorio por Ignacio Guiu. Editorial Gredos.
- Pugliese, G. (1964). *Diritti reali*. En *Enciclopedia del Diritto*, 12 (pp. 755-776). Giuffré.
- Riccobono. (1952). *Roma madre delle leggi*. Palumbo.
- Santo Tomás de Aquino. (1944). *Suma Teológica*. Edición con notas, explicaciones y comentarios de Leonardo Castellani. Club de Lectores.
- Savigny, F. (1858). *Traité de droit romain* (T. 5) (2° ed. Ch. Guenoux [trad]). Librairie de Firmin Didot Frères, Fils et Cie.
- Schulz, F. (1951). *Classical Roman Law*. The Clarendon Press.
- Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* (M.G. Morente [trad.]) (T. I). Editorial Espasa Calpe.
- Troplong, R. (1847). *Influencia del cristianismo en el derecho romano*. Imprenta del Gobierno.
- Varron, M. (1990). *De Lingua Latina* (M.A. Casquero [trad.]). Anthropos.
- Zavala, J. (2010). La noción general de persona. El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México. *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey* (27-28), 293-318.