

La noción de la tutela en el derecho romano y el problema del *hegemonikón* en Séneca



Carlos Ruvituso

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Recibido el 02/02/2024. Aprobado el 04/04/2024

Resumen

En el presente trabajo se analiza la institución de la tutela en el derecho romano desde el punto de vista jurídico, pero también considerando el uso de su práctica en la ética. Primero, se describe de forma sumaria la tutela por minoridad que es abordada en la casuística como una institución transitoria. Segundo, se señala el modo en que la tutela jurídica concerniente a la administración del patrimonio, al comprender su designación por *mores*, implicaba de forma correlativa una práctica ética, cuya reconstrucción sumaria puede hacerse a través de la tratadística filosófica y retórica sobre el asunto. Luego, se pasa a considerar el uso de la tutela como una “ficción del derecho” que es aplicada a la representación y administración de cada corporación y de la misma “cosa pública” como “pupilos” de sus titulares “tutores”. Finalmente, se indica el modo en que la noción del officium del magistrado público como “tutor” comprendía la introducción de una práctica del consejo sobre las formas de proceder según reglas ético-políticas de “conveniencia” extra-jurídica.

Palabras clave: tutela, Derecho Romano, ética, ficción del derecho, officium.

The Notion of Guardianship in Roman Law and the Problem of the *Hegemonikón* in Seneca

Abstract

This paper analyzes the institution of guardianship in Roman law from a legal perspective, but also considering its use in ethics. First, guardianship for minors is summarily described as an interim institution addressed in case law. Second, the way in which legal guardianship concerning the administration of assets, understood through its designation by *mores*, involved a corresponding ethical practice is discussed, whose brief reconstruction can be carried out through philosophical and rhetorical treatises on the matter. The paper then considers the use of guardianship as a “legal fiction” applied to the representation and administration of each corporation and the “public matter” itself as “wards” under their designated “guardians.” Finally, it indicates how the notion of the officium of a public magistrate as “guardian” included the



introduction of advisory practices concerning how to proceed according to extra-legal ethical-political rules of “propriety”.

Keywords: Guardianship, Roman law, Ethics, Legal fiction, Officium.

Introducción: la tutela en el derecho romano

En el presente trabajo nos ocuparemos de analizar la institución de la tutela en el derecho romano desde el punto de vista jurídico, pero también considerando el uso de la práctica de la misma en la ética. Se trata de (i) describir de forma sumaria a la tutela por minoridad que es abordada en la casuística como una institución transitoria (heterogenea a las denominadas instituciones de pasaje estudiadas por la antropología). Esta no depende de forma directa de la patria potestad, y viene a operar como una forma jurídica artificial sobre el menor como ciudadano en estado de incapacidad transitoria. En segundo lugar se trata de (ii) señalar el modo en que la tutela jurídica respectiva a la administración del patrimonio, al comprender su designación por “*mores*”, implicaba de forma correlativa una práctica ética, cuya reconstrucción sumaria puede hacerse a través de la tratadística filosófica y retórica sobre el asunto. A partir de allí se pasa (iii) a considerar el uso de la tutela como una “ficción del derecho” (*fictio legis*) que es aplicada a la representación y administración de cada corporación (*universitas*) y de la misma cosa pública (*res publica*) como “pupilos” de sus titulares “tutores”. Esto permitirá, por último, (iv) indicar el modo en que la noción del *officium* del magistrado público como “tutor” comprendía la introducción de una práctica del consejo sobre las formas de proceder según reglas ético-políticas de “conveniencia” extra-jurídica.

Los aportes de los estudios históricos sobre la tutela en el derecho romano

La historiografía reciente del derecho romano¹ coincide en que la tutela por minoridad era una institución transitoria, según la cual el hijo menor sucesor legítimo, al morir el *paterfamilias*, devenía *sui iuris*, pero requería, por razones de incapacidad transitoria (Chevreau, 2014: p. 139) de un tutor cuya carga era temporaria hasta que el pupilo *impuber* alcanzara la edad de la pubertad, a diferencia de la tutela de la mujer que era perpetua (Gaius, 1904: 1. 168) (Chevreau, 2014: p. 145). La tutela en principio sería derivada del parentesco agnático y ligada a una *potesas* (Chevreau, 2014: p. 139): se considera también que la designación podía ser hecha por *mores*, sin obtener sanción de una instancia pública (Viarengo, 2015: p. 46). La tutela por parentesco legítimo, junto con la tutela testamentaria, sin embargo, en la era del principado, devendrían una especie de *munus*, cuyo oficio es asignado en términos de una carga por las magistraturas públicas (Chevreau, 2014: p. 139-140): en otros términos, la tutela legítima y testamentaria serían reducidas al modelo de la tutela “dativa”, asignada y custodiada por un magistrado que es nombrado como “*praetor tutelaris*” por Marco Aurelio respecto a Roma (Sandirrocco, 2017: p. 4) (Chevreau, 2014: p.140), o frente

¹ Viarengo, Gloria (1996): *L'excusatio tutelae nell'età del Principato* (Genova, ECI). Viarengo, Gloria (2015) *Studi sulla tutela dei minori*. Torino. Università Magna Grecia di Catanzaro. Emmanuelle Chevreau (2014) *L'évolution de la tutelle romaine a travers le mecanisme de l'excusatio tutelae*. Unisa. A. Guzmán, (1976) Dos estudios en torno a la historia de la tutela romana, Pamplona. E. Germino, (2007) *Una causa di excusatio tutelae in un testo di Erennio Modestino D. 27.1.6*, in *Studii in onore di L. Labruna*, IV, Napoli, pp. 2189-2215. Luiggi Sandirrocco (2017) Reseña: *L'officio tutelare nella società romana al tempo del principato* de Viarengo Gloria; Rivista de diritto romano. Miguel Herrero Medina (2019) Origen y evolución de la “tutela impuberum”: protección procesal a través de la “actio rationibus distrahendis” y las “accusatio suspecti tutoris”. R. Orestano (1965) *L'assimilazione canonistica degli ecclesiastici ai pupilli, e le sue derivazione romanistiche* (Etudes du droit canonique dédiés a Gabriel Le Bras, Paris, T.II, p. 1353, 1965) (Mestre, Introduction historique au droit administratif français).

al *preaes provinciae* en las provincias (Chevreau, 2014: p. 144). Cobra entonces particular importancia la forma procesal de la *acusatio suspecti tutoris* por medio de la cual se ponía a los tutores bajo la supervisión de los poderes consulares (Viarengo, 2015: p. 46), donde se da un interés específico de la “utilidad pública” en garantizar el sustento de los huérfanos y el buena administración patrimonial de los tutores.

Una vez que la tutela deviene una carga asignada por la magistratura pública, se forman procedimientos de excusación interpuestos por los titulares, en vistas a rechazar el cargo, a justificar su vacancia, a dar cuenta de la administración ejercida frente a acusaciones de negligencia: este recurso de la excusación parece remontarse a un senado-consulta de la era de Adriano (Guzman, 1976). En todo caso la exención pasa a ser un reconocimiento condicional justificado (sea por causas de impedimento físico, o por un privilegio de inmunidad concedido por el emperador) y no una abdicación o renuncia al cargo (Chevreau, 2014: p. 142-143). Según Viarengo, por otro lado, el criterio reconocimiento de exenciones sería modificado en el período que va de Trajano a los Severos, remitiendo los privilegios de inmunidad, no a personas particulares, sino a los cargos en la forma de corporaciones o de cada *universitas* bajo el criterio de la utilidad pública (Viarengo, 2015: p. 152-154).

Como expone Germino, un texto de Modestino denominado *Παραίτησις ἐπιτροπῆς* señala que la tutela no es una carga pública, sino civil, pero que es obligante (Germino, 2007): por ende, es precisa la excusación interpuesta para obtener la *immunitas*, es decir, la exención de la carga (Chevreau, 2014: p. 144). Pero en un último período histórico testimoniado por Justiniano, la tutela pasa de carga civil a *munus* público (Chevreau, 2014: p. 149): lo cual, sin embargo, es matizado por Viarengo, señalando que, si bien “la tutela adquirió poco a poco los caracteres de una función pública, presenta sin embargo una forma propia respecto a los *munera* y se desarrolla en una línea autónoma” (Viarengo, 2015: p. 183). Viarengo señala además que Pomponio en el *Comentario a Quinto Mucio* aproxima la *potestas* del *pater familias*, a la de un magistrado y ésta a la del tutor: esto implica una confusión respecto a la distinción entre tutela y la patria potestad.

Pero Viarengo considera que la aproximación tiene lugar solo allí donde estos “oficios” devienen cargas que, si bien se distinguen entre sí por ser unas civiles, y otras públicas, vienen a ser en último término competencia de una instancia pública (Viarengo, 2015: p. 11). En otros términos, el criterio de la *utilitas publica* define el interés de la cosa pública en preceder la protección de los huérfanos, la designación de tutores idóneos, etc. Según Sandirocco además sería preciso la tendencia a ingresar en una indiferencia entre las nociones de tutela y curatela, apareciendo por ejemplo los *curatores debiliū personarum*, es decir, aquellos que se ocupaban del sustento de personas incapaces de alcanzar su propia subvención (Sandirocco, 2017: p. 9). Medina, en cambio, concibe esta transformación histórica respectiva a la competencia jurisdiccional sobre la tutela como un modo en que la misma deviene una especie de institución de “asistencia” (término que no se aplicaba a este tipo de procedimientos) sobre las necesidades de los menores huérfanos, las viudas, etc. (Medina, 2019: p. 14). Probablemente esto sea inadecuado, ya que Thomas Duve señaló el carácter específico la protección de las “personas miserables” en términos del procedimiento judicial (Duve, 2008: p. 96). Notemos que Duve mostró que la nómina de los pupilos, viudas, enfermos fatigados y débiles sería definida en términos de las *personas miserabiles* por una Ley del emperador Constantino en el año 334 (Cod. 3.14) (Duve, 2009: p. 96). Notemos que años después, en el Concilio de Sardica (344) la misma nómina de las viudas, los huérfanos, los pobres y los pupilos son los sujetos considerados con respecto a las exigencias de una reglamentación del derecho público sobre la intercesión del clero, a cuya baja se establecería el refugio en el asilo de las iglesias (Timball, 1939: p. 60) (Shoemaker, 2005: p. 18).

Sin embargo, es preciso notar que, de forma correlativa a esta transformación histórica, la noción de tutela es utilizada en términos de una *fictio legis*, es decir, como una ficción jurídica aplicable a corporaciones, a cada *universitas* y aún a la misma *res publica*, puestas en el lugar de los “pupilos” frente a los titulares de su administración como “tutores” (Orestano, 1965). Esto es notado por Viarengo cuando señala que la noción de tutela era inscripta entre los *officia*, es decir los denominados “deberes funcionales” o “conveniencias” entre los cuales se distinguía a los oficios privados y los públicos. Esta inscripción de la tutela a nivel de los oficios y de los *munera*, aunque no públicos, sino “cíviles”, según Viarengo, permitiría comprender porqué Cicerón define al magistrado “perfecto” como aquel que se ocupa de la cosa pública en términos de un tutor o un procurador (Viarengo, 2015: p. 7). Pero es preciso considerar que no se trata, sin embargo, de un uso meramente “metafórico” o “retórico” de la tutela respecto a la cosa pública. Como veremos, el uso de la *fictio legis* permite considerar a la cosa pública y a las corporaciones como “menores” tutelados por sus titulares, de modo tal que, no solo se le asigne a cada *universitas* privilegios específicos, sino que también se pueda proceder frente a los administradores en casos de disminución, malversación, etc. La tutela, como sostiene Mannori, va a ser concebida en el derecho romano, como una ficción jurídica respectiva a las corporaciones por medio de la cual estas pueden representarse a sí mismas a través de un titular administrador por medio de una homologación con los tutores, pero también con respecto a los magistrados que procedían como “tutores de la cosa pública”. La homologación del emperador solo se requeriría en Roma, mientras que en las provincias bastaba con el *praeses provinciae* (Mannori, 1995: p. 205-206). La extensión específica de esta forma de la tutela a la cosa pública romana y a las ciudades, por otro lado, requiere un análisis detenido.

Yan Thomas aclaró que en el *De Clementia* de Séneca, se trataba de moderar la posición que caracterizaría al emperador como *princeps maximus*, es decir, ejerciendo un poder supremo que no tiene límites. De allí que, a la inversa, Séneca a la inversa comienza reconociendo que el príncipe guarda la fidelidad y la tutela (*fidem tutelamque*) de lo que pone bajo su protección, sin que se le quite, sea por la fuerza manifiesta, sea por una substracción secreta, nada a la cosa pública.² El príncipe entonces, en primer lugar, ocupa una magistratura que tiene a su cargo la cosa pública para que esta no sea disminuida (*minuere*) con respecto a lo que le fue legado por los precedentes, y para ser entregada a los sucesores: no es, por ende, el dueño de la república como el padre lo es de sus bienes.

Los príncipes, según Séneca, son “los tutores del estado público” (*principes (...) sunt tutores status publico*) (Séneca, 1876: p. 162), lo cual el magistrado arguye con pruebas continuas es que la cosa pública no es suya, sino que él mismo pertenece a la cosa pública (*provabit non rem publicam suam esse, sed se rei publicae*) (Séneca, 1876: p. 176),³ es decir, que ejerce su tutela sobre la misma, pero no es el señor de esta.⁴ En otros términos, se considera a los mismos (padre, amo, centurión) como cabeza y miembros de una

2 “Potes hoc, Cesar, audacter praedicare, omnia, quae in fidem tutelamque tuam venerunt, tuta haberi, nihil per te neque vi neque clam dari damni rei publicae” (Séneca, 1876: p. 158-159).

3 “O ne ille, cui contingit, ut sibi quoque vivere debeat; in hoc adsiduis bonitatis argumentis probavit non rem publicam suam esse, sed se rei publicae” (1:19) (Séneca, 1876: p. 176).

4 Y en cuanto la clemencia puede hacer todo lo que se exige a la misericordia, pero sin ceder a la tristeza, la diferencia que se mide sobre todo a nivel de los gestos (2:6): y aquí Séneca designa al menos tres vías de recurso de las que se sirve el magistrado clemente para ejercer su poder: intercede, exime, restituye; y lo hace no por compadecerse ante el caso, no por conmoverse por los allegados, no por la particularidad, sino por lo público, lo común, lo cívico. La clemencia es una actitud que asume el magistrado al ejercer su poder, por medio de la intercesión sobre el infortunio (*fortuna intercedet*), la exención del castigo (*ludo eximet*), la restitución del error (*casus restituenda*) en vistas de la comunidad: (hablando de un gladiador, de un sujeto, esclavo o liberto sometido a pelear en el coliseo, dice) “da a la lágrimas maternas el hijo, lo suelta de sus cadenas, lo exime de pelear en la arena, y sepulta el cadáver del criminal mismo” (*donabit lacrimis maternis filium et catenas solvi iubebit et ludo eximet et cadaver etiam noxium sepeliet*). La misericordia, en cambio, no ejerce el poder de forma correcta, porque parece afectada por lo particular, lo privado, porque se compadece de lo ajeno, del desconocido, del extraño, y porque indica, a su vez, que teme caer en ese estado: “la misericordia, dice Séneca, es vecina de la miseria (*misericaia vicina est miseriae*): nota que son débiles los ojos que, ante lágrimas ajenas, se empañan” (Séneca, 1876: p. 176).

“persona jurídica” entonces los unos tienen que asumir la tutela de los otros como sus pupilos, sin que se genere una disminución de la *universitas* misma. De allí que va a discernir una última forma de ejercicio de la tutela respectiva a las magistraturas públicas. Es preciso, según dice, diferencias entre dos géneros del *imperium* o del mando supremo, distinguiendo las relaciones del amo sobre el esclavo, y del tutor sobre los sujetos (1, 18).⁵

La tutela del menor en la casuística jurídica

En primer lugar, desde las *Instituciones* de Gaius hasta *Código* de Justiniano, se venía a distinguir, a nivel del derecho privado, entre el encargo hecho al tutor y el ejercicio de la patria potestad por el padre. Gaius señala a la tutela como una instancia transitoria entre la sujeción a la patria potestad sobre los hijos, y la libertad civil de los ciudadanos bajo la cual las personas venían a quedar en derecho neutro, es decir, exentas de ambos derechos (*caeteras personas quae in neutro jure tenentur*) (Gaius, 1904: p.144). La tutela en primer lugar es transitoria con respecto a la edad del varón, pero puede ser extendida o permanente con respecto a otros casos.⁶ Se considera que los padres tienen permitido, con respecto a los hijos que están en su potestad, darles un tutor por testamento: esta tutela rige sobre los varones impúberes hasta la edad perfecta o mayor, o la pubertad. Por otro lado, el tutor testamentario solo puede entrar en vigor si los menores no están bajo la patria potestad (sea del padre, o del abuelo, etc.) sino que devienen *sui iuris*.

El sujeto al derecho de tutela, entonces, si bien está exento de la patria potestad, sin embargo, no se encuentra en la posición de un ciudadano romano gozando de plenamente de sus derechos. Por ejemplo, según Ulpiano el hecho de que el menor de veinticinco años (*minor XXV anis*) tenga hijos, no le acuerda por ello la libre administración de los bienes, pero si le acuerda la asunción de magistraturas oficiadas según los intervalos necesarios (Mommsen, 1889, II: p.235). El problema general entonces, de la edad para asumir la herencia, las magistraturas, etc. concierne a la *remissio* de los hijos:⁷ se trata de la exención como remisión de los hijos, y el modo en que esta puede diferir en la fijación de los límites de la edad con respecto a tal o cual asunción, y sobre todo con respecto al margen de mayoría de edad en que se pasa a cumplir funciones del derecho privado al público (Mommsen, 1889, II: p.235). De ello se sigue que, a diferencia de lo que sostienen los historiadores (Chevreau, 2014) (Viarengo, 2015) la tutela no es una mera “delegación” de la patria potestad a un tercero, con respecto a la sucesión patrimonial. La persona tutelada no está sujeta a la obediencia del tutor sino con respecto a la condición específica que lo exceptúa (por un plazo o de forma permanente) del goce del derecho del ciudadano libre, capaz de tomar la palabra y actuar con autoridad sobre sus propios actos y dichos.

5 “Quanto iustus iubet hominibus liberis, ingenuis, honestis non ut mancipii abuti sed ut his, quos gradu antecedit quorumque tibi non servitus tradita sit, sed tutela” (Séneca, 1876: p. 174).

6 Comentando a Gayo Greendige (Gaius, 1904: p. 144) señala una distinción cardinal (a) por un lado hay inferioridades de capacidad legal que inhabilitan a actuar de forma independiente a la persona según su respectivo estatus, (b) por otro lado hay inhabilitaciones que no conciernen a una inferioridad de derechos o de estatus, sino de disponibilidad transitoria o de uso (1) los primeros conciernen a la *capitis deminutio* o *status mutatio* (2) los segundos a la tutela y la curatela. En la curatela, el patrimonio del estatus de un sujeto sigue depositado y le sigue perteneciendo, pero queda bajo el control de un curador en cuanto el sujeto es privado de su administración. Según Servius, dice Gaius, la tutela se define como el derecho y la potestad del titular libre (*capite libero*), dada y permitida por el derecho civil, para la protección de alguien que está incapacitado por edad: en otros términos el sujeto es privado de su independencia estatutaria por no poder defenderse por sí (*Inst.* 1,13,1), no poder tomar la palabra por sí con validez jurídica en el trato con otros, etc., siendo esta privación en principio transitoria y no permanente.

7 “Quod enim legibus caveatur, ut singuli enni per singulos liberos remittantur, ad honores pertinere divus severus ait, non ad rem suam recipiendam” (Mommsen, 1889, II: p.235).

Por ende, el problema de la tutela comprende, en principio, una garantía sucesoria que define los herederos, tal como sucedía en la forma agnática que va a definir la denominada tutela legítima por parentesco.⁸ Pero lo decisivo es más bien que la tutela, en su transformación gradual hacia la forma testamentaria y hacia la forma “dativa”, procederá como una institución que dejará de restringirse a la forma sucesoria respectiva a la simple protección de los bienes, o transmisión y administración de la propiedad en un capital fijo a ser restituido,⁹ para comprender un cuidado o tutela de los menores en cuanto tales, al menos a dos niveles: (i) en términos de defensa en causas y en pleitos, y de autorización en acuerdos y contratos; pero también (ii) en términos de preceptores en vistas a instruir en administración de la casa, a educar en vistas de la próxima independencia, a aconsejar en la resolución de asuntos, etc. Las obligaciones del tutor se remiten entonces, tanto (1) a la persona, como (2) a las propiedades del pupilo: el tutor es el encargado (1) del cuidado de su alimentación, crianza y educación y (2) es el encargado de la gestión de las cosas y la interposición de su autoridad, en tratos y contratos, en litigios y causas, etc. (*rem gerere et auctoritatem interponere*) (Gaius, 1904: p.144).¹⁰

En primer lugar, se trata únicamente de aconsejar previamente a la autorización de las acciones del pupilo en un contrato civil, o de recibir consulta del pupilo para su defensa, tomando la palabra por este en un litigio o causa. Pero antes de autorizar un contrato o de defender un litigio respectivo al pupilo, el tutor o curador no dispensa o exime completamente al pupilo de la administración de bienes, o de la resolución de negocios, sino que lo auxilia, los dirige, lo aconseja y lo consulta, etc. El problema, por ende, tiene que ser planteado en los términos siguientes: en cuanto la tutela tiene lugar a partir de una privación del uso pleno de la independencia del sujeto, quien, por su edad, está incapacitado para actuar y hablar como un ciudadano libre, es preciso que en este período de pasaje se prepare al pupilo para asumir tal estatuto en plena capacidad de usarlo. A la formalidad del pasaje jurídico de la minoría a la mayoría de edad, le es correlativo, una práctica que en la casuística es meramente designada: y es precisamente este intervalo transitorio el que va a ser relevado por la técnica oratoria y por la filosofía (como veremos, de modos diversos y antagónicos). En otros términos, se hace preciso analizar el uso de la institución tutelar allí donde el procedimiento jurídico no venía a establecer una prescripción específica, sino que se daba lugar a una práctica de hecho, cuyas reglas serían incorporadas al derecho solo en caso de ser objeto de litigio o de reclamo.

8 Supuestamente, según las reconstrucciones retrospectivas de los casuistas, se pasa de una forma sucesoria basada en la posesión familiar de los agnates sobre los bienes, a una forma sucesoria de propiedad transmitida de particular a particular. Hay por otro lado tutores no testamentarios, instituidos por medio de la *agnatio* y la *cognatio* (el parentesco directo o el parentesco indirecto por filiación). Uno de los problemas hermenéuticos de la historiografía fue establecer un pasaje periódico entre un momento pre-jurídico de identificación del sujeto con la cosa o dote, un momento proto-jurídico de asignación de la cosa a la posesión familiar, tribal o comunal y transmitida de forma hereditaria bajo condiciones específicas, y un momento jurídico específico que consistiría en la formación de la propiedad privada asignada a un titular, alienable, testamentaria, etc. Lo cierto es que en el derecho de la casuística romana la *agnatio* y la *cognatio* son comprendidas, sea como un lazo civil o un lazo natural, como formas instituidas consideradas como artificios o instrumentos del derecho: por ejemplo, se forma un procedimiento en vistas a definir el legítimo heredero, a definir al heredero adoptivo, etc.

9 La tutela, sin embargo, no se asigna solo a los menores de forma temporaria hasta que los mismos puedan asumir sus derechos civiles, sino también en ciertas formas de la *capitis deminutio* en que el mismo ciudadano es privado de sus atributos de independencia. Ahora bien, en general la *capitis deminutio* comprende una privación total de la libertad, ciudadanía, familia, etc. por medio de la esclavización, la deportación, el exilio, etc. En otros términos, se trata de formas por las cuales una persona que es *sui iuris* pasa a ser *alieno iuris*, y donde solo puede ser reestablecida a su derecho civil por medio de la denominada *restitutio ad integrum*. Pero hay ciertas formas limitadas, que comprenden casos de lo que se denomina una *capitis deminutio minima*, donde la libertad y la ciudadanía se mantienen, pero el *status* de la persona cambia pasando de ser *sui iuris* a *alieno iuris* y viceversa. Como se sabe, con respecto a la patria potestad, al morir el padre, el hijo se emancipaba y devenía *sui iuris*. Otro problema está en la garantía de caución con respecto a que la *res* del pupilo quede salva a través de la administración del tutor: para ello se establece la jurisdicción por medio de investigación o inquisición de la tasación estimatoria de los bienes por el prefecto urbano a sucesores mayores, y el prefecto de la urbe a menores en las provincias, o bien a defensores de la ciudad, con cautela legal frente a peligros según las normas de la constitución.

10 Hasta la edad de los siete años el pupilo es denominado *infans*, y el tutor actúa solo en la administración y gestión de sus asuntos (*administratio et negotiorum gestio*): pero desde el cumplimiento de los siete años hasta la pubertad (es decir, a los catorce años del varón y a los doce de la mujer) el pupilo es el *actor* y el tutor el *auctor*. En otros términos, el pupilo actúa y al tutor autoriza el acto como legítimo (*actus legitimus*) ejerciendo su *auctoritas* solo en presencia de su ejecución, y no por medio de una corte o un agente tercero. La autoridad del tutor es necesaria en todos aquellos negocios que pueden disminuir los bienes del pupilo (*emptioibus, venditioibus*). De este modo con respecto al trato con los otros, si estos dan algo al pupilo, no es necesaria la tutela, pero sí, si se contrae una promesa o bien si hay obligaciones mutuas de contrato. A nivel de la administración de la propiedad, en cambio, el tutor ejerce su *judicium* o *actio tutelae*.

El problema de la práctica “consultiva” de la tutela en la técnica oratoria y en la filosofía

Si la tutela, como institución jurídica, es reconstruida por los historiadores en términos de los diversos litigios y procesos que puede suscitar la designación de su titular, la supervisión de sus gestiones, la restitución de los bienes, etc., la misma también comprende una práctica de hecho, la cual no se reduce simplemente a los actos de autorizar contratos y defender pleitos, sino que tiene una forma “consultiva”. A este nivel es preciso analizar, en primer lugar, con respecto a la oratoria, el modo en que las *Instituciones* de Quintiliano se remiten a la relación entre tutor y pupilo: Quintiliano se ocupa de la oratoria desde un punto de vista pedagógico en vistas a formar un orador desde la temprana edad. La oratoria, en este sentido, es una técnica que prepara al sujeto para que este aprenda a tomar la palabra en público y en privado en los asuntos que le competen, donde uno está habilitado para decir y hacer por sí mismo: las instituciones de la oratoria son por ende, en su pedagogía, el conjunto de técnicas por medio de las cuales el tutor tiene que instruir al respectivo pupilo, en cuanto este asume la tarea de ser su ayo.

Ahora bien, más allá de la instrucción en los tópicos de la retórica, el tratado considera una diferencia entre el modo de proceder de los ciudadanos frente a instancias públicas, a la hora de tomar la palabra para defenderse frente a un tribunal, de pronunciar un consejo en las decisiones del foro, etc. y el modo en que el tutor debe responder y aconsejar al pupilo en caso de que este se excuse por algún error, o le demande la autorización de forma imprudente y movida por el *pathos*. En el *Libro VI. II 8-19* Quintiliano señala que el tutor tiene que recibir estas excusas y estos pedidos del pupilo, sin odio ni ira, de modo que, usando de la moderación de su ánimo “cotidianamente los toleramos, perdonamos, satisfacemos, amonestamos” (*quotidiens ferimus, ignoscimus, satisfacimus, monemus*), es decir usamos recursos de consejo y dispensa, de modo tal que el *ethos* del tutor sepa dirigir y modificar al *pathos* del pupilo¹¹ (Quintiliano, 1922: p.424). En otros términos, el tutor se ocupa, no solo de aconsejar en sus asuntos, sino de amonestar al pupilo en sus errores, considerando, sin embargo, su condición de menor como una excusa de sus defectos, y apuntando a corregir tal conducta en privado por medio de preceptos, para que el sujeto tutelado pueda alcanzar su *ethos* adecuado al modo de hablar y de actuar en público.

Pero esta concepción “pasiva” del pupilo como mero receptor de los preceptos de la oratoria, va a ser el blanco de una crítica por parte de la filosofía. El ejemplo más Séneca en las *Epístolas a Lucillo XXXIII: 4*, donde señala que, si bien a los niños y jóvenes puestos bajo instrucción de un tutor les es adecuado memorizar y aprender máximas, basadas en la autoridad de los sabios y oradores célebres, agregando como corolario una explicación de las mismas, en su formación, los filósofos tienen que aprender a examinar por sí mismos tales máximas para derivar sus propios preceptos (Séneca, 1974: p. 278). No basta entonces con memorizar las máximas de la enseñanza que nos fue instruida: es preciso probarlas en la práctica y ponerlas en cuestión en vistas de obtener los propios preceptos. A defecto de ello, dice Séneca (XXXI: 10), se procedería “como aquellos, que nunca cumplen tutela de sí mismos” (*quod isti, qui numquam tutelae suae fiunt*), es decir, de aquellos cuyo entendimiento es conducido por las máximas de otros, sin considerar, por ejemplo, si otros filósofos ya las han rebatido (Séneca, 1974: p. 284). Séneca parece remitirse aquí, a la vez, al hecho de que es preciso cumplir la forma transitoria de la tutela por parte de otro (es decir de la tutela jurídica), y a que es

¹¹ “Quod est sine dubio inter coniunctas maxime personas, quotidiens ferimus, ignoscimus, satisfacimus, monemus, procul ab ira, procul ab odio. Sed tamen alia patris adversus filium, tutoris adversus pupillum” (Quintiliano, 1922: p.424).

preciso alcanzar una especie de “tutela ética” *de uno mismo por sí mismo*, sobre la cual será preciso detenerse de forma ulterior.

De esto es preciso derivar al menos dos problemas: en primer lugar, para Séneca la tutela es considerada, no solo como una institución jurídica transitoria que se acaba con el cumplimiento de la mayoría de edad respectiva, sino que es (i) una práctica ética por medio de la cual se viene a instruir a los pupilos en una serie de máximas y preceptos que dirigen su entendimiento, generalmente remitida a la formación oratoria. Sin embargo, para la filosofía el aspecto educativo y consultivo de la tutela jurídica comprendía una práctica cuyo cumplimiento tendría su cometido fuera de sí misma. Para la filosofía la independencia del sujeto se mide con respecto a su capacidad de examinar y formular por sí mismo sus propios preceptos de conducta. Pero, en segundo lugar, es preciso notar que Séneca inscribe su crítica a los preceptos de la oratoria en un examen general de las artes liberales en la *Carta 88.2*. Según el mismo, el defecto de estas reside en que, aun cuando sean enseñadas para educar al infante, y este, al cumplir la mayoría de edad, venga a devenir un ciudadano romano, estas mismas, sin embargo, son incapaces de hacer libre *de hecho* al respectivo sujeto.¹² El problema es planteado al introducirse una distinción entre la libertad civil, concedida por medio de un procedimiento jurídico, y la libertad fáctica, alcanzada por medio de la formación.

No se trata, sin embargo, de oponer a las formas de sujeción de la ley civil, un conjunto de derechos naturales inalienables que harían a la libertad del sujeto: se trata de cuestionar en qué medida las artes liberales ejercen en verdad una *liberalitas*. Pero, según aclara Séneca, la liberalidad no puede ser de por sí un *officium* (y si lo es, es considerado “vulgar” y “pueril”, es decir, puramente transitorio a la edad de formación)¹³ es decir, una regla de conveniencia o de deber respectiva al caso, ni un *munus*, una prestación obligante o carga común, ya que esta supondría ser rendida a un sujeto que ya es libre de por sí. En otros términos, cuando se impone una carga pública o un deber respectivo a un cargo, se supone que el sujeto ya es libre por su estatuto civil “de derecho”.

Se puede considerar, por ejemplo, la enseñanza de retórica a un joven que se prepara para ejercer un cargo en un consejo, como una prestación obligante de un servicio que tiene que ser rendida por una contribución. Pero el arte “liberal” del que se habla, a la inversa, tendría que poder “hacer libre” al sujeto que lo reciba, de modo tal que el mismo, a la vez que aprendiera este *ars*, podría actuar con independencia, y por ende, a su vez, le enseñaría a los otros lo mismo, etc. Sin embargo, al hablar de las artes liberales, este problema no se resuelve: los estudios liberales apuntan más bien a enseñar una técnica o un conocimiento específico por un fin de lucro. Pueden, en todo caso, devenir “medios” o artificios “meritorios” si son utilizados y no obstaculizan, si sirven para preparar el “ingenio” o el “ánimo” de forma propedéutica. Por ello, es preciso, que uno se demore en ellos tantos días como se precise para ensayar sus rudimentos: pero cuando el “ánimo”, es decir, el *hegemonikón* pueda actuar y ser “mayor”, entonces el sujeto puede alcanzar su independencia en las obras.

¹² “Quare liberalia studia dicta sint, vides; quia homine libero digna sunt. Ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit. Hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum. Cetera pusilla et puerilia sunt; an tu quicquam in istis esse credis boni, quorum professores turpissimos omnium ac flagitiosissimos cernis? Non discere debemus ista, sed didicisse.” (88.2) (Séneca, 1917: p. 349).

¹³ “Quattuor autem esse artium Posidonius genera: sunt vulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales. Vulgares opificum, quae manu constant et ad instruendam vitam occupatae sunt, in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est (...) Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas ἑγκυκλίου Graeci, nostri autem liberales vocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus curae virtus est.” (Séneca, 1917: p. 363) (88.21-23).

En otros términos, no se trata, como podíamos ver en Platón, un ejercicio realizado en el pasaje de la minoría a la mayoría de edad. Se trata en cambio de una preparación para que la parte “mayor” del ánimo de cada uno, el *hegemonikón*, prevalezca sobre las otras inclinaciones y las oriente. Es precisamente por ello que los estudios liberales no bastan por sí mismos: ya que estos se llaman así por pretender ser dignos del hombre libre, es decir, de aquel que jurídicamente es considerado como ciudadano romano. Sin embargo, el verdadero estudio liberal es aquel que puede hacer de hecho libres a los hombres por sí mismo, y no el que los supone como tales. El estudio tiene que ser el medio de ejercer una liberalidad, es decir, de darse la libertad o devenir libre, y no una mera prestación rendida a aquel que ya es “libre” según un estatuto civil reconocido a una edad, en una clase, en un sexo, etc. De allí que la libertad a la que se remite tiene que ser derivada como una virtud activa, y no de un estatuto civil.

Pero, aun así, las artes liberales son los medios de una mera propedéutica: nos conciernen “no en cuanto pueden *dar* la virtud, sino en cuanto preparan al ánimo para *recibir* la virtud”.¹⁴ En otros términos, se trata de artes “liberales” pero no “libres”: son liberales, ejercen la liberalidad porque prestan un instrumento que nos ayuda como un suministro, un aparato que prepara el ánimo a recibir la virtud, pero solo la filosofía puede dar la virtud, en cuanto nos enseña a “dimitir las mociones, eximir los apetitos, frenar los deseos”.¹⁵ La filosofía, en otros términos, emite una operación en la que uno se ejercita, de modo tal que de ella se deriva, como su *opera* intrínseca, la distinción de una parte prevalente en el ánimo de cada uno, el *hegemonikón* capaz de dirigir a las otras inclinaciones. Las artes, en cambio, remiten algo distinto que sí mismas: se fundan principios o supuestos tomados como axiomas, y al proceder se edifican en otros cimientos, recibiendo de estos un beneficio por el que avanzan hacia sus conclusiones, y aplicaciones.¹⁶ Las matemáticas, la música, la retórica, etc. indican procedimientos técnicos (medir, calcular, dividir, componer, ritmar, armonizar, etc.) por reglas que pueden aplicarse a distintos casos, pero solo generan un saber, si se les remite a primeros principios en cuyos supuestos se fundan, y a elementos últimos a los que refieren. Sin embargo, el pensamiento, como agente que opera este pasaje, de lo supuesto a lo propuesto, de premisas a conclusiones, etc. opera sobre las mismas artes un beneficio extrínseco. Y en cuanto es el pensamiento el que realiza este “beneficio”, la filosofía no se ve anulada por las artes liberales, sino que establece una especie de inversión, en la cual remite su uso a la formación del *hegemonikón* como parte prevalente del ánimo de cada uno. Es preciso que el uso de cualquier arte que sea transmitida, la gramática, la música, la geometría, la retórica, la astronomía, etc. no dirija a la ejercitación de sus procedimientos técnicos (armonizar, medir, pronosticar, construir, rimar, etc.) a las figuras de las cosas en el ánimo (melodías, astros, ángulos, discursos, etc.), sino que se exima de ellas en vistas a la formación del ánimo mismo.

Como se puede notar, Séneca considera el problema del punto de cumplimiento de la exención de la tutela, es correlativo a la cuestión de la subordinación de las artes liberales a la filosofía en la formación del *hegemonikón*. Y esto es de relevancia, ya que Séneca va a concebir al mismo como una especie de “tutor” del sujeto. Séneca, (como también veremos en Epícteto), introduce la cuestión al remitirse a la distinción estoica

14 “Quid ergo? Nihil nobis liberalia conferunt studia?” Ad alia multum, ad virtutem nihil. Nam et hae viles ex professo artes, quae manu constant, ad instrumenta vitae plurimum conferunt, tamen ad virtutem non pertinent. “Quare ergo liberalibus studiis filios erudimus?” Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant.” (Seneca, 1917: p. 360) (88.20).

15 “Grammaticus circa curam sermonis versatur et, si latius evagari vult, circa historias, iam ut longissime fines suos proferat, circa carmina. Quid horum ad virtutem viam sternit? Syllabarum enarratio et verborum diligentia et fabularum memoria et versuum lex ac modificatio? Quid ex his metum demit, cupiditatem eximit, libidinem frenat?” (Seneca, 1917: p. 350) (88.3).

16 “Magnum esse solem philosophus probabit; quantus sit, mathematicus, qui usu quodam et exercitatione procedit; sed ut procedat, impetrandi illi quaedam principia sunt. Non est autem ars sui iuris, cui precarium fundamentum est. Philosophia nil ab alio petit, totum opus a solo excitat; mathematica, ut ita dicam, superficialia est, in alieno aedificat. Accipit prima, quorum beneficio ad ulteriora perveniat.” (Seneca, 1917: p. 364) (88.27-28).

entre “aquello que no depende de nosotros” y “aquello que está en nuestras manos”, entre las representaciones (*phantásmata*) que son causa de preocupación para el ánimo, y la exención de la misma en el denominado “uso de las apariencias” (*chrésis tes phantásmata*), noción compleja que tiene una acepción gnoseológica,¹⁷ pero también una importancia ética.¹⁸ Según Séneca expone en la *Carta* 58.27, en cuanto lo que es

17 La noción del “uso de las representaciones” ha sido estudiada en su aspecto gnoseológico con respecto a la discusión entre el escepticismo y el estoicismo sobre la cognoscibilidad de las apariencias recientemente analizada por Maria Chiesara en su *Historia del escepticismo griego* (Chiesara, 2007) y cabe también remitirse al estudio clásico de Emile Brehier, que se ocupa del aspecto gnoseológico de la cuestión *La théorie des incorporels dans l'ancien stoicisme* (Brehier, 2013). Según Chiesara expone el el capítulo II de su estudio (Chiesara, 2007: p. 43-82), cuando los estoicos sostenían el sabio no tiene opiniones, lo hacían en nombre de una comprensión epistémica más elevada y de una certeza referida a las representaciones sensibles: para ello Zenón el estoico partía de una distinción entre comprensibles e ininteligibles, según la doctrina estoica del “asentimiento” o “aprobación” de estas. Carneades, en cambio, objeta que esto no daría un criterio de verdad o falsedad en sí, ya que según una serie de ejemplos (el remo quebrado en el agua, la confusión de una persona con su gemelo, etc.) sería imposible discernir en general la representación cierta de la incierta. Ahora bien, si Zenón introducía la suspensión del asentimiento con respecto a representaciones inciertas, para Arcesilao al ser todas las representaciones inciertas (ni verdaderas ni falsas) era preciso no asentir, aprobar o declararse ni por unas ni por otras. A su vez, Arcesilao habría criticado el hecho mismo del asentimiento, en cuanto este es extrínseco a la representación (sea verdadera o falsa, comprensible o incomprensible, cierta o incierta, etc.) y concierne al juicio o proposición: mas, como las cosas en sí mismas son inaprehensibles u oscuras, entonces el asentimiento sobre unas es un juicio de opinión. La suspensión del juicio consiste precisamente en neutralizar de la afirmación o negación proposicional que implicaría emitir una opinión tal. Pero el problema del “uso de las representaciones” se remite a partir de allí a la ética: con respecto a la actitud ante la realidad en el modo de conducirse en la vida, Arcesilao considera que no es preciso pronunciar un juicio anticipado, a través de la deliberación, sobre los fines a los que se va a dirigir la acción voluntaria: es preciso, a la inversa, considerando los resultados convenientes o exitosos de la acción, inclinarse hacia aquellas acciones que, tras haberse realizado, según su resultado, poseen una justificación razonable, decidiéndose por unas y rechazando otras. Esto no implicaría, por otro lado, pronunciar un juicio sobre la acción; y lo razonable de este actuar, no estaría en un criterio de elección formulado en un juicio, sino en una forma de inclinación natural. Esta consiste en la impresión de tal objeto que se presenta y el impulso o instinto hacia tal conducta que se le sigue dirigiéndose a lo conforme a la naturaleza, (y no de forma contraria). Este impulso guía por sí mismo a las acciones, sin necesidad de un asentimiento o un juicio lingüístico: la racionalidad o conformidad de estos se mide según el resultado exitoso o conveniente. Ahora bien, frente a las críticas de Arcesilao al concepto de asentimiento de la representación aprehendida o inteligible, Crisipo estableció el de representación aprensiva, para defender a los estoicos. Según Crisipo, la representación aprensiva era hecha en presencia del objeto aprendido, y conllevaba de forma forzosa un asentimiento, el cual podía darse en el modo de una intelección, sin un discurso, de modo que lo determinante era la presencia de lo representado a la aprensión. Ahora bien, frente a estas reformulaciones, Carneades objeta que las representaciones son mentales, independientemente del objeto aprendido, y, ya que la representación puede conllevar una distorsión de los sentidos frente a lo representado, unas pueden ser falsas y otras verdaderas de forma indiscernible. Así como el loco mientras delira o el soñador mientras sueña aprenden sus representaciones dando asentimiento a las mismas, aunque sean falsas, también el sujeto asiente a sus representaciones sin un criterio para discernir su veracidad. Con el mismo principio de la representación aprensiva Crisipo criticó a la postura de Arcesilao con respecto a las acciones en conformidad a la naturaleza. Según decía, aun tomando el impulso frente a la representación, el obrar que se conduce al objetivo apropiado tiene que basarse en un asentimiento (intelectivo), y por ende quien suspende el juicio no puede cumplir las acciones respectivas (incluso si solo apunta a auto-conservarse).

18 Por ejemplo, en las traducciones renacentistas de Du Vair, Justo Lipsio o el Brocense hasta la *Vida de Epicéto*, y la *Doctrina estoica* de Francisco de Quevedo, está noción estoica de la *chrésis tes phantamata* es designada como el “uso de los fantasmas de la imaginación” (en lugar de simples apariencias, o de representaciones): como lo notó Henry Ettinghausen, Quevedo, en sus “traducciones” de Epicéto “en verso” retoma en estos tratados la teoría estoica de las cosas como indiferentes (ni buenas ni malas, ni feas ni bellas, ni justas ni injustas en sí) y el desprecio de las representaciones como “fantasmas” o fantasías de la mente, también presente en el escepticismo (Ettinghausen: 1972). A su vez René Bouvier se ocupó de mostrar cómo Quevedo adopta los argumentos escépticos contra la posibilidad del conocimiento cierto a partir de las apariencias, basándose en la noción de engaño de las representaciones, y oponiéndoles el mero “desengaño”, del cual no se sigue un conocimiento de las cosas en sí mismas, el cual quedaría velado a la ciencia humana (Bouvier, 2004: p.213). En la *Vida de Epicéto* escrita por el joven Quevedo en verso a imitación del neo-estoicismo renacentista de El Brocense, Justo Lipsio y Du Vair, la concepción de la realidad como una instancia que se resiste a la apariencia de los fenómenos es formulada por medio de una serie de pasos que es posible enumerar de forma esquemática (1) el engaño o ficción de las representaciones de la mente (2) el desengaño o ejercicio de examen de la representación, (3) el desprecio de las representaciones y la indiferencia de las cosas externas en sí (4) el carácter de virtudes de las cosas internas como efectos de un ejercicio sobre el ánimo (5) la crítica escéptica al conocimiento como presunción y el carácter inaccesible de las cosas mismas. Cabe detenerse brevemente en estos puntos según son formulados en los pasajes del tratado: en el capítulo primero Quevedo, siguiendo a los estoicos, hace una distinción entre las cosas internas y las externas, las que dependen de uno y las que no dependen de uno, en términos de “propias” y “ajenas”. En oposición al sentido común, no sería preciso considerar como “propias” a los bienes que uno tiene, es decir, a las “posesiones”, sino que, a la inversa, estas, y todas las cosas externas del mundo, son en sí mismas “ajenas”. La posesión, por ende, es una representación que se hace el ánimo de las cosas, pero lo único propio que hay es el uso de las mismas en cuanto está en nuestra mano disponer de estas según el juicio: “lo que está en nuestra mano independiente, son la opinión y el juicio de las cosas, seguir y procurar las provechosas, huir y aborrecer las ofensivas” (Quevedo, 1636: p.13), de lo que se sigue que “empero si tuvieses por tuyo lo que solo está en tu mano, y lo ajeno tuvieses por ajeno, todo te será fácil, todo bueno” (Quevedo, 1636: p.13). Ahora bien, también lo “bueno” y lo “malo” no son atributos que se dicen con respecto a las cosas externas, ni a su representación interna, sino al modo en que se usa de las mismas, y al efecto interno que se sigue de ellas. Si consideramos como propias a las cosas externas es porque a partir de estas se forma un “fantasma” o imaginación que se nos representa, dirigiendo el ánimo hacia una inclinación sobre las mismas. Las representaciones de las cosas, por ende, nos engañan en cuanto generan una inclinación que toma a las cosas externas (bienes, honores, personas, etc.) como propias: de allí que el capítulo IV indique los términos en “que se ha de tener sospecha de las fantasías o imaginaciones que se nos representan”, para analizar “por cual regla se ha de examinar su verdad, que se ha de responder a su engaño” (Quevedo, 1636: p.17). Ahora bien, si lo propio o lo que está en nuestra mano, es la opinión o juicio interno de las cosas, es preciso un ejercicio en que el pensamiento realice un examen: “dirás tu (a la fantasía): en lo aparente que me ofrezco, eres fantasma y no lo que pareces” (Quevedo, 1636: p.17), a partir de lo cual se viene a examinar la representación discerniendo si remite a las cosas que están en nuestra mano, para el uso de la ocasión, o están en poder ajeno. Todas las cosas externas en sí mismas, por ende, son ajenas, y por ende indiferentes para el ánimo, que tiene que despreciar sus representaciones: las cosas propias, en cambio, son aquellas que el ánimo aprende a través del ejercicio que usa de las ajenas. Pero precisamente el ejercicio consiste en usar de las mismas a la vez dejándolas, es decir, no considerándolas como propias: “todas las cosas del mundo debemos dejar alegres como peso y carga” (Quevedo, 1636: p.23), en vistas de que las mismas no sean “carga para la mente” (Quevedo, 1636: p.23). Con respecto a las cosas internas, a la inversa, no se trata estrictamente de objetos que pudieran ser conocidos por representaciones. Los bienes verdaderos son “internos”: la paz, la quietud, la libertad del ánimo, es decir virtudes que se siguen del modo de usar las cosas ajenas, de modo tal que tales virtudes solo se mantienen si “en tu ejercicio de sabio permaneces” y “entregas a la filosofía tus potencias y sentidos” (Quevedo, 1636: p.39-40). Las cosas propias, por ende, no son estrictamente “cosas” ni “bienes”, sino los efectos internos de un ejercicio: esto es correlativo al giro escéptico de Quevedo con respecto al conocimiento. En su *Doctrina estoica*, Quevedo va a sostener que ciencia “se funda solo en la presunción” (Quevedo, 1946: p.88) es decir, en la anticipación del entendimiento que se previene sobre una representación. Pero con respecto a las cosas mismas la ciencia es “sin fundamento” (Quevedo, 1946: p.88), y por ende constituye una forma del “engaño”: tópico escéptico, por ende, según el cual las cosas en sí mismas son inaccesibles,

independientemente de nosotros es regido por el paso del tiempo, el estoicismo supone una *providentia* que rige el curso de las cosas: de este modo el artífice conserva la materia, de modo que confiere a los vivientes la *conservatio sui*, el *amore sui*, y el *habitus*. Ahora bien, en el caso del ser humano, en cambio, es preciso que esta subsistencia se opere a través de un ejercicio, de una técnica, de un esfuerzo o *labor* del *animus* “del mismo modo reflexionamos que, si el mundo mismo, siendo no menos mortal que nosotros, es eximido por la providencia de peligros, podremos nosotros, por nuestra providencia prorrogar la longitud de la morada entre los cuerpos, si podemos dirigir y coaccionar a las voluptuosidades que hacen perder a la parte prevalente” del ánimo.¹⁹ La mera *conservatio sui* orientada por el *amore sui*, es decir, por un afecto, es suficiente para los vivientes, pero no para el ser humano. Las necesidades que nos afectan no pueden ser saldadas meramente por una afección hacia el cuerpo dirigida por un *motus* interno, cuyo instinto “exime de peligros” a los seres vivientes. En el ser humano, en cambio, la auto-conservación es dirigida por un cuidado (*cura regentem*): pero este supone a su vez que lo que dirige a las inclinaciones sea una parte prevalente, tal como un tutor (*tutor*) que defienda y proteja al cuerpo, eximiéndolo de la dependencia que generan los afectos, los hábitos y la preocupación por las cosas que no dependen de uno mismo.²⁰ Séneca lo expone con el ejemplo de Platón, quien, según dice, tuvo *diligentia* para mantener fuerte su cuerpo, de modo que esto le permitió soportar, por medio de una tutela de su ánimo, las causas que lo expusieron eventualmente a ciertos peligros. Aquí se da una inversión por medio de la cual, la exención de las afecciones, al librarse de la costumbre, permite enfrentar los acontecimientos, y eximirse de sus peligros: así, “la diligencia de Platón se tornó en beneficio” (*Platoni diligentiae suae beneficio contigisse*).²¹

Ahora bien, la respectiva “tutela” de la parte prevalente denominada *ingenio*, *animus* o *hegemonikón*, como afirma Séneca, es algo que puede “perderse”, destruyendo a la *maior pars*, o bien nunca formarse, ya que depende de la forma en que son utilizados los respectivos preceptos. El problema se plantea en la *Carta 95. 9-10*: “antes”, en la filosofía griega, según Séneca, cada uno de los hombres era fructífero en el cuidado de su ánimo, de su parte prevalente, al modo de que, poniéndose bajo preceptos, pudieran orientar sus inclinaciones. Sin embargo, en la filosofía tardo-antigua, es decir “ahora”, los preceptos (*dógmata*, *kathórmata*) parecen no ser suficientes para orientar al sujeto, en cuanto que el mismo *no tiene ánimo*, parte prevalente, y por ende le son precisos los decretos (*kathékonta*),²² que operan como una forma de institución, de magisterio, como una especie “*fabrica del ánimo*”.²³

Notemos entonces la comparación que establece Séneca: así como los médicos en el presente tienen que recetar municiones o preservativos suplementarios, en cuanto los hombres no son de por sí inmunes al daño²⁴, porque no ejercitan un cuidado del cuerpo, así los filósofos tienen que establecer decretos o axiomas suplementarios

y lo único accesible es el desengaño del engaño que suscitan las representaciones. Bouvier, René, (2004) *Francisco de Quevedo*, Buenos Aires, Vitae ediciones. Ettinghausen, Henry, (1972) *Francisco de Quevedo and the neostoic movement*, Oxford, OUP. Quevedo, Francisco, (1946) *Obras de Don Francisco Quevedo Villegas*. Madrid, Atlas. Quevedo, Francisco (1636) *Epicteto y Phocilides en español con consonantes*. Madrid, Pedro Coello.

19 “*Illud simul cogitemus, si mundum ipsum, non minus mortales queam nos sumus, providentia periculis eximit, posse aliquatenus nostra quoque providentia longiorem prorrogari huic corpusculo moram, si voluptates, quibus pars maior perit, potuerimus regere et coercere*” (Séneca, 1917: p. 404) (58. 29).

20 “*Manent enim cuncta, non quia aeterna sunt, sed quia defenduntur cura regentis; immortalia tutore non egerent. Haec conservat artifex fragilitatem materiae vi sua vincens. Contemnamus omnia, quae adeo pretiosa non sunt, ut an sint omnino, dubium sit*” (Séneca, 1917: p. 404) (58.28).

21 “*Nam hoc scis, puto, Platoni diligentiae suae beneficio contigisse, quod natali suo decessit et annum unum atque octogensimum inplevit sine ulla deductione*” (Séneca, 1917: p. 405) (58.29).

22 “*Adice nunc, quod artes quoque pleraeque, immo ex omnibus liberalissimae habent decreta sua, non tantum praecepta, sicut medicina. Itaque alia est Hippocratis secta, alia Asclepiadis, alia Themisonis. Praeterea nulla ars contemplativa sine decretis suis est, quae Graeci vocant dogmata, nobis vel decreta licet appellare vel scita vel placita, quae et in geometria et in astronomia invenies. Philosophia autem et contemplativa est et activa; spectat simul agiturque*” (Séneca, 1917: p. 63-64) (95.9-10).

23 “*Illis autem hebetibus et optusis aut mala consuetudine obsessis diu robigo animorum effricanda est*” (Séneca, 1917: p. 81) (95.37).

24 “*Immunis erant ab istis malis, qui nondum se deliciis solverant, qui sibi imperabant, sibi ministrabant. Corpora opere ac vero labore durabant aut cursu defatigati aut venatu aut tellure versanda*” (Séneca, 1917: p. 67-69) (95. 18).

(*kathórmata*), como reglas de adecuación para cada caso, porque los hombres no están exentos de opiniones erróneas, ni de pasiones equivocadas que las causan. Si estos no se eximen de las mismas,²⁵ entonces de nada sirven los preceptos (*kathékonta*), en cuanto se quedan en meras órdenes externas, y en un deber interno que les sigue a su imperativo: “debes prestar esto a tus padres, esto a tus hijos, esto a tus amigos, esto a tus huéspedes” (*Hoc patri praestare debes, hoc liberis, hoc amicis, hoc hospitibus*).²⁶

Ahora bien, Séneca indica precisamente que en la filosofía antigua esta relación de magisterio entre un maestro y un discípulo operaba de forma tal que, ya preparado el ánimo del sujeto, el precepto podía ser emitido, de modo que este se ejercitara en vistas al dominio de sí mismo. En la tardo-antigüedad, en cambio, serían precisos una serie de principios, dogmas, axiomas, decretos, para que se forme este ánimo: es preciso eximir al entendimiento de las opiniones falsas, y para ello eximir al querer de las pasiones equivocadas. Porque de nada sirve saber o comprender que es preciso cumplir ciertos deberes (servir a la patria, servir a los amigos, servir a la esposa, etc.) si las pasiones lo obstaculizan: de modo que, para dar preceptos es preciso previamente “absolver el ánimo” (*ut ad praecepta, quae damus, possit animus ire, solvendus est*).²⁷ De modo tal que los oficios, los deberes, las acciones oportunas del caso, que suelen remitirse a los denominados *kathékonta*, bajo preceptos sobre las relaciones sociales con los parientes, los hijos, los hermanos, los oficios, los cargos, los amigos, etc. no pueden señalar a nadie que debe hacer, sino tienen aquello a lo que refieren,²⁸ cuya definición determinan los *kathórmata*.

Me parece que en este planteo que hace Séneca de la cuestión ya no nos encontramos en el dilema de Cicerón al final de su tratado *De officiis*, según el cual era preciso equiparar el bien con el oficio, y no con el placer: aquí se trata ante todo de disociar (a) las referencias cardinales, sean del bien, de lo honesto, de la virtud que se ejerce, de la vida beata que la goza, etc., de (b) las conveniencias del caso, sean ocasionales o prestacionales, sean deberes u oficios, sean provechos o compromisos, acuerdos o pactos, etc. Esta distinción entre preceptos y decretos, entre *kathékonta* y *kathórmata*, entre oficios y bienes, deberes y principios, etc. a nivel del pensamiento, es derivada con respecto a la descripción de un campo de prácticas (a partir de la cual se emiten los dichos y se cumplen los actos) que encontramos en el *De beneficiis* (III, 18,1):²⁹ allí se discierne entre (a) la obligación, privada o pública, de los *munera*, es decir, de un servicio o una prestación, de un débito o una carga, de un don o una rendición, en términos de un *ministerium*, frente a (b) la gratuidad, particular o común, de una obra (*opera*), que es puesta en operación, y elaborada, para ser emitida entre uno y los otros, bajo el modo de un *beneficium*.³⁰

25 “Nec haec audacia reprimi potest nec illa inertia suscitari, nisi causae eorum eximuntur, falsa admiratio et falsa formido” (Séneca, 1917: p. 82) (95.37). Solo se puede invertir esta actitud, despertando a la inercia del tedio, reprendiendo a la audacia temeraria si “estas (afecciones), el falso temor, la falsa admiración, son eximidas de sus causas” (*nisi causae eorum eximuntur, falsa admiratio et falsa formido*). Es preciso, entonces eximirse de las causas de las opiniones erróneas, las cuales residen en las pasiones equivocadas del ánimo que las adoptan.

26 “Haec nos quamdiu possident, dicas licet: ‘Hoc patri praestare debes, hoc liberis, hoc amicis, hoc hospitibus;’ ‘temptantem avaritia retinebit.’” (Séneca, 1917: p. 82) (95.37). Cabe notar el parentesco de estos imperativos con los de la *Carta 88* anteriormente analizada: “Hoc me doce, quomodo patriam amem, quomodo uxorem, quomodo patrem, quomodo ad haec tam honesta vel naufragus navigem.” (Séneca, 1917: 88.7).

27 “Nihil ergo proderit dare praecepta, nisi prius amoveris obstatura praeceptis, non magis quam proderit arma in conspectu posuisse propiusque admovisse, nisi usurae manus expediuntur. Ut ad praecepta, quae damus, possit animus ire, solvendus est.” (Séneca, 1917: p. 83) (95.38).

28 “M. Brutus in eo libro, quem περὶ καθήκοντος inscripsit, dat multa praecepta et parentibus et liberis et fratribus; haec nemo faciet quemadmodum debet, nisi habuerit quo referat.” (Séneca, 1917: p. 86) (95.45).

29 “Quamquam quaeritur a quibusdam, sicut ab Hecatonē, an beneficium dare servus domino possit. Sunt enim, qui ita distinguant, quaedam beneficia esse, quaedam officia, quaedam ministeria; beneficium esse, quod alienus det (alienus est, qui potuit sine reprehensione cessare); officium esse filii, uxoris, earum personarum, quas necessitudo suscitavit et ferre opem iubet; ministerium esse servi, quem condicio [p. 160] sua eo loco posuit, ut nihil eorum, quae praestat, imputet superiori.” (Séneca, 1935: p. 159-160) (3.18.1).

30 Si, como consideramos, (a) el bien decretado es tomado por supuesto en una decisión, Séneca sostiene aquí que (b) el oficio conveniente es necesario partiendo de una asociación (con parientes, con amigos, etc.), (c) el ministerio es una obligación por el servicio prestado a un superior, como de un esclavo a un amo, de un auxiliar a un general, etc., y (d) el beneficio es lo que se le da al otro sin obligación o sujeción (de modo que desde el mismo puede derivarse una amistad, un amor, un reconocimiento político, una relación pedagógica, etc.). Notemos por otro lado, que, si esta distinción opera a nivel institucional, lo que se hace es excluir de las formas de relación jurídica al beneficio: no

Podemos entender entonces con mayor claridad el problema planteado por Séneca en la *Carta XXXIII*: 4: mientras que (i) “antes” los preceptos imperativos (*kathekonta*) de cada filosofía eran ejercitados, tomando por supuesto que cada uno se dirigía su pensamiento por la parte prevalente de su ánimo, como un “tutor” interno, que permitiera eximir al sujeto de las obligaciones y cargas externas (*munera*) en el cumplimiento de sus cargos y administraciones (*ministerium*), (ii) “ahora” es preciso sujetarse a los decretos o axiomas suplementarios (*kathormata*) que comprenden reglas de conveniencia específicas a cada caso la cual venga a formar y destacar tal “parte prevalente”, por medio de la puesta a prueba de preceptos ajenos (probablemente de filosofías históricamente precedentes), que otorguen una especie de “beneficio”. Sin embargo, esto no quita que el aprendizaje de los preceptos ajenos (*kathormata*) no sea sino una *propedéutica transitoria*, cuyo cumplimiento se dé al cumplirse el *beneficium* respectivo a la formación del propio *hegemonikón*.

La tutela en Epícteto

Una posición similar a la de Séneca la encontramos en las *Disertaciones*³¹ de Arriano respecto a Epícteto (2:1) se dice que, sería preciso oponerse a la opinión de la mayoría, la cual sostiene que solo es preciso educar a los sujetos libres, es decir, que solo los hijos de ciudadanos libres puedan ser educados, asumiendo a la educación como una especie de propedéutica que, luego de cumplir la mayoría de edad, podría ser abandonada por las ocupaciones reales del ciudadano. Y a tal proceder instituido, por la opinión Epícteto, le opone la máxima de los filósofos según la cual solo los que son educados pueden llegar a ser libres. Y aquí se evoca la institución jurídica de la tutela (2:8): así como se remite un huérfano al cuidado de un mayor, para que el menor devenga pupilo de un tutor, del mismo modo, dice Epícteto, el “sí mismo” es encomendado al “sí mismo”. En otros términos, es la parte prevalente de uno mismo, el *hegemonikón*, el tutor al que le es encomendado el cuidado del sujeto como un pupilo (en sus inclinaciones, sus afectos, sus necesidades, etc.). Se trata, en principio, entonces, de una especie de analogía: así como de forma externa los otros pueden remitirnos a un huérfano encomendándolo a nuestro cuidado como sus tutores, del mismo modo los dioses nos remiten a nosotros mismos, como pupilos de nuestro propio *daimon* tutelar, la parte prevalente de uno mismo.

Aquí Epícteto retoma la noción socrática del *daimon* como un *epitropoi*: se trata ante todo de la parte prevalente del ánimo, la cual no tiene que confundirse con las nociones de la “conciencia”, ni la noción de “alma”, entendidas como una forma de comprensión o intelección previa (un conocimiento *a priori*, una estructura *a priori*). El ánimo se forma por inclinaciones que se generan por la frecuencia de los afectos que derivan una especie de apego a las cosas, y una estimación de las mismas (en una “representación”): la parte prevalente o *hegemonikon* se forma y se distingue por un ejercicio que la vuelve prevalente sobre las inclinaciones y las discierne como tales pudiendo hacer un “uso de las representaciones” (*chresis tes phantasmata*). La exigencia por ende de formar

se trata de oponer, a la subordinación de una magistratura por medio del mando y la obediencia, una relación ecuánime entre derechos y obligaciones; tampoco se trata de oponer a la forma abstracta del deber frente a una regla imperativa, la forma ecuánime de una cancelación de las prestaciones comunes por medio de cargas igualitarias. Se opone al modo de establecer reglas para la administración eficaz de los procedimientos, bajo una supuesta sujeción, que define al *ministerium*, el beneficio se presenta como una operación gratuita, libre, etc. por exclusión de las condiciones antecedentes. Sin embargo Séneca se va a ocupar de definir al beneficio con respecto al *ánimo*, como su lugar de residencia: el beneficio es el *ánimo*, es decir, la voluntad, el entendimiento, el querer y el discernimiento, con que se viene a emitir una acción, sea una labor o un empleo de fuerza, sea una operación o una confección de una obra, etc. Pero a su vez si el beneficio parte desde el ánimo de cada uno, a su vez se apunta hacia el ánimo de uno o de los otros: no se trata de la mera intención que está en el propio pensamiento al hacerse algo, sino precisamente del modo en que viene a afectar al ánimo de quien lo recibe.

31 Nos ocuparemos de comentar en Epícteto (Epícteto, 1916: p.12); (Epícteto, 1916: p. 116-117). En Epícteto se retoma con ello el tema socrático –Sócrates llama su epitropos a su daimon (Platón, 1985: p.63) (Socráticos, 2012: p. 108) (4:4) (Epícteto, 1916: p. 401) (4:4:39) 56 (3.15:12) (Epícteto, 1916: p. 280) (Epícteto, 1916: p. 246).

a la parte prevalente del ánimo, supone entonces una especie de educación: pero solo es adecuado para el menor aquel tutor que ya hubiera destacado en sí mismo al *hegemonikón*.

Estos no son un producto, una obra, un *érgon*, según una determinación natural o técnica, que define a las cosas como están “dadas” a nuestra mano: son eventos, mutaciones, *parérgea*, que acontecen según una coyuntura donde convergen factores diversos que rebasan nuestras fuerzas y no dependen de nosotros. De allí que no haya que querer tener a las cosas como propias, en cuanto su disposición no depende de nosotros, sino solo usarlas como ajenas, tal como si fueran “prestadas” y fuera preciso “restituirlas” (1:14) (1.12.34). Se retoma con ello el tema socrático de que el consejo externo solo es un medio para ejercitar al *epítropos* o tutor “interno” (4:4): este le habría sido dado a cada uno de modo tal que el mismo “guarda” y “vela” por cada uno, como el *daimon* de Sócrates (Epicteto, 1916: p. 401). Epicteto agrega que la divinidad no podría habernos dado en nuestra naturaleza un guardián mejor, ni más fuerte, ni más cuidadoso que este: a ello porque este comprende (a) la parte prevalente o hegemónica del ánimo, ejercitada a partir del (b) el precepto (*kathórmata*) que rige la inclinación hacia lo mejor.³²

Con respecto a la forma de los preceptos con que la parte prevalente del ánimo dirige y orienta las inclinaciones, Epicteto señala que se trata de “promesas” que uno hace frente al “tutor interno” (1: 14): y aquí Epicteto señala que frente al mismo uno tiene que hacer un “juramento”, tal como lo hace el ejército al Cesar. Sin embargo, esta analogía tiene sus límites: no se trata de un tutor de un menor al cual se le delega la palabra para que el mismo autorice lo que uno dice o confirma: no es el *auctor* siendo uno el *actor*. Tampoco se trata de una instancia soberana como garante: es decir, aquel que vela por que se guarden los pactos, las leyes, etc. entre las partes. Ya que las promesas que se le hacen al tutor interno, son hechas a este precisamente para no hacerlas a los otros: es decir, para no poner a los otros como testigos, a un tercero como garante, o autoridad, de modo que los mismos supervisen que lo dicho en la palabra dada sea guardado y cumplido en los actos. Si el mejor tutor, el más fuerte, el más confiable, no es externo, a este no se le tienen que manifestar externamente las promesas, generando por ende un compromiso, una relación, un lazo externo frente a un tercero. Tampoco se trata, a su vez, de buscar un mediador en lo que le digo al otro en mi promesa, al modo tal de sellarla en un contrato o en un pacto (generando una obligación recíproca, etc.), teniendo la garantía en el mando, la fuerza, la instancia soberana. Se trata en cambio de promesas que se emiten en silencio: uno toma una decisión y la guarda consigo sin revocarla, uno se prepara para algo en secreto, uno se repite un pensamiento que lo orienta, etc.

Y si en el juramento externo se jura nunca deshonorar a otro, es decir, al Cesar que es puesto por encima de cada uno como el soberano, del mismo modo en el juramento interno, en cambio, uno jura nunca deshonorarse a uno mismo. Pero la analogía tiene sus límites: el ejército solo jura en términos de una especie de intercambio: ya que percibe un sueldo por la prestación de sus servicios, y bajo tal caución jura guardar la salvación del Cesar. Uno mismo en cambio, del tutor interno recibe el auxilio de los pensamientos que lo aconsejan: por ello tampoco es preciso hablar en contra del mismo (emitiendo murmuraciones, acusaciones, desconfianzas o quiebres de fe), ni evitar o evadir lo que se deriva como forzoso o necesario para hacer.

32 El tutor interno, dice Epicteto, está con nosotros: por ende, nunca en el aislamiento estamos solos, sino que este está dentro de nosotros, nos alumbra en la oscuridad, nos encuentra perdidos, etc. con respecto a lo que estamos haciendo o dejando de hacer, decimos o callamos, pensamos o evadimos (omitimos o emitimos; etc.). Sin embargo este tutor interno, el genio o *daimon* de cada uno no es (1) la “*syndéresis*” que se formulará en la dirección de conciencia cristiana, como el “ángel guardián” que nos vigila, al cual hay que rendirle cuentas, que nos remuerde, que nos juzga, que nos acusa, etc.: no es por ende esa especie de “toma de conciencia” en la que uno reflexiona, es decir, o bien se considera a sí mismo retrospectivamente desdoblándose sobre sí como otro, o bien se pone en el lugar de otro para considerarse a sí.

Pero la asunción de estos preceptos como “promesas”, que Epícteto denomina también como los *dógmata*: ahora bien, cuando la filosofía venía a formular la noción ética de un *epítropos* o tutor interno, tanto en Séneca como en Epícteto se considera que la formación del *hegemonikón* en el entendimiento del sujeto, es una condición indispensable para que el mismo pueda asumir cargas y obligaciones externas, como es el caso mismo de la tutela de un menor huérfano o pupilo. En otros términos, la tutela interna de uno mismo es considerada una condición fáctica para que la tutela de otro pueda ejercerse de forma efectiva. Pero no sucede lo mismo cuando Epícteto considera la tutela de los magistrados respectiva a la “cosa pública” y ante todo al *consistorium principis*, es decir, al consejo en la corte del príncipe. La pretensión del sujeto a alcanzar altos cargos, como aquel de la tutela y consejo del Cesar (Epícteto, 1916: p. 246), es directamente opuesta a la formación del *epítropos* interno, y Epícteto se ocupa de exponer detenidamente el problema respecto a un caso específico: se trata de una discusión que mantiene con el tutor “de Epiro” y “del Cesar” (3:4).

Usa de un cargo en términos de un *officium* respectivo a ciertas reglas de conveniencia: ya que si Cesar, al ejercer la potestad suprema, se resolviera a castigar a todos los que abusan de su gobierno, entonces no tendría a quién ni por medio de quién gobernar. Es decir, no solo si castigara a todos los sujetos que cometen abusos, haciendo cumplir las leyes de forma estricta y severa en todos los casos de faltas, delitos, etc. sino también hiciera castigar a todos los magistrados y oficios públicos que cometen abusos y faltas de uso de su autoridad, administración, expensas, es decir, a los mismos que gobiernan y ejecutan las leyes, ordenes, etc. En privado, por ende, el ocupante de un cargo puede manifestar su opinión particular, su parecer, etc. pero en público, no solo tiene que cumplir su ministerio, sino hacer el “papel” que le toca “actuar”: no solo hacer cumplir las leyes y las cargas, sino considerar ciertas reglas de conveniencia.

Conclusión

La historiografía jurídica reconstruyó la institución de la tutela en los casuístas en el marco del derecho privado: sin embargo, señaló que la evolución histórica de la misma hacía que esta deviniera un *munus* o carga civil, y en su forma terminal, una carga pública. Señalaron también que la tutela era utilizada como un artefacto jurídico, es decir, una *factio legis* que se aplicaba, no solo a las corporaciones o *universitas*, sino también a la cosa pública. Ahora bien, el análisis de la tratadística oratoria y filosófica muestran que el uso de la tutela en la práctica de hecho llevó a un cuestionamiento en torno del modo en que los preceptos y la instrucción de la misma eran capaces de formar a un sujeto libre, más allá de su *status* jurídico de ciudadano. Con respecto a la forma en que es preciso llevar a cabo esta formación encontramos al menos dos modelos: por un lado, una formación retórica donde el tutor dirige al pupilo por medio de preceptos y lo amonesta en caso de cometer errores excusables por la edad; por otro lado, el modelo de formación filosófica ligado al estoicismo, en el cual se exige al tutor formar en el alumno una “parte prevalente” (*hegemonikón*) descrita con una especie de “tutor interno”. Este cuestionamiento es cardinal, ya que se va a extender a la forma de los consejos de príncipes y magistraturas, concibiendo la tutela de la cosa pública, no tanto como un *munus*, una carga obligatoria, sino como un *officium*, es decir, un conjunto de reglas de conveniencia sobre el gobierno.

Los historiadores del derecho romano se ocuparon de reconstruir la noción de una “tutela” en términos de una ficción jurídica que permitiría a cada *universitas*, pero también a la misma *civitas* y *res publica* (i) designar un titular que las representara a ellas mismas como su administrador (ii) obtener por extensión los privilegios respectivos a un pupilo en el derecho sucesorio privado. Sin embargo, el uso que encontramos de Cicerón a Séneca de la noción de “tutela de la cosa pública” se

remite más bien a una serie de consejos y reglas de conveniencia respectivas al uso del poder supremo o *imperium* y, específicamente, al modo de gobernar considerando los conflictos y los acuerdos entre los intereses particulares y los del conjunto de la *civitas*. Esta noción de la tutela, por otro lado, es utilizada específicamente en la definición de la “clemencia”, cuyo ejercicio no se reduce al poder imperial, sino también a las magistraturas y la potestad paterna, en la forma de la exención, el beneficio de la gracia, la restitución. El recurso a la clemencia imperial, por otro lado, concierne a una vía interpuesta como último recurso, sea bajo la forma de la confesión, en términos de una excusa justificatoria, o bien en términos de una súplica. Supone, por ende, la formación de un “poder tutelar” que se ejerce sobre los *humiliores* y sujetos en “estado de miseria”, cuya forma ejemplar la encontramos en el “asilo”: este, sin embargo, no concierne tanto a la forma del refugio territorial de la *asyllia* griega, sino más bien a un modo de recurrir a la clemencia bajo el modo de la *rogatio*. Ahora bien, la formación de estos recursos de los sujetos en estado de “miseria” (desprovistos de toda garantía jurídica) y de las clases humildes nos permitirá comprender el modo en que la disciplina religiosa cristiana va a instituir una forma de tutela por medio de las vías de recurso de la intercesión, la excusación, la consulta.

Bibliografía

- » Agustín de Hipona (1986) *Obras completas de San Agustín VIII. Cartas I. 1-123*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid.
- » Agustín de Hipona (1953) *Obras completas de San Agustín XI. Cartas II*. Biblioteca de autores cristianos. Madrid.
- » Chevreau, Emmanuelle (2014) *L'évolution de la tutelle romaine a travers le mecanisme del'excusatio tutelae*. Unisa.
- » Duve, Thomas, (2009) *Sonderrecht in der Frühen Neuzeit. Studien zum „ius singulare“ und den „privilegia miserabilium personarum, senum“ und „indorum“ in Alter und indorum in Altern und Neuen Welt*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main.
- » Epícteto (1916) *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Heinrich Schenkl. editor. Leipzig. B. G. Teubner.
- » Fournier, Marcel (1881) *Essai sur l'histoire du droit d'appel*. Pedone-Lauriel. Paris.
- » Germino, E. (2007) *Una causa di excusatio tutelae in un testo di Erennio Modestino D. 27.1.6*, in *Studii in onore di L. Labruna*, IV, Napoli, pp. 2189-2215.
- » Gaius (1904) *Institutiones*. The Clarendon press. Oxford.
- » Kantorowicz, Ernst (1957) *The King Two Bodies. A study in Medieval Political Theology*. Princeton University Press.
- » Mannori (1995) *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel principato dei Medici* (secc. XVI-XVIII) Condividi. Quaderni fiorentini. Giuffrè.
- » Mommsen, Theodor (1889) *Le Droit public romain*. Volume 2. Editions Thorin. Paris.
- » Mommsen, Theodor (1889) *Le Droit public romain*. Volume 3. Editions Thorin. Paris.
- » Séneca (1878) *Ad Lucilium. Epistulae Morales*. I-LXIX. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstad.
- » Séneca, (1917) *Ad Lucilium Epistulae Morales*, volume 1-3. Seneca. Richard M. Gummere.
- » Cambridge. Cambridge, Mass., Harvard University Press; London, William Heinemann, Ltd.
- » Socráticos, (2012) *Sócrates y los socráticos*. Cartas. Miluno. Buenos Aires.
- » Orestano, R. (1965) *L'assimilazione canonistica degli ecclesiastici ai pupilli, e le sue derivazione romanistiche* (Etudes du droit canonique dédiés a Gabriel Le Bras, Paris, T.II, p. 1353, 1965) (Mestre, Introduction historique au droit administratif français).
- » Shoemaker, Karl (2010) *Sanctuary and Crime in the Middle Ages, 400-1500*. Karl Shoemaker. Drucilla Cornell. Roger Berkowitz. Kenneth Michael Panfilio.
- » Thomas, Yan (2011). *Les operations du droit*, Gallimard.
- » Thomas, Yan (1979) *Vitae necisque potestas. Le père, la cité, la mort*. Publications de l'École

- » Française de Rome Année 1984 79 pp. 499-548.
- » Timball, Pierre, (1939) *Le Droit d'asile*. Recueil Sirey. Paris.