



UNIVERSIDAD PANAMERICANA

Facultad de Derecho

Posgrado en Derecho

Con Reconocimiento de Validez Oficial ante la Secretaría de Educación Pública, bajo

acuerdo número 2006205 del 13 de junio de 2006

“LOS JUEGOS DE AZAR EN EL DERECHO ROMANO”

Tesis que para obtener el grado de

Maestro en Ciencias Jurídicas

Presenta el

Lic. Rodrigo Fernández Díez

Director de Tesis: Dr. Carlos Soriano Cienfuegos

Ciudad de México

2022.

Agradecimientos:

*A la Divina Providencia,
que tanto nos ha bendecido.*

A mis padres, por tantos sacrificios.

*Al Dr. Soriano, bajo quien hicimos
nuestros pininos en la docencia.*

*A Don Gonzalo Ortiz Blanco,
sin cuyo apoyo esta tesis no habría sido posible.*

*A Don Agustín López Padilla (†),
por sus consejos.*

*A Gumesindo Padilla Sahagún (†) y Andrés Guzmán Payró,
quienes sembraron nuestro primer interés en la materia.*

ÍNDICE

<u>Introducción</u>	6
<u>I. Los juegos de azar: primera aproximación</u>	10
I. 1. Sobre los juegos en general.....	10
I. 2. Sobre las distintas clases de juego.....	12
A. Juegos de imitación.....	12
B. Juegos de vértigo.....	12
C. Juegos de competencia.....	13
D. Juegos de azar.....	13
E. Combinaciones.....	13
I. 3. Sobre el carácter virtuoso del juego en general.....	14
I. 4. Sobre el carácter corruptor de algunos juegos en particular.....	17
I. 5. Los juegos y las creencias religiosas.....	19
I. 6. Sobre los orígenes de los juegos de azar.....	23
I. 7. EL azar y la justicia.....	24
<u>II. Destino, fatalismo y azar en la antigua Grecia</u>	27
II. 1. Breve nota metodológica.....	27
II. 2. La suerte y el destino en las creencias populares (<i>theologia civilis</i>) de la antigua Grecia.....	29
A. La adivinación.....	29
B. El destino y las deidades relacionadas con él.....	31
C. Sobre la relación entre la justicia y el azar.....	36
II. 3. El azar y el destino en los textos poéticos (<i>theologia fabularis</i>) y filosóficos (<i>naturalis</i>) de la antigua Grecia.....	39
<u>III. Suerte, fatalismo y juegos de azar en la antigua Roma</u>	49
III. 1. Sobre el carácter sagrado de los juegos en la antigua Roma.....	49
III. 2. Deidades paganas relacionadas.....	51
A. <i>Fortuna</i>	51
B. Las parcas.....	53
C. <i>Fatum</i>	53
III. 3. Sobre la adivinación en la antigua Roma.....	54
A. La palabra <i>religio</i> en las fuentes.....	54
B. Sobre el sortilegio en particular.....	62
C. ¿Qué juegos de azar se practicaban?.....	64
III. 4. El fatalismo en la antigua Roma y sus causas.....	65
A. El orientalismo.....	65
B. El filosofismo.....	74
C. El cesarismo.....	80
D. La corrupción general de las costumbres.....	91
III. 5. Regulación pública de los juegos de azar.....	92
A. Las preocupaciones morales relacionadas con los juegos de azar.....	92
B. La primera legislación en la materia.....	98

C. El senadoconsulto “adversus aleae lusu”	99
D. Edicto de los decenviros sobre los juegos seculares (del 17 a. C.) y los respectivos decretos del Senado para la ocasión	100
E. Decreto senatorial (112 d. C.) y carta de Trajano (117 d. C.) sobre la institución de juegos	102
F. Rescripto de Antonino Pío sobre los juegos (139 d. C.)	102
G. El Edicto “de aleatoribus”	103
H. Métodos para la represión	105
I. Los juegos lícitos	107
III. 6. Tipología contractual	112
IV. La suerte, el fatalismo y los juegos de azar en el Imperio cristianizado	115
IV. 1. La cosmología cristiana	115
IV. 2. La Divina Providencia	118
IV. 3. El hado (<i>Fatum</i>) visto por el cristianismo	119
A. Sobre el fatalismo astrológico	119
B. Sobre el fatalismo derivado de la concatenación de causas	120
C. El plan divino en la Historia	126
IV. 4. El cristianismo y los juegos	128
A. El cristianismo y los juegos públicos	128
B. El cristianismo y los juegos de azar	139
IV. 5. Los juegos de azar en la legislación del Imperio cristianizado	141
A. Motivos	142
B. Apuestas prohibidas	143
C. Consecuencias de la infracción general	144
D. Prohibición especial	144
E. Auxilio episcopal para la aplicación	145
Epílogo	152
Conclusiones	159
I. Del capítulo I	159
II. Del capítulo II	160
III. Del capítulo III	161
IV. Del capítulo IV	165
Índice de fuentes	166
Bibliografía	170

LOS JUEGOS DE AZAR EN EL DERECHO ROMANO

Nec non etiam precor Lympham ac Bonum Eventum, quoniam sine aqua omnis arida ac misera agri cultura, sine successu ac bono eventu frustratio est, non cultura.

«Y, por último, me dirigiré a la Linfa y a la Buena Suerte, porque, sin el agua, toda vegetación es árida y pobre, y, sin el éxito de la buena suerte, sólo hay fracasos y no cultivo.»

- Marco Terencio Varrón,
De re rustica 1, 1, 6.

INTRODUCCIÓN

No ha sido nuestra intención integrar exhaustivamente el *status quaestionis* de la materia. Ya existen, al respecto, mejores textos que el nuestro, aunque algunos de ellos sean de difícil consulta debido a la lengua en que fueron escritos.¹ Nuestra intención ha sido otra.

Una de las inspiraciones de la presente inquisición fue la ponencia del Dr. Robert Jacob: *Jus, la parole jurée, le juridique et le sacré a Rome*, presentada en las Jornadas *El derecho, el nihilismo y lo sagrado*, celebradas del 4 al 8 de noviembre de 2019 en el Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM). Si bien debemos decir que, más que un motivo detonante, fue confirmante, pues antes de escuchar la señalada ponencia llevábamos ya algún tiempo trabajando el presente texto. El motivo detonante debemos agradecerlo, más bien, a la lectura del discurso presentado el día 12 de noviembre de 1991 por Juan B. Vallet de Goytisolo a la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, titulado *La encrucijada metodológica jurídica en el Renacimiento, la Reforma, la Contrarreforma*, en el cual trató, además de los problemas epistemológicos provocados en el ámbito jurídico por el humanismo renacentista, la repercusión jurídica de las tesis filosóficas y teológicas de la Reforma Protestante, factores que incidieron en la Ciencia del Derecho y en buena medida propiciaron su presente estado.

Históricamente, el primer error que Vallet de Goytisolo atribuye al humanismo fue su uso libresco del latín, obsesionado por la exactitud clásica y su pronunciación improbable, en escarnio del latín vulgarizado, pero vivo, que caracterizaba a los juristas del *mos italicus*, a quienes los humanistas tildaban de «bárbaros que profanaban el mundo clásico... [con] su latín desaliñado e incorrecto, indigno de aquel mundo».² El resultado fue la muerte del latín, mediante su reducción a lujo de pocos y quisquillosos especialistas encandilados con la exquisita e inalcanzable perfección del detalle ciceroniano o virgiliano. El segundo error del humanismo fue la invasión de los estudios jurídicos con «influjos de teologismos, eruditismos filológicos e históricos, de filosofismos moralistas, logicismos y matematicismos, fisicalismos, etc.»³ incurriendo en desviaciones epistemológicas otrora intencionalmente evitadas por los juristas para no dar lugar a innovaciones insuficientemente discernidas.

Tendencias que ya por sí mismas eran considerables, pero que, además, tuvieron como consecuencia el abandono del *mos italicus*, que veía en las fuentes justinianas «una recolección de problemas jurídicos adecuables para la situación actual», sustituyéndose tal lectura formativa y prudencial por un vicioso anhelo de resucitación de la Antigüedad clásica, sueño de erudición academicista e intelectualismo que acabó por petrificar el estudio de las

¹ Quien desee textos que cumplan dicha finalidad, debe acudir, principalmente, a los siguientes: G. Impallomeni, *In tema di gioco*, en *Scritti di Diritto romano e tradizione romanistica*, Padua, 1996, p. 499 ss. (anteriormente en *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, 5, Nápoles, 1984, pp. 2331-2346); e *Il regime del gioco nel Corpus iuris in relazione con alcune codificazioni Europee*, en *Scritti di Diritto romano e tradizione romanistica*, Padua, 1996; M. Kurylowicz, *Das Glücksspiel im römischen Recht*, ZSS 102, 1985, pp. 188 ss.; *Die Glücksspiele und das römische recht*, Studi in onore di Sanfilippo IV, 1983, pp. 276 ss.; *Servus aleator*, en Studi in Onore di A. Biscardi, IV, Milán, 1983, pp. 527 ss.; *Paul D. 47.10.26 und die Tatbestände der Römischen Iniuria*, Labeo 33, 1987, pp. 298 ss.; y en lengua castellana, José Luis Zamora Manzano, *La regulación jurídico-administrativa del juego en el derecho romano y su proyección en el derecho moderno*, Dykinson, S.L., Madrid, s/f. Este último ha sido una de nuestras referencias bibliográficas fundamentales.

² *La encrucijada metodológica en el Renacimiento, la Reforma, la Contrarreforma*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1991, p. 21, n. 25.

³ *Ibidem*, p. 11.

fuentes justinianas en una suerte de arqueología normativa, interesante sólo para filólogos altamente especializados y autores nostálgicos del paganismo.

En la romanística de nuestro tiempo parece presentarse, al respecto, un fenómeno curioso. Con un cierto celo de resguardo frente a “invasiones extrañas”, quizá inspirada en aquella *Isolierung* tratada por un reconocido romanista alemán, suele escribirse con reserva respecto a las opiniones de intelectuales modernos respecto a las fuentes antiguas, procurándose acudir a éstas de manera directa. Sin embargo, la romanística de nuestro tiempo no logra escapar del todo a la influencia del humanismo. Al estudiar el derecho romano como un derecho meramente histórico, se le fosiliza en un conjunto de fuentes clausurado y perfectamente inventariado, admitiendo sólo y esporádicamente alguna adición bizantina a título de dato curioso. Es decir, se le trata como un derecho pretérito, muerto ya, salvo para un puñado de eruditos con sus manías. Tal concepción de un derecho pretérito, inventariado y etiquetado para su ordenada exhibición en un museo de antigüedades, indica una grave tentación: la reducción del mismo a un sistema, a un “ordenamiento” —como confiesa sin reservas un autor—⁴ en el sentido moderno de la expresión: un sistema completo, total y cerrado de principios inmanentes al sistema mismo, «como resultado de la construcción y sistematización científica de sus conceptos, o de sus intereses jurídicamente admitidos, o bien de los valores reconocidos en el mismo».⁵

Circunstancia interesante, pues sugiere que la romanística moderna, si bien crítica del afán sistematizador por axiomas de los filósofos, cae en un agujero análogo andando por un camino distinto —trazado también por los humanistas—, al que lleva el historicismo subyacente a su metodología. Paradójicamente, en búsqueda de la preservación conceptual de los contenidos respecto a influencias extrañas, parece haberse sufrido una agresiva intoxicación metodológica: humanista y modernista, típica del *mos gallicus*. Lo deseable, creemos nosotros, es precisamente lo contrario: un enriquecimiento continuo de los contenidos por incorporación, pero realizado con el prudente y discernidor prisma de la lealtad a la metodología propia. Tal cosa, creemos también, no sería una innovación, sino la restauración del auténtico *modus operandi* jurídico.

En julio de 1991, en los cursos de verano de la Universidad Complutense en El Escorial, Juan Miquel, conocido romanista, pronunció una conferencia titulada *El aislamiento de los juristas romanos*, en el cual comparó «la esfera interna del derecho con una célula, dotada de su membrana que la aísla del medio circundante, pero sin impermeabilizarla». Membrana a través de la cual, «por ósmosis, se produce un intercambio continuo con el exterior, mediante el cual son captados los jugos nutricios que son expresión de la vida misma».⁶ Vallet de Goytisolo cuenta que, al escuchar el símil, inmediatamente recordó la célebre definición de Ulpiano: *Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitiae, iusti atque iniusti scientia*.⁷ Respecto a la cual señala: «Según yo capté el símil, la *divinarum atque humanarum rerum notitia* se halla al exterior de la célula, forma parte de su sistema externo, que, filtrado por la membrana, la célula capta, para con esas *notitiae*, elaborar la *iusti atque iniusti scientia*, en el sistema interno, donde los jurisconsultos

⁴ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 22.

⁵ Juan B. Vallet de Goytisolo, *Las expresiones «fuente del derecho» y «ordenamiento jurídico»*, Anuario de Derecho Civil, vol. 34, N° 4, 1981, p. 859.

⁶ Vallet de Goytisolo, *La encrucijada metodológica...*, pp. 13 y 14.

⁷ *Regularum*, I (D. 1, 1, 10, 2).

desarrollan su labor propia. No teólogos, filósofos, científicos, sociólogos, economistas ni tecnócratas».⁸

Tal esfuerzo, que no sería “reforma” y “progreso” sino reconciliación y restauración, no es viable, creemos, si no se deja de estudiar el derecho romano como “ordenamiento” y se comienza a estudiarlo como *tradición*. Pero “tradición” no sólo en cuanto proceso de entrega —que sería una mera didáctica jurídica—, sino principalmente como universalidad determinada por sus contenidos específicos, si bien no petrificados ni enfrascados en el inventario de los eruditos sino orientados a la verdad, con su respectivo dinamismo pero sin perder el sano discernimiento y sin corromper los contenidos: «la transmisión de un *traditum* auténticamente tal implica, por parte del que enseña y del que aprende, el compromiso de guardar fielmente el contenido de esa enseñanza».⁹

Reconocemos que los contenidos son susceptibles de tradición en tanto su fundamento repose, en última instancia, en la verdad,¹⁰ siendo erróneo suponer que lo «que un hombre transmita a otro basado [sólo] en su propia autoridad puede ser objeto de tradición propiamente dicha».¹¹ Y si bien los “saberes culturales” son susceptibles de tradición, ello es posible «en tanto y en cuanto la educación en sus primeros pasos tiene un fundamento autoritario», pero esta autoridad es por sí misma precaria y provisional, pues está basada «en la fe del discípulo por el maestro», y para sostenerse requiere siempre de un ulterior acceso a la fuente de la misma tradición.¹² Por eso creemos tan importante aquel señalamiento de Ulpiano, del siglo III d. C., según el cual es mérito de los juristas la búsqueda «con ansia... [de] la verdadera filosofía, no la aparente» (*veram... philosophiam, non simulatam affectantes*),¹³ lanzando así una crítica a los filosofismos imperantes en su tiempo, sin que sea correcto aquel comentario de Aldo Schiavone, según el cual Ulpiano con ello no logró «ir más allá de una disputa un poco anacrónica y banal».¹⁴

¿Cómo pretendemos contribuir a dicho objetivo mediante el presente texto? Con toda honestidad, no pretendemos realizar una contribución significativa, que requeriría un tratado considerable y no una modesta monografía como la presente. Esfuerzo que, aun cuando estuviera en nuestros planes, no lo está dentro de nuestras capacidades. Lo que hemos hecho es lo siguiente: tomar un tema específico y susceptible de un tratamiento monográfico, con enormes áreas de contacto tanto con la religión como con la filosofía, pero en el cual pueda notarse que las variaciones en la primera (poniendo la mira de manera muy particular en las distinciones sobre el punto entre paganismo y cristianismo) y en la segunda (o “segundas”, pues fue un tiempo infestado de filosofismos y orientalismos de toda clase) no provocaron cambios significativos en el tratamiento jurídico de los juegos de azar. No por impermeabilidad del derecho —idea que no suscribimos—, sino por estar firmemente fincada la tradición jurídica en una metodología que, si bien propia y especializada, se encontraba ya orientada hacia la verdad, permitiendo a los juristas evangelizados leer a sus antecesores paganos y reconciliarlos con relativa facilidad, sin necesidad de variaciones sustanciales, al

⁸ Vallet de Goytisolo, *La encrucijada metodológica...*, p. 14.

⁹ Rubén Calderón Bouchet, *La ciudad griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998, p. 24.

¹⁰ *Idem*.

¹¹ *Idem*. La palabra entre corchetes es adición nuestra.

¹² *Ibidem*, p. 25.

¹³ *Institutionum*, I (D. 1, 1, 1, 1).

¹⁴ Aldo Schiavone, *Ius: La invención del Derecho en Occidente*, Germán Prósperi (trad.), Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2009, p. 488.

tiempo que incorporaban al seno de su ciencia las recientes *notitiae* según la metodología recibida de ellos.

No obstante, debemos formular una advertencia. A pesar de nuestro deseo de estudiar el tema en el derecho romano concebido más bien como tradición que como ordenamiento, nos hemos visto forzados a acotar el tema mediante un criterio histórico. El desarrollo íntegro de la tradición jurídica en torno a los juegos de azar habría requerido de nuestra parte abarcar mil quinientos años más de fuentes, incluyendo el tratamiento teológico de la suerte por la escolástica (al que Santo Tomás de Aquino dedicó pasajes), los textos de Alfonso X el Sabio (no sólo en las *Partidas*, sino también su *Libro de los juegos* y su *Ordenamiento de las tafurerías*), los futuribles del padre Luis de Molina, S. J. (en su *Concordia liberi arbitrii*), así como las innovaciones introducidas a través de la codificación, entre muchas otras fuentes. En otras palabras, habría requerido de nosotros postergar la presentación de la presente tesis *mucho* tiempo más. No alcanzamos a consultar la Patrística con la plenitud que habríamos deseado, dándonos por satisfechos con la consulta de las que consideramos, sobre este tema, las fuentes más importantes: Juan Crisóstomo, Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla.

I. LOS JUEGOS DE AZAR: PRIMERA APROXIMACIÓN

I. 1. Sobre los juegos en general. En 1938 el historiador holandés Johan Huizinga publicó su ensayo *Homo ludens*,¹⁵ cuya tesis central consiste, esencialmente, en que los principales aspectos de toda tradición cultural han tenido su origen en el juego, tesis que fundamentó demostrando el elemento lúdico en diversos aspectos de la cultura: en la belleza, en la guerra, en la filosofía, en la poesía, en el derecho y en el arte, entre otros. Fuente que debe complementarse, a su vez, con el libro publicado veinte años después (1958) por Roger Caillois, sociólogo francés, sobre el mismo tema.¹⁶ Tratándose, sin duda, de una veta de investigación no muy conocida, pero con conclusiones útiles para efectos del tema que nos ocupa, pues estudiar directamente los juegos de azar sin referirnos previamente al género del cual son especie dejaría pendientes algunos puntos difíciles de explicar sin esa previa referencia.

El primer paso al respecto es intentar, al menos someramente, una definición del juego, contentándonos con una primera aproximación y sin ánimos de realizar una acotación que, por pretensiones de precisión, acabe por ser excesivamente limitante. Como bien señaló el profesor Zamora Manzano, «el juego goza de una intrínseca polisemia que hace que cualquier definición no sea más que un acercamiento parcial al fenómeno lúdico».¹⁷ A pesar de lo cual, aunque sea sólo para efectos introductorios, ofreceremos alguna, aunque no nuestra:

«[...] el juego es una acción u ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí misma y va acompañada de un sentimiento de alegría y de la conciencia de “ser de otro modo” que en la vida corriente.»¹⁸

Dicho lo cual podemos dar el segundo paso: un intento, también somero, de descripción del fenómeno del juego. Sobre lo cual el mismo autor nos ha precedido, trazando un útil y sintético sendero, quizá no satisfactorio para quienes más desearían una carretera perfectamente trazada, aplanada y recorrida, aunque suficiente para quienes nos arreglamos con una sencilla vereda montañesa, con unas cuantas piedras como referencia.

Puestos a preguntarnos si el juego es un mero acto del hombre, ineludible y hasta cierto punto inconsciente, o si es un acto humano, éticamente susceptible tanto de juicio como de reproche o comendación, admite en ocasiones la primera categorización y en otras la segunda.

El juego, con todas sus características esenciales, se encuentra ya en algunas especies animales, como los perros. Se invitan al juego con «una especie de actitudes y gestos ceremoniosos»; una vez iniciado el juego, «cumplen con la regla de que no hay que morder la oreja al compañero», aparentando estar «terriblemente enfadados», aunque en realidad

¹⁵ Nosotros hemos utilizado la edición traducida por Eugenio Imaz, Emecé Editores y Alianza Editorial, Madrid, 2007.

¹⁶ Roger Caillois, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, Jorge Ferreiro (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

¹⁷ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 29.

¹⁸ Huizinga, *op. cit.*, pp. 45 y 46.

«gozan muchísimo con todo esto».¹⁹ Sin embargo, de la misteriosa complejidad del gesto aparentemente ceremonial, de la comprensión de reglas o límites inherentes al juego, aunque sea en grado muy rudimentario, así como de la apariencia agonal, el citado autor concluye que el juego, incluso entre los animales, «es ya algo más que un fenómeno meramente fisiológico o una reacción psíquica condicionada de modo puramente fisiológico... es una función llena de sentido».²⁰ Nosotros, quizá por timidez, no nos atreveríamos a una elevación tal del juego animal, pero respecto a los juegos humanos, incluso los más rudimentarios, nos atreveríamos a afirmar con el citado autor que «si designamos al principio activo que compone la esencia del juego “espíritu”, habremos [quizá] dicho demasiado, pero si le llamamos “instinto”, demasiado poco», por lo que, independientemente de la conclusión a la que se llegue, «el caso es que por el hecho de albergar el juego un sentido se revela en él, en su esencia, la presencia de un elemento inmaterial».²¹

Quizá para llegar a conclusiones más precisas débase al respecto analizar cada juego en particular y no estudiarlo, simplemente, como una categoría abstracta de la conducta humana. Es posible que el deseo de jugar indique, genéricamente, una tendencia a la «descarga de un exceso de energía vital».²² Pero analizando en concreto cada juego, nos vemos forzados a admitir la multiplicidad de fines. Algunos juegos parecen obedecer a «un impulso de imitación»; otros, a la satisfacción de «una necesidad de relajamiento»; y otros, a la adquisición de una serie de habilidades que serán útiles en el futuro o, sencillamente, para la adquisición del dominio sobre uno mismo.²³ También se ha propuesto, a la luz de cierto psicologismo moderno, que su finalidad es «una descarga inocente de impulsos dañinos, como compensación necesaria de un impulso dinámico orientado demasiado unilateralmente o como satisfacción de los deseos que, no pudiendo ser satisfechos en la realidad, lo tienen que ser mediante ficción», sirviendo de este modo «para el mantenimiento del sentimiento de la personalidad».²⁴

Señala Huizinga, no obstante, que todas estas posibles explicaciones son parciales y no se excluyen, sino que se complementan,²⁵ correspondiendo a los filósofos profundizar en ellas mediante la distinción entre las diversas clases de fines. Sin embargo, parece convincente advertir que, si el juego fuera una mera necesidad biológica, la naturaleza habría permitido su satisfacción a través de ejercicios y reacciones puramente mecánicos, sin que una perspectiva biológica sea capaz de explicarnos por qué los bebés hacen gorgoritos de gusto, por qué en los jugadores profesionales el juego es el motor principal de su existencia, ni por qué los juegos de corte agonal pueden fanatizar una muchedumbre.²⁶

Poco útil parece el intento de reducir el juego, mediante explicaciones de corte racionalista, a unas cuantas variables utilitarias, pues el juego «es, en el pleno sentido de la palabra, algo *superabundans*, algo superfluo», involucrando otras facultades del alma además de la intelectual, y quizá también al espíritu.²⁷ Al respecto nos ha resultado interesante notar que todos los autores que han estudiado el fenómeno lúdico acaban,

¹⁹ *Op. cit.*, p. 11.

²⁰ *Ibidem*, p. 12.

²¹ *Idem*.

²² *Idem*.

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 13.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 14.

curiosamente, relacionándolo con el litúrgico,²⁸ permitiéndose así subrayar que el fenómeno lúdico no se reduce al ámbito de lo risible o de lo “no serio”. Como señala Huizinga, «los niños, los jugadores de fútbol y los de ajedrez, juegan con la más profunda seriedad y no sienten la menor inclinación a reír»;²⁹ recordando además que, según un viejo comentario aristotélico, la risa es exclusiva del ser humano, mientras el fenómeno lúdico se presenta también, al menos rudimentariamente, entre los animales.³⁰ Vemos, así, que lo cómico es sólo una de las especies de lo lúdico,³¹ y quizá no sea la más importante.

I. 2. Sobre las distintas clases de juego. Roger Caillois categorizó el juego, genéricamente, en cuatro clases, con los siguientes nombres: *mimicry* (juegos que implican un simulacro), *ilinx* (juegos que provocan vértigo), *agon* (juegos de competencia) y *alea* (juegos de azar).

A. Juegos de imitación. Respecto a los primeros (*mimicry*), cuyo nombre tomó de la traducción al inglés de “mimetismo”,³² comenzó por señalar que toman una característica común a todo juego: «la aceptación temporal, si no de una ilusión... cuando menos de un universo cerrado, convencional y, en ciertos aspectos, ficticio»,³³ si bien tomando dicha característica y exacerbándola hasta constituir la en diferencia específica.

Dichos juegos consisten «en ser uno mismo un personaje ilusorio y conducirse en consecuencia», jugando a «creer, a hacerse creer o a hacer creer a los demás que es distinto de sí mismo».³⁴ En ellos, «el sujeto olvida, disfraz, despoja pasajeramente su personalidad para fingir otra».³⁵ Sin embargo, ello no significa que se intente un engaño real: «en el carnaval, el enmascarado no trata de hacer creer que es un verdadero marqués, ni un verdadero torero, ni tampoco un verdadero piel roja», intenta sólo «sacar provecho de la licencia ambiente, a su vez resultado del hecho de que la máscara disimula al personaje social y libera la personalidad verdadera».³⁶

B. Juegos de vértigo. Respecto a los segundos (*ilinx*), tomó el término del nombre griego para los remolinos de agua, de donde deriva «en la misma lengua el nombre del vértigo (*ilingos*)».³⁷ En dichos juegos los participantes intentan «destruir por un instante la estabilidad de la percepción y de infligir a la conciencia lúcida una especie de pánico voluptuoso... de espasmo, de trance o de aturdimiento que provoca la aniquilación de la realidad con una brusquedad soberana».³⁸ Como ejemplos ofrece, en grado moderado, el baile de los derviches giróvagos de Turquía y el de los voladores mexicanos;³⁹ y en grado

²⁸ Y no nos referimos sólo a Huizinga y Caillois, autores seculares, sino también al padre Alfredo Sáenz, S. J., doctor en Sagrada Liturgia (dentro del capítulo destinado a la virtud de la *eutrapelia* en sus *Siete virtudes olvidadas*, 2º ed., Asociación Pro-Cultura Occidental, Guadalajara, 2001).

²⁹ *Ibidem*, pp. 17 y 18.

³⁰ *Idem*.

³¹ *Ibidem*, p. 18.

³² Caillois, *op. cit.*, p. 52.

³³ *Idem*.

³⁴ *Idem*.

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Ibidem*, pp. 55 y 56.

³⁷ *Ibidem*, p. 61.

³⁸ *Ibidem*, p. 58.

³⁹ *Idem*.

extremo, esquiar y correr a toda velocidad en motocicleta o en auto convertible, además de los «mil aparatos implacables instalados en las ferias y en los parques de atracciones».⁴⁰

C. Juegos de competencia. Tratando los terceros (*agón*), los describió, genéricamente, como aquellos en que hay una lucha «en que la igualdad de oportunidades se crea artificialmente para que los antagonistas se enfrenten en condiciones ideales, con posibilidad de dar un valor preciso e indiscutible al triunfo del vencedor».⁴¹ Tratan, en consecuencia, «de una rivalidad en torno de una sola cualidad (rapidez, resistencia, vigor, memoria, habilidad, ingenio, etc.), que se ejerce dentro de límites definidos y sin ninguna ayuda exterior, de tal suerte que el ganador aparezca como el mejor en cierta categoría de proezas».⁴² Como ejemplos ofreció el polo, el tenis, el fútbol, el box, la esgrima, las carreras de toda especie, las competencias de tiro; asimismo, el juego de damas, el ajedrez y el billar.⁴³

D. Juegos de azar. Y finalmente, la categoría de los juegos de azar (*alea*), cuyo nombre tomó del juego de dados en latín,⁴⁴ si bien el origen remoto del término es griego: ἀλέος – ἡλέος, que se refiere «a la suerte[,] al azar y a la casualidad».⁴⁵ Caillois incluyó en ella «todos los juegos basados en una decisión que no depende del jugador, sobre la cual no podría éste tener la menor influencia y en que, por consiguiente, se trata mucho menos de vencer al adversario que de imponerse al destino».⁴⁶ Es decir, en ellos «el destino es el único artífice de la victoria y, cuando existe rivalidad, ésta significa exclusivamente que el vencedor se ha visto más favorecido por la suerte que el vencido».⁴⁷ Categoría peculiar, en ella «no sólo no se trata de eliminar la injusticia del azar, sino que es lo arbitrario mismo de éste lo que constituye el resorte único del juego».⁴⁸ Como ejemplos ofreció los dados, la ruleta, el “cara o cruz”, el bacará y la lotería.

E. Combinaciones. Roger Caillois añadió que, por supuesto, estas categorías no necesariamente se presentan en su modo puro, sino que pueden combinarse. Los juegos de competencia y los juegos de azar parten de principios diametralmente opuestos, pues su modo de designación del vencedor es contrario: en los primeros el jugador sólo cuenta consigo mismo, mientras en los segundos cuenta con todo salvo consigo.⁴⁹ Sin embargo, es posible que ambos principios se combinen en proporciones variables, por ejemplo, en el ajedrez y en el dominó, en los cuales los jugadores deben «sacar el mejor partido posible» de situaciones que ellos no han creado o de eventos que ellos sólo pueden dirigir parcialmente.⁵⁰

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 62 y 63.

⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

⁴² *Idem*.

⁴³ *Ibidem*, pp. 43 y 44.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48.

⁴⁵ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 31, n. 9. San Isidoro (*Etymologiae* XVIII, 60) ofrece la siguiente etimología: *Alea, id est lusus tabulae, inventa a Graecis in otio Troiani belli a quodam milite Alea nomine, a quo et ars nomen accepit* («La “timba” (*alea*), es decir, la mesa de juego, fue inventada por los griegos durante los momentos de reposo de la guerra troyana, concretamente por cierto soldado llamado *Alea*, de quien el invento tomó el nombre»).

⁴⁶ Caillois, *op. cit.*, p. 48.

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Idem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 130.

⁵⁰ *Idem*.

I. 3. Sobre el carácter virtuoso del juego en general. Según los psicólogos, del juego, genéricamente considerado, derivan muchos beneficios. No necesariamente como aprendizaje del futuro trabajo, pues «el chico que juega al caballo o a la locomotora no se prepara en absoluto para ser jinete o mecánico»,⁵¹ sino porque, aun sin preparar para oficio alguno, tiene un papel importantísimo «en la historia de la afirmación del sí en el niño y en la formación de su carácter»,⁵² principalmente «acrecentando toda capacidad de salvar obstáculos o de hacer frente a las dificultades».⁵³

Y cada categoría específica de juego tiene sus propios frutos: «cada juego refuerza y agudiza determinada capacidad física o intelectual».⁵⁴ Quizá los juegos en que es más fácilmente advertible dicho beneficio sean los de competencia, pues además de contribuir al vigor físico, hacen «la vista más penetrante, el tacto más sutil, el espíritu más metódico o más ingenioso»; requiriendo entrenamiento y disciplina, «por el camino del placer o de la obstinación, hace[n] fácil lo que en un principio fue difícil o agotador».⁵⁵ Pero los demás juegos tienen también sus propios beneficios: los juegos de imitación «prefigurando los actos del espectáculo», como los de azar «han dado origen a numerosos desarrollos de las matemáticas, desde el cálculo de probabilidades hasta la topología».⁵⁶ Cada juego, a su manera, «moviliza las diversas ventajas que cada cual puede haber recibido del destino, su mejor afán, la suerte implacable e imprescriptible, la audacia de arriesgar y la prudencia de calcular».⁵⁷ Y no sólo tiene cada juego entre sus frutos la generación de habilidades específicas, sino también la inculcación de actitudes sanas ante la vida, como el desapego: «aceptar perderlo todo sonriendo, al echar los dados o al voltear un naipe»,⁵⁸ sin referirnos a la indiferencia, sino a aquella actitud que implica «no descuidar nada para el triunfo» pero, al mismo tiempo, «guardar distancias respecto a él».⁵⁹ Como dice Roger Caillois:

«[Recordar que] lo que ya se ha ganado puede perderse e incluso se encuentra destinado a ser perdido. [Que] la manera de vencer es más importante que la propia victoria y, en cualquier caso, más importante que lo que está en juego. Aceptar el juego como simple contratiempo, aceptar la victoria sin embriaguez ni vanidad, con ese desapego, con esa última reserva respecto de la propia acción [...]. Considerar la realidad como un juego, ganar más terreno con esos bellos modales que hacen retroceder la tacañería, la codicia y el odio [...]».⁶⁰

Y también a nivel colectivo, la fecundidad de los juegos es enorme. En los juegos que involucran equipos, el espíritu de camaradería tiende a perdurar después de terminada la partida: «el sentimiento de hallarse juntos en una situación de excepción, de separarse de los demás y sustraerse a las normas generales, mantiene su encanto más allá de la duración de cada juego».⁶¹ En opinión de Huizinga, quizá sea excesivo atribuir a las antiguas fraternidades un

⁵¹ *Ibidem*, p. 18.

⁵² *Ibidem*, p. 17.

⁵³ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁴ *Idem*.

⁵⁵ *Idem*. La letra entre corchetes es adición nuestra.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 19.

⁵⁸ *Idem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 20. Las palabras entre corchetes son adición nuestra.

⁶¹ Huizinga, *op. cit.*, p. 26.

origen lúdico,⁶² pero la relación continua entre las mismas en cierto modo requiere del encuentro en tales términos;⁶³ conclusión que extiende al encuentro y cortejo de los futuros cónyuges.⁶⁴

La propia guerra admite influencia lúdica, como puede notarse en la existencia de reglas limitadoras.⁶⁵ El reconocimiento de cada contrincante como par del otro implica tratarlo humanamente, así como luchar con él en circunstancias que, de igual manera que en los juegos de competencia, le den una oportunidad razonable de triunfar, distinguiendo así, en ese recto y noble modo de luchar, la guerra de la violencia criminal, importante distinción a la cual parece haberse renunciado en la modernidad, con sus guerras mecánicas, eficientes y totales hasta el exterminio.⁶⁶ Huizinga llega incluso a plantear, como célebre medievalista que era, que «se puede clasificar la guerra como una función agonal de la comunidad»,⁶⁷ carácter agonal de la guerra que, a pesar de la modernidad, es imposible de extirpar totalmente. Incluso los políticos modernos, seguidores del democratismo y, en consecuencia, enemigos de toda reminiscencia cultural de tipo nobiliario, se ven obligados a justificar las guerras que emprenden, de naturaleza enteramente pragmática, a través de títulos como el honor nacional, la defensa de los oprimidos o como obligación sagrada.⁶⁸ Al respecto no deja de constituir una gran paradoja que, en la lengua del imperio hegemónico de nuestro tiempo, que tiene como signo el pragmatismo y como misión ineludible el rédito mercantil, la expresión “hacer la guerra” es *to wage war*. Expresión que se traduciría, literalmente, como “apostar la guerra”,⁶⁹ remitiendo simbólicamente a la conjunción de los elementos agonal y de azar que se presentan en todo conflicto bélico.

Toda cultura, según Huizinga, «en sus fases primarias, tiene algo de lúdica, es decir, que se desarrolla en las formas y con el ánimo de un juego»,⁷⁰ refiriéndose principalmente a las formas superiores de juego, el “juego social”, que «se nos presenta como actuación ordenada de un grupo o de una comunidad de dos grupos que se enfrentan».⁷¹ Si bien

⁶² *Idem*.

⁶³ «Cada vez con mayor claridad va descubriendo la etnología que la vida comunal de los períodos arcaicos de la cultura descansa en una estructura antitética y antagónica de la comunidad misma, y todo el mundo de pensamientos de semejante comunidad se edifica en correspondencia con esta estructura dual. Por dondequiera encontramos las huellas de este dualismo primitivo, en el que la tribu se divide en dos mitades o fratrías enfrentadas y exógamas. Los dos grupos se diferencian por su tótem. Se es hombre-cuervo u hombre-tortuga y se tiene, por ello, todo un sistema de obligaciones, prohibiciones, costumbres y objetos de veneración que pertenecen al mundo del cuervo o al de la tortuga. La relación entre las dos mitades es de lucha y de competición, pero, a la vez, de ayuda recíproca y de prestación de servicios. Juntas componen, en una serie casi no interrumpida de fiestas formalizadas escrupulosamente, la vida pública de la tribu. El sistema dual que separa a las dos mitades se extiende a todo el mundo de representaciones. Cada ser, cada cosa pertenece a una de las dos mitades, de suerte que todo el cosmos se halla incluido en la clasificación.» *Ibidem*, pp. 76 y 77.

⁶⁴ «Junto a esta división en fratrías tenemos el agrupamiento por sexos, que puede haber encontrado también su expresión en un dualismo cósmico general, como sucede con la oposición china entre *yin* y *yang*, el principio femenino y el masculino, que se van reemplazando el uno al otro y, con su colaboración, mantienen el ritmo de la vida. También en esta agrupación por sexos se halla el principio de un sistema de pensamientos que lo expresa: la separación concreta en grupos de muchachos y muchachas que, en las fiestas de las estaciones, se atraen recíprocamente en formas rituales mediante el canto alternado y los juegos.» *Ibidem*, p. 77.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 117.

⁶⁶ *Cfr. ibidem*, p. 118.

⁶⁷ *Idem*.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 125.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 67.

⁷¹ *Ibidem*, p. 68.

reconoce que no todo juego es igualmente fructífero: «El juego que el individuo juega para sí solo, en muy limitada medida es fecundo para la cultura».⁷² Punto, sin embargo, en el que Caillois no sólo se aparta de la opinión de Huizinga, sino que procede directamente a criticarla. En su opinión, el análisis de Huizinga es insuficiente para describir el efecto corruptor de ciertos juegos al incurrir el célebre medievalista holandés en un reduccionismo: tratando de demostrar que «deriva[n] del espíritu del juego la mayoría de las instituciones que ordenan a las sociedades o las disciplinas que contribuyen a su gloria»,⁷³ se enfocó no exclusiva pero sí principalmente en los juegos de competencia o agonales,⁷⁴ de donde deriva naturalmente la idea de que los juegos sin ese espíritu de competencia reglamentada, como lo son los juegos solitarios, son poco relevantes, «como si todos los juegos respondieran a las mismas necesidades y manifestaran indiferentemente la misma actitud psicológica».⁷⁵

Y la segunda crítica que Caillois lanza a Huizinga, es que éste, precisamente por su excesivo enfoque en los juegos agonales, «considera al juego como una actuación desprovista de todo interés material[,] excluye[ndo] simplemente las apuestas y los juegos de azar», como «los garitos, los casinos, las pistas de carreras y las loterías que, para bien o para mal, ocupan precisamente un lugar importante en la economía y en la vida cotidiana de los diferentes pueblos, cierto que en formas infinitamente variables, pero en las cuales la constancia de la relación entre azar y ganancia es aún más impresionante».⁷⁶ El enfoque de Huizinga, aunque en cierto modo sea correcto, tiende a soslayar otros aspectos oscuros del juego, que pasan desapercibidos para él.

Entre los aspectos negativos del juego que Roger Caillois señala, y que reprocha a Huizinga no haber advertido, se encuentra, en primer lugar, que «como no se está obligado a él y como sólo se mantiene mediante el placer de jugar, el juego queda a merced del aburrimiento, de la saciedad o de un simple cambio de humor».⁷⁷ En segundo lugar, que «el juego está condenado a no fundar ni a producir nada, pues en su propia esencia está anular sus resultados, a diferencia del trabajo y la ciencia que capitalizan los suyos y, en mayor o menor medida, transforman el mundo».⁷⁸ En tercer lugar, que «a expensas del contenido, el juego desarrolla un respeto supersticioso a la forma, respeto que puede volverse maniaco si simplemente se mezcla con el gusto por la etiqueta, por el pundonor o por la casuística, por los refinamientos de la burocracia o de los procedimientos».⁷⁹ Y en cuarto, que «el juego escoge sus dificultades, las aísla de su contexto y, por decirlo así, las *irrealiza*». Es decir, «descansa sin duda en el placer de vencer el obstáculo, pero un obstáculo arbitrario, casi ficticio, hecho a la medida del jugador y aceptado por él», mientras la realidad, en cambio, «no tiene esas delicadezas».⁸⁰

No es que Caillois desestime la fecundidad del juego en general, simplemente señala que algunos juegos «no son igualmente fértiles», pues no favorecen «el desarrollo del arte, de la ciencia y de la moral, en la medida en que obligan más a respetar la regla, la lealtad, el

⁷² *Idem.*

⁷³ Caillois, *op. cit.*, p. 14.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 29 y 30.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Idem.*

⁸⁰ *Idem.*

dominio de sí, el desinterés, según exijan más cálculo, imaginación, paciencia, destreza o vigor».⁸¹

Parecería, no obstante, que así como Caillois reprochó a Huizinga el excesivo énfasis en los juegos de tipo agonal, quizá sea reprochable a Caillois el excesivo énfasis en la *utilidad*. Acudiendo al padre Alfredo Sáenz, S. J., vemos el señalamiento de la *agroikía* (del gr. ἄγροικος, «proveniente de ἄγρος [campo], para calificar al hombre rústico, agrio, huraño»),⁸² dentro de los pecados contra la *eutrapelia*, que se distingue por constituir el «extremo de los hoscos y estirados, que consideran toda levedad “pérdida de tiempo” y relajamiento todo chiste, toda humorada».⁸³ Pecado que, según el padre Sáenz, ha alcanzado institucionalización cultural en Occidente como consecuencia de la Reforma protestante. Ello, pues en virtud de la tesis protestante de la justificación por la *sola fides*, la Reforma suprimió no sólo la liturgia, sino todo lo accesorio a ella: «las festividades, los juegos y las válvulas de escape de aquella sociedad», intentando sustituirlas por «la ahorrativa sobriedad puritana y el mundo industrial del trabajo», sustituyendo así la vivencia lúdica de la liturgia por una moral de producción que acaba por colocar la religión misma al servicio de la utilidad.⁸⁴ Dicha protestantización cultural, según el padre Sáenz, acaba por desvirtuar la religión, impidiendo sea «entendida a partir de su propia finalidad, sino que fue instrumentalizada, considerándose únicamente en función de su utilidad para otros fines, por ejemplo, mantener el respeto a la autoridad de los príncipes, jueces, maestros y padres, apoyar el derecho, el orden, las costumbres».⁸⁵ Lo cual, en opinión del citado jesuita, aniquila «en su raíz la posibilidad misma del juego», pues estrangula «la principal escuela de lo auténticamente lúdico».⁸⁶

Hecho lamentable que, como es de esperarse, se propaga a otras áreas de la cultura, haciendo que todo juego en una sociedad culturalmente protestantizada y utilitarista sea analizado sólo a partir de su capacidad para generar réditos económicos. Razón por la que la sociedad moderna, que es una sociedad de producción, multiplica los lugares y amplía los espacios para las diversiones, viendo en el descanso que provee el juego un instrumento sólo para que el trabajador reponga sus energías y produzca más. La misma palabra “negocio” lo indica: del latín *negotium* (*nec-otium*: no-ocio).⁸⁷ Quizá la perspectiva de Roger Caillois, considerando las palabras del padre Sáenz, padezca de cierta *agroikía*, al pretender instrumentalizar todo juego y, simultáneamente, calificar de infecundo todo juego que no se preste a dicha instrumentalización. No obstante, creemos que Caillois tiene parcial razón, pues efectivamente parece haber algunos juegos corrompidos y corruptores, si bien no por su mera “inutilidad”, suscitando incluso prohibiciones públicas, como analizaremos en apartados posteriores.

I. 4. Sobre el carácter corruptor de algunos juegos en particular. Los juegos contra los cuales Caillois reserva sus principales invectivas son los aparatos tragamonedas, considerándolos pseudo-juegos ya que, inclinando al jugador a la pasividad y a la renuncia, «paralizan la imaginación», bloqueando la atención «con una terrible monotonía,

⁸¹ *Ibidem*, p. 308.

⁸² Sáenz, *op. cit.*, p. 379.

⁸³ *Ibidem*, p. 380.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 382.

⁸⁵ *Idem*.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 382 y 383.

diversificada tan sólo lo suficiente para no aburrir, pero bastante insistente para adormecer y fascinar». ⁸⁸ Pero su análisis más interesante es la descripción de la corrupción de cada una de las cuatro categorías de juego. Corrupción que, genéricamente, podría en todos los casos atribuirse a la misma causa: el cruce de los límites entre el juego y la realidad, corrompiendo y arruinando la naturaleza de cada uno. ⁸⁹

Los juegos de imitación se corrompen cuando la imitación ya no se considera tal, sino que el disfrazado cree la realidad del papel, por lo que deja de interpretar «(*joue*) a ese *otro* que representa», conduciéndose en consecuencia y olvidando el «ser que es». ⁹⁰ La corrupción de los juegos de vértigo, por su parte, es la intensidad del juego la causa de la «desviación funesta». ⁹¹ En los juegos agonales o de competencia, la corrupción inicia cuando las adversidades reglamentadas que los constituyen se replican fuera del cuadrilátero, pero sin las reglas que lo rigen dentro de su perímetro. ⁹²

Los más interesantes para efectos de nuestra materia son los juegos de azar, cuya corrupción ocurre, según Caillois, «en cuanto el jugador deja de respetar el azar, es decir, cuando deja de considerarlo un resorte impersonal y neutro, sin corazón ni memoria, como un efecto puro de las leyes que rigen la distribución de las probabilidades». ⁹³ La superstición genera la tentación en el jugador de ponerse en manos de la suerte (del “destino”, dice Caillois, pero veremos más adelante que la confusión entre la suerte y el destino es errónea), por lo que el jugador trata «de prever su fallo u obtener su favor», concediendo el valor de “señales” a todo tipo de «fenómenos, encuentros y prodigios», reales o imaginarios, buscando talismanes u otros objetos que dispongan la suerte en su favor, atendiendo a presagios y presentimientos y, en casos extremos, a conjuros, ⁹⁴ corrupción que no debemos creer exclusiva de los ludópatas.

La publicación prácticamente diaria de horóscopos, que «transforma, para la multitud de sus lectores, cada día y cada semana en una especie de promesa o de amenaza que el cielo y el oscuro poder de los astros mantienen en suspenso», afectando no sólo las empresas sino las cuestiones sentimentales; ⁹⁵ la visita regular de adivinos, ⁹⁶ etcétera. Respecto a la causa de dicha actividad ofrece Caillois como explicación la «tensión continua exigida por la vida moderna», que empuja a «quien desespera de sus propios recursos» a contar con la suerte o a ponerse en manos de otras potencias exteriores, tratando así de «obtener la recompensa que duda conquistar por sus cualidades». La superstición «aparece así como la perversión, es

⁸⁸ Caillois, *op. cit.*, p. 309.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 87.

⁹⁰ *Ibidem*, pp. 95 y 96.

⁹¹ *Ibidem*, p. 97.

⁹² *Ibidem*, pp. 91 y 92.

⁹³ *Ibidem*, p. 92.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁹⁶ Respecto a la cual Caillois (*ibidem*, p. 94) da las cifras que publicó el Instituto Nacional de Estadística para el año 1958, que no dejan de ser espeluznantes: «(...) cien mil parisienses consultan día tras día a seis mil adivinos, videntes o cartománticos... se gastan anualmente treinta y cuatro mil millones de francos [al tipo de cambio de 1958]... Tan sólo para la astrología, una encuesta hecha en 1953 ha encontrado en los Estados Unidos treinta mil profesionales establecidos, veinte revistas especializadas, una de las cuales tira quinientos mil ejemplares, además de dos mil periódicos que publican una sección de horóscopos. En la misma encuesta se ha evaluado en doscientos millones de dólares las sumas gastadas anualmente tan sólo para interrogar a los astros, sin perjuicio de los demás métodos de adivinación».

decir, la aplicación a la realidad de aquel principio del juego, el *alea*, que hace no esperar nada de sí y esperarlo todo del azar».⁹⁷

La corrupción de los juegos genera, a su vez, una serie de efectos corruptores de la vida social, por lo que no debe sorprendernos la prohibición legal, históricamente comprobable, de muchos juegos. De alguna manera, y como tendremos ocasión de comprobar más adelante, la pública potestad suele intentar la limitación de esos efectos corruptores mediante la regulación de los juegos, regulación sumamente útil para indagar sobre aquellos efectos.

«No es absurdo intentar el diagnóstico de una civilización a partir de los juegos que en especial prosperan en ella. En efecto, si los juegos son factores e imágenes de cultura, de ello se sigue que en cierta medida una civilización, y en el seno de una civilización una época, puede ser caracterizada mediante sus juegos. Ellos muestran necesariamente su fisonomía general y ofrecen indicaciones útiles sobre las preferencias, las debilidades y las fuerzas de una sociedad dada en algún momento de su evolución. Para una inteligencia infinita, para el demonio que imaginó Maxwell, el destino de Esparta tal vez era legible en el rigor militar de los juegos de la palestra, el de Atenas en las aporías de los sofistas, la caída de Roma en los combates de los gladiadores y la decadencia de Bizancio en las disputas del hipódromo.»⁹⁸

I. 5. Los juegos y las creencias religiosas. Entre los juegos que Huizinga llama “sociales”, es decir, aquellos que son exclusivos del ser humano y que son imposibles para los animales, muchos guardan una cierta semejanza con las creencias religiosas, lo cual es particularmente fácil de advertir respecto a los lugares de juego y los lugares sagrados, pues ambos son «mundos temporarios dentro del mundo habitual, que sirven para la ejecución de una acción que se consuma en sí misma».⁹⁹ Podemos verlo en «el estadio, la mesa de juego, el círculo mágico, el templo, la escena, la pantalla, el estrado judicial, [que] son todos ellos, por la forma y la función, campos o lugares de juego; es decir, terreno consagrado, dominio santo, cercado, separado, en los que rigen determinadas reglas».¹⁰⁰

En las religiones paganas, los juegos tuvieron un papel importante en la conservación de la *pax deorum*: «A toda fiesta bien celebrada, a todo juego o competición ganados y, sobre todo, a los juegos sagrados, la comunidad arcaica enlaza la intensa convicción de que, de ese modo, se atraen bendiciones para el grupo», por lo que «todo está en orden, las potencias superiores están con nosotros, se mantiene el orden del mundo y se asegura el bienestar cósmico».¹⁰¹ Y el origen religioso de distintos juegos concretos es patente. Según Caillois, el fútbol y los análogos a él tienen su origen en «la disputa del globo solar entre dos fraternidades antagónicas»; la cometa, antes de popularizarse en Europa como juguete en el siglo XVIII, se utilizaba en el Extremo Oriente como símbolo «del alma de su propietario[,] que permanecía en tierra, aunque vinculado mágicamente... a la frágil armadura de papel abandonada a los remolinos de las corrientes de aire»; en el “pillapilla” (sic) «se ha reconocido la temible elección de una víctima propiciatoria» que, «designada por un fallo del destino, antes de serlo por las sílabas sonoras y vacías de la ronda infantil, la víctima podía

⁹⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 139 y 140.

⁹⁹ Huizinga, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 77.

(o cuando menos eso se supone) deshacerse de su mancha pasándola por contacto a quien alcanzaba corriendo».¹⁰²

De igual manera, los juegos de azar se han vinculado estrechamente a la adivinación, así como a «los rituales de entronización en algún cargo o ministerio importante».¹⁰³ Incluso en Europa, juegos como la *tour prends garde* (“la torre en guardia”), *le pont du nord* (“el puente del norte”), *les chevaliers du guet* (“los caballeros al acecho”), y en Inglaterra *Jenny Jones* u *Old Rogers*, eran juegos que en cierto modo reproducían «liturgias olvidadas».¹⁰⁴

Y no hay que pensar que esta relación entre lo lúdico y lo religioso es exclusiva de los pueblos bárbaros. En las tumbas de los faraones egipcios se han encontrado, con la mayor frecuencia, tableros de todo tipo. En algunas de las inscripciones de las mismas hay referencias al juicio de los muertos, presidido por Osiris: «El difunto se juega la suerte en el otro mundo y gana o pierde la eternidad bienaventurada».¹⁰⁵ Y entre los antiguos griegos, las representaciones teatrales, que corresponden a la tipología lúdica de imitación, tuvieron, en particular la tragedia, características de liturgia escénica en la que los relatos se “jugaban” miméticamente;¹⁰⁶ es precisamente del ámbito escénico de donde viene la expresión *to play a part* (“jugar un papel”). Asimismo, la comedia ática tuvo su origen en las fiestas dionisiacas.¹⁰⁷ Sin olvidar, por supuesto, los certámenes atléticos que, «dedicados a una divinidad, constituían por sí mismos una ofrenda: la del esfuerzo, de la destreza o de la gracia», por lo que se ve, al menos en sus orígenes, «antes que nada una especie de culto, la liturgia de una ceremonia piadosa».¹⁰⁸

Por su parte, el cristianismo tampoco es ajeno a ese espíritu lúdico. Señala el libro de los *Proverbios*:

Cum eo eram cuncta componens; et delectabat per singulos dies, ludens coram eo omni tempore; ludens in orbe terrarum; et deliciae meae, esse cum filiis hominum.

«Con Él estaba yo concertándolo todo; y me deleitaba cada día, regocijándome [*ludens*] en su presencia en todo tiempo; regocijándome [*ludens*] en la redondez de la tierra; y mis delicias estar con los hijos de los hombres.»¹⁰⁹

El padre Sáenz, en la misma línea, atribuye a la creación del mundo un cierto carácter de juego:

«La existencia del mundo no es necesaria pero tampoco es casual. Si fuera necesaria, Dios no sería su creador libre; si fuera casual, el creador libre no sería Dios, sino un ser caprichoso. Como Dios, al crear, sacó las cosas de la nada, dichas cosas no tienen su razón de ser en sí mismas, sino en la pura complacencia divina. La creación es, así, un esplendoroso juego de Dios, un juego de su insondable e infinita sabiduría [...]. Al llevarla a cabo Dios no buscaba ningún tipo de utilidad, ninguna consecuencia pragmática. Creaba por puro gusto, para alegrarse en lo que hacía, por mera exuberancia, para vestir al mundo con su hermosura. De ahí el lujo desbordante de las especies, la variedad de los animales y de las plantas, la

¹⁰² *Ibidem*, pp. 109 y 110.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 111.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 112.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 110 y 111.

¹⁰⁶ Huizinga, *op. cit.*, pp. 184 y 185.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 184.

¹⁰⁸ Caillois, *op. cit.*, p. 111.

¹⁰⁹ *Prov.* VIII, 30-31.

diversidad de los cantos de los pájaros, la inagotable paleta de los colores, un verdadero derroche de generosidad.»¹¹⁰

Interpretación que se ajusta a la literalidad del texto bíblico, pues el *Génesis* señala en siete ocasiones diferentes la complacencia de Dios en la Creación,¹¹¹ señalamiento que permite ver que el Señor experimentó aquello que Juan Manuel de Prada llama “el júbilo sereno” que experimenta todo artista al contemplar la obra finalizada. Y el padre Sáenz no se detiene allí, añadiendo que el aspecto lúdico de Dios no se limita al acto primero de la creación:

«Pero Dios no cerró su juego al sexto día de la creación. Sigue jugando a lo largo de los siglos al conservar las cosas en su ser. Porque la conservación constituye una suerte de creación continuada, una “repetición” del acto inicial, y bien sabemos cómo la “repetición” es un elemento esencial en todo juego.»¹¹²

Otros pasajes bíblicos, aunque referidos a pasajes que implican sufrimiento, tienen también un tinte lúdico. Uno de ellos es el libro de Job, cuyo sufrimiento fue objeto de una apuesta entre el Señor y el Diablo.¹¹³ ¿Por qué el elemento lúdico ante el sufrimiento? Para responderla el padre Sáenz parafrasea a Charles Péguy: «[...] hay un juego de la gracia por la que, el que aparentemente pierde, en realidad gana, y el perdido alcanza la salvación».¹¹⁴

Misterioso signo de contradicción bajo el que Dios actúa, también recurrente en el Nuevo Testamento: el camello que es capaz de pasar por el ojo de una aguja con mayor facilidad que los ricos por la puerta del Reino de los Cielos; los obreros contratados al final del día que acaban cobrando lo mismo que todos los demás; la higuera maldecida por no dar higos fuera de temporada; el ser humano que pretendió hacerse como Dios mediante el fruto del árbol prohibido, para acabar Dios haciéndose hombre para elevarlo; cómo el ser humano pretendió hacerse adulto conociendo el bien y el mal, para que Dios acabara haciéndose niño en Belén y enseñando a los conocedores de la ley el significado de las Escrituras; el hombre revolucionario que, pretendiendo ser libre y autónomo, pidió su parte de la herencia y acabó apacentando cerdos; el Rey de reyes que acabó colgado de una cruz como criminal, etcétera.¹¹⁵ Si uno lee la vida de Cristo, está plagada de contradicciones —estructura esencialmente lúdica—, sobre lo cual señala el padre Sáenz, con su peculiar estilo argentino, que «no son sino un desafío al racionalismo de los pseudointelectuales y a la afectada gravedad de los seriotés».¹¹⁶

«Podría afirmarse que el entero misterio pascual... es el gran juego del amor divino redentor, el juego de Cristo que primero se manifiesta pero luego se esfuma sensiblemente, para que no nos cansemos de perseguirlo. “Me buscaréis y no me encontraréis” (*Jn.* VII, 34): a Dios le gusta jugar con nosotros a las escondidas [...]. En la tierra este juego es siempre precario, interrumpido con frecuencia por “la seriedad” de los propios pecados y, más sustancialmente, por la finitud de la vida. Por eso acá el juego nuevo nunca será sino un “pre-ludio”, vestíbulo de la plenitud

¹¹⁰ Sáenz, *op. cit.*, pp. 352 y 353.

¹¹¹ *Gen.* I, 4; I, 10; I, 12; I, 18; I, 21; I, 25; I, 31.

¹¹² Sáenz, *op. cit.*, p. 353.

¹¹³ *Cfr. Job* I, 6-12.

¹¹⁴ Sáenz, *op. cit.*, p. 354.

¹¹⁵ *Cfr. Ibidem*, pp. 354 y 355.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 354.

esjatológica (sic), umbral del juego supremo y sin fin que describe el Apocalipsis.»¹¹⁷

De todos los juegos, quizá los de imitación sean los principalmente vinculados al ámbito de lo sacro, debido a su posible relación con la liturgia. Pero para los pueblos antiguos también los juegos de azar tenían una cierta significación sacra, es decir, indicativa y determinante de una acción divina, como muestran los conceptos de fortuna y suerte,¹¹⁸ que algunos han notado en relación con la dualidad de colores en tableros y en los propios dados, que tiene puntos de contacto con «la estructura dual de una comunidad dividida en fraternías».¹¹⁹ Pero, sobre todo, se vinculan dichos conceptos con el orden del mundo. En la antigua India *dyutam* era un término que se utilizaba para designar tanto los juegos agonales como el juego de dados; «incluso se piensa el mundo como un juego de dados que Siva juega con su esposa»; y las estaciones del año (*rtu*) se representaban «como seis hombres que juegan con dados de oro y plata».¹²⁰ Entre los antiguos germanos, asimismo, «cuando se ordenó el mundo, se reunieron los dioses a jugar los dados y, cuando vuelva a nacer después de su destrucción, los Asa rejuvenecidos volverán a encontrar el tablero de oro que poseyeron antes».¹²¹

Los juegos de azar son los únicos de los que los animales no participan. Los felinos pequeños, los caninos, las focas jóvenes y los oseznos «gustan de derribarse guardándose bien de herirse»; tienen sus propios juegos de competencia.¹²² Distintas especies animales conocen también los juegos de imitación¹²³ y los de vértigo.¹²⁴ Pero, «demasiado metidos en lo inmediato y demasiado esclavos de sus impulsos, los animales no podrían imaginar una

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 356.

¹¹⁸ Huizinga, *op. cit.*, p. 80.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ *Idem*.

¹²² Caillois, *op. cit.*, p. 46. Y añada (pp. 46 y 47): «El caso más elocuente es sin duda el de los pequeños pavos reales silvestres llamados ‘combatientes’. Escogen un campo de batalla, ‘un lugar un tanto elevado’, dice Karl Groos [*Les jeux des animaux*, 1902], ‘siempre húmedo y cubierto de pasto raso, de un diámetro de metro y medio a dos metros’. Allí se reúnen cotidianamente algunos machos. El que llega primero espera a un adversario y empieza la lucha. Los campeones tiemblan e inclinan la cabeza en reiteradas ocasiones. Sus plumas se erizan. Se lanzan uno contra otro, con el pico al frente, y golpean. *Nunca hay persecución ni lucha fuera del espacio delimitado para el torneo*. Por ello, en cuanto a los ejemplos anteriores, me parece legítimo pronunciar aquí la palabra *agón*; hasta ese grado es claro que la finalidad de los encuentros no es para los antagonistas infligir un daño grave a su rival, sino demostrar su propia superioridad.»

¹²³ *Ibidem*, p. 50.

¹²⁴ «Los perros giran sobre sí mismos para atraparse la cola, hasta caer. Otras veces, son presas de una fiebre de correr que sólo los abandona cuando se agotan. Los antílopes, las gacelas y los caballos salvajes son víctimas con frecuencia de un pánico que no corresponde a ningún peligro real, ni tampoco al menor asomo de peligro, pánico que refleja más bien el efecto de un contagio imperioso y de una complacencia inmediata a entregarse a él. Las ratas de agua se divierten rodando sobre sí mismas, como si fueran arrastradas por los movimientos de la corriente. El caso de las gamuzas es aún más notable. Según Karl Groos, suben a los nevados y, allí, tomando cada cual impulso, se desliza a su vez a lo largo de una abrupta pendiente, mientras que las demás la ven hacer. [Punto y aparte] El gibón escoge una rama flexible, la curva con su peso hasta que se afloja, proyectándolo por los aires. Se recupera como puede y vuelve a empezar interminablemente ese ejercicio inútil e inexplicable si no es por su seducción íntima. Pero las aves, sobre todo, son amantes de los juegos de vértigo. Se dejan caer como una piedra desde una gran altura y no abren las alas sino a unos cuantos metros del suelo, dando la impresión de que se estrellarán contra él. Luego vuelven a subir, y de nuevo se dejan caer. En la época de celo, utilizan ese vuelo de proeza para seducir a la hembra. El halcón nocturno de América, descrito por Audubon, es un virtuoso aficionado a esa impresionante acrobacia.» *Ibidem*, pp. 61 y 62.

fuerza abstracta e insensible, a cuyo veredicto se sometieran de antemano [...]. Esperar pasiva y deliberadamente la decisión de una fatalidad, arriesgar en ella un bien para multiplicarlo en proporción a las probabilidades de perderlo es una actitud que exige una posibilidad de previsión, de representación y de especulación». ¹²⁵ O quizá los juegos de azar sean indicio, más que de la mera capacidad especulativa del intelecto, de capacidad para intuir un orden o voluntad superior del cual dependen las vicisitudes de la vida.

I. 6. Sobre los orígenes de los juegos de azar. No se ha podido determinar con exactitud el origen de los juegos de azar, quizá sea imposible hacerlo. Pero los arqueólogos han encontrado, con la mayor de las frecuencias, un vestigio que algunos creen podría estar relacionado con sus orígenes: *astragali*, huesos del talón, usualmente de animales con pezuñas, con marcas que indican el uso azaroso. ¹²⁶ Respecto a los tiempos prehistóricos las conjeturas son múltiples y discutibles, pero tratándose de vestigios babilónicos, egipcios, griegos y romanos, los indicios son claros: el arrojar el *astragalus* era ya un pasatiempo, un juego, sumamente común. ¹²⁷ Sobre la manera de jugar, vasijas griegas nos muestran que un círculo se trazaba en el suelo y que los *astragali* se arrojaban dentro de él. ¹²⁸ Se sabe también que los tableros, utilizados para el mismo juego, existían ya en Egipto desde los tiempos de la primera dinastía (c. 3500 a. C.), pues en las tumbas se representan pictográficamente y en algunas se han encontrado los tableros mismos. Se cree, asimismo, que el juego “sabuesos y chacales” (*hounds and jackals*), cuyas reglas no se han podido descifrar todavía, se jugaba moviendo las piezas según el lanzamiento de los *astragali*. ¹²⁹

El *astragalus* sólo tiene cuatro lados sobre los cuales apoyarse, pues los dos restantes son redondos. Las cuatro caras tenían los siguientes valores: 1, 3, 4 y 6; los números 2 y 5 se omitían, por razones desconocidas. ¹³⁰ Y las caras recibían también otros apelativos. La cara 1 era llamada “el perro” por los antiguos griegos y romanos; y el lanzamiento más valioso, con cuatro *astragali*, era aquel en el que los cuatro caían con una cara arriba diferente, llamado por algunos “Venus”. ¹³¹

Iactus tesserarum ita a peritis aleatoribus componitur ut adferat quod voluerit, utputa senionem, qui eis in iactu bonum adfert. Vitant autem canem quia damnosus est; unum enim significat.

«La tirada de dados es amañada de tal manera por los jugadores experimentados, que sacan lo que desean, por ejemplo, un *senio* (seis), que es el tanteo más alto en un lanzamiento; saben, en cambio, evitar el *canis* (perro = *as*), que es la puntuación más baja, ya que significa un solo punto.» ¹³²

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 50 y 51.

¹²⁶ Florence Nightingale David, *Games, Gods and Gambling: The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from the Earliest Times to the Newtonian Era*, Hafner Publishing Company, Nueva York, 1962, p. 2.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 4.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 4 y 5.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 7.

¹³¹ *Ibidem*, p. 9.

¹³² San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XVIII, 66. Hemos utilizado la traducción de José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

La evolución de los *astragali* fueron los dados, evolución que tuvo lugar en los albores del tercer milenio antes de Cristo.¹³³ Se cree que el cambio se debió al limado de las dos caras redondas del *astragalus*, añadiéndose así dos números más,¹³⁴ pero los dados nunca sustituyeron del todo a su predecesor.

Además de los *astragali* y los dados se han encontrado otros juegos de azar. Palitos arrojados con lados planos, por ejemplo, se han encontrado en yacimientos egipcios, griegos, romanos, bretones y mayas, si bien la numeración de sus cuatro lados suele ser distinta: 1, 2; 5, 6, aunque en ocasiones se ha visto 4, 6.¹³⁵ En restos arqueológicos griegos, sin embargo, se han encontrado mucho más complejos juegos de azar, involucrando dados poliédricos. En el Museo del Louvre hay un icosaedro de piedra cristalina, con números romanos del I al XX, y también tiene algunas letras grabadas.¹³⁶ De manera que, cuando apareció el cristianismo, los juegos de azar ya eran un fenómeno universal que utilizaba todo tipo de instrumentos: *astragali*, dados, palitos, tableros, etcétera. Sin embargo, tales instrumentos no estaban sólo relacionados con el juego por diversión, sino con especulaciones mucho más elevadas. No nos referimos al cálculo de probabilidades, que históricamente inició con motivo de una pugna entre Fermat y Pascal, en el siglo XVII, sino, con la mayor de las frecuencias, con la adivinación,¹³⁷ sin que sea posible determinar cuál apareció primero, los juegos de azar o el sortilegio.¹³⁸

I. 7. El azar y la justicia. Una contienda judicial tiene, en cierto grado, el carácter de una porfía, es agonal. Una «pugna sometida a reglas fijas y que se celebra con formas sagradas y en la cual las dos partes contendientes apelan a la decisión de un árbitro», carácter agonal que no parece suponer una degeneración de la administración de justicia sino, en opinión de algunos, su origen mismo.¹³⁹

La administración de justicia parece tener, todavía en nuestro tiempo, muchas reminiscencias de dicha raíz lúdico-agonal. La sede, por ejemplo, recibe en inglés el nombre de *court*, igual que el campo en el cual se juegan diversos deportes; es el círculo sagrado (ἱερός κύκλος) grabado en el escudo de Aquiles.¹⁴⁰ En la peluca de los jueces ingleses, aunque proviene de la moda de los siglos XVII y XVIII, puede verse una reminiscencia de una función simbólica mucho más antigua, «cercana a las danzas de máscaras de los pueblos primitivos», convirtiendo a su portador en «otro ser».¹⁴¹ Cuenta Huizinga que un viejo juez le escribió en una ocasión: «El estilo y el contenido de nuestros protocolos revelan con qué

¹³³ F. N. David, *op. cit.*, p. 9.

¹³⁴ «A die from Tepe Gawra (N. Iraq) has the opposite points in consecutive order, 2 opposite 3, 4 opposite 5 and 6 opposite 1. The Indian die (Mohenjo-Daro) has again the opposite points in consecutive order but this time 1 is opposite 2, 3 is opposite 4, and 5 is opposite 6. That pips were used instead of some other symbolism probably just reflects the fact that at that time there would be no convenient symbolism for number and that dots were easier to make than straight-line cuts. This consecutive order of the pips must have continued from some time. It is still to be seen in dice of the late XVIIIth Dynasty (Egypt c. 1379 B.C.), but about that time, or soon after, the arrangement must have settled into the 2-partitions of 7 familiar to us at the present time.» *Ibidem*, pp. 9 y 10.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 11.

¹³⁶ *Ibidem*, pp. 11 y 12.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 12.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 13.

¹³⁹ Huizinga, *op. cit.*, pp. 103 y 104.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 104.

¹⁴¹ *Ibidem*, pp. 104 y 105.

entusiasmo deportivo nuestros abogados se disparan recíprocamente con argumentos y réplicas y con mucha sofistería». ¹⁴² Advirtiéndose en ello que la contienda jurídica implica simultáneamente elementos lúdicos agonales y escénicos: pugna de palabras y asunción de papeles. ¹⁴³ Sin embargo, también tiene elementos de juego de azar. En el propio derecho anglosajón, hasta 1819, estuvo vigente el juicio por combate (*wager of battle*) y, hasta 1833, el *wager of law*, «por el que [el demandado] se obligaba a reforzar en un determinado día su inocencia mediante juramento»; ¹⁴⁴ advirtiéndose que en ambos se conservó la expresión *to wage*, “apostar”.

«La conexión primitiva entre derecho, suerte y juego de azar podemos observarla de diversos modos en la tradición de los pueblos germánicos. Hasta hoy en día la palabra holandesa *lot* designa lo mismo “lo que reserva el porvenir”, “lo que le corresponderá a cada uno”, “lo que le está destinado” —el destino— que los signos externos de las perspectivas de suerte, por ejemplo, la cerilla más corta o la más larga, o también el billete de lotería. Apenas si se puede resolver cuál de los dos significados es más primitivo, porque, en el pensamiento arcaico, ambos conceptos se confunden. La palabra de Dios habla por el resultado de una prueba de fuerza o de una lucha por las armas del mismo modo que por los dados. Tiene profundas raíces en el pasado y en el alma humana el hecho de echar las cartas. La lucha por las armas se acompaña, a veces, de un juego de dados. Mientras los hérulos luchan con los longobardos, el rey está sentado sobre un tablero, y también en la tienda de campaña el rey Teodorico, en Quierzy, se juega a los dados.» ¹⁴⁵

«[...] en los usos jurídicos de los antiguos germanos los límites de una aldea o las lindes de un terreno se determinan mediante una carrera o arrojando el hacha. O se demuestra que alguien tiene derecho haciendo que, con los ojos vendados, toque un objeto o una persona, o haciéndole rodar un huevo. Todos estos casos corresponden al campo de la decisión jurídica mediante la prueba de fuerza o juego de azar.» ¹⁴⁶

Dicha conexión de la justicia con el azar no parece ser exclusiva de los pueblos germánicos. En la mitología griega, los dioses Zeus, Poseidón y Hades echaron suertes para repartir el cielo, los mares y el inframundo entre ellos. ¹⁴⁷ En el canto XVIII de la *Ilíada*, dentro de toda la cosmovisión representada en el escudo de Aquiles, se encuentra un tribunal actuando en torno a un círculo, en cuyo centro se encuentran apostados dos talentos de oro (δύο χρυσεια τάλαντα), ¹⁴⁸ para el que pronuncie la sentencia más justa. Zeus, asimismo,

¹⁴² *Ibidem*, p. 105.

¹⁴³ *Cfr. Ibidem*, p. 106.

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 111 y 112.

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 108 y 109. Respecto a la palabra *lot*, Reuven Brenner, Gabrielle Brenner y Aaron Brown (*A World of Chance*, Cambridge University Press, 2008, p. 3) dicen lo siguiente: «The origin of the word “lot” is the Teutonic root *hleut*, the pebble that priests or judges cast to decide disputes and divisions of property. This is also the source of the Italian word *lotteria*, and the French *loterie*, which eventually came to mean “a game of chance.” To this day, however, in both Dutch and English, the word “lot” has broader meanings: it refers not only to lottery tickets but also to human destiny. These two current uses of the same word are not accidental. Devices used today in games of chance were originally used exclusively during religious rituals when authorities made important decisions.»

¹⁴⁶ Huizinga, *op. cit.*, p. 110.

¹⁴⁷ Brenner, Brenner y Brown, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴⁸ «*Talanta* se llamó, en un principio, la balanza misma, y acaso el pasaje habría de interpretarse así: el poeta tenía en la imaginación un cuadro en el que dos contrincantes estarían sentados a cada lado de la balanza del

antes de su inicio pesa en la balanza la suerte de cada batalla, para saber así a quién corresponde la victoria.¹⁴⁹

En árabe la palabra con la que se designa la prenda es *qara'*, «que lleva una raíz que designa echar suertes, o ganar por suerte, o disparando hacia un objetivo».¹⁵⁰ Y en el Antiguo Testamento hay también algunos ejemplos al respecto: los *urim* y los *tumim* que han de colocarse en el pectoral de Aarón, símbolo del juicio de Dios;¹⁵¹ también, la manera en la que Saúl consulta la voluntad divina, echando suertes.¹⁵²

Dichas formas, no obstante, no deberían ser motivo de escándalo para nosotros, pues no constituyen una referencia a la mera casualidad como fundamento de la justicia. Por el contrario, maneras como las descritas, y otras más primitivas aún (como el sacar palitos o arrojar piedras con inscripciones sagradas), son las maneras en las que el pagano intenta consultar la divinidad, cuya potestad reconoce y ante la que se inclina con profunda reverencia, si bien parecen suponer, de manera predominante, tendencia a una interpretación voluntarista de los designios divinos.

tribunal, es decir, de la balanza correspondiente al oráculo por suerte. Esta idea no sería ya comprendida más tarde, y se concibió la *talanta* en la significación traspuesta, de dinero.» Huizinga, *op. cit.*, p. 107.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 110.

¹⁵¹ *Ex.* XXVIII, 30.

¹⁵² *1 Sam.* XIV, 41 y 42.

II. DESTINO, FATALISMO Y AZAR EN LA ANTIGUA GRECIA

II. 1. Breve nota metodológica. Señalada ya la importancia de las creencias religiosas respecto al tema que nos ocupa, y para no adelantar inoportunamente conclusiones sin haber desarrollado el itinerario que conduce a ellas, debemos formular una advertencia metodológica. Siguiendo la tripartición teológica de Varrón, señalada por San Agustín,¹⁵³ que distingue entre *theologia fabularis*, *theologia naturalis* y *theologia civilis*, hemos considerado realizar nuestro análisis tratando de distinguir los tres niveles: el primero adecuado “al teatro”, según Varrón; el segundo, “al mundo”; y el tercero, “a la ciudad”.

El primero, llamado «mítico» por San Agustín, se refiere principalmente a las fuentes literarias y teatrales, que permitían a los autores una gran libertad imaginativa y que, por ello mismo, no era considerado con la misma seriedad por los antiguos, o al menos fue expresamente reprendido por algunos de ellos, como el mismo Varrón; por lo que son las fuentes a las que menos hemos acudido.

El segundo, la *theologia naturalis*, se refiere a los textos de los filósofos, constituyendo el cúmulo de sus especulaciones acerca de la divinidad, desde los presocráticos y los pitagóricos, hasta los últimos filósofos paganos. Pero respecto a estas especulaciones la actitud del propio Varrón, señalada por San Agustín, fue peculiar: «[...] separó de este género, sacándole del trato común, esto es[,] de las investigaciones del vulgo y encerrándole dentro de las escuelas y sus paredes», refiriendo sólo «las controversias que existen entre ellos [los filósofos], de las que han nacido tanta multitud de sectas, como se advierte, todas tan discordantes entre sí».¹⁵⁴ De manera que, siendo importantísimas las especulaciones de los filósofos, a las cuales hemos dedicado algunas páginas, tampoco pueden constituir la fuente principal, pues son, en buena medida, las creencias populares acerca del azar las que tienen mayor relación con el objeto del presente texto.

El tercer nivel, propio de la *theologia civilis*, es el cúmulo de cultos populares consagrados como propios por cada ciudad, instituyendo sacerdocios relativos a ellos e incorporándolos a sus calendarios litúrgicos, con sus respectivos ritos y sacrificios. Se trata, en consecuencia, del nivel más adecuado para nuestra investigación. Y sobre él hemos centrado nuestros esfuerzos de manera principal, aunque no exclusiva.

La mayor dificultad en el estudio de las religiones paganas, no obstante, consiste en el acotamiento de las mismas, pues las religiones paganas tienden a reconocer todas las deidades extranjeras, aunque no les rindan culto por falta de familiaridad; dificultad, sin embargo, superable. El paganismo tiende al sincretismo, resultando difícil determinar dónde termina una religión pagana y dónde inicia otra; la pretensión de *veracidad* parece ser exclusiva de las religiones monoteístas.

En el caso de la antigua Grecia, la dificultad principal para la tipificación de las creencias paganas no radica en el estudio del culto al fuego doméstico, «cuyos caracteres generales son más o menos conocidos».¹⁵⁵ La dificultad principal, señala Rubén Calderón

¹⁵³ En *De civitate Dei* VI, 5. Hemos utilizado nosotros la 19^o ed., Editorial Porrúa, México, 2014 (no señala el nombre del traductor).

¹⁵⁴ *Idem*.

¹⁵⁵ Calderón Bouchet, *La ciudad griega*, p. 46. El autor recomienda, para el estudio de dicho culto, el célebre texto, que ya tiene el rango de clásico entre los estudiosos del tema, *La ciudad antigua* de Fustel de Coulanges.

Bouchet, más bien consiste «en la proliferación de cultos y de corrientes religiosas que se entrecruzan por encima y por debajo de la religión del hogar».¹⁵⁶ “Caos religioso” que uno encuentra cuando entra al estudio de la cuestión, si bien no deriva del «estado normal de los comienzos de una religión», sino de «la situación socio-cultural creada por la confluencia de una multitud de tradiciones».¹⁵⁷

Los especialistas, en consecuencia, han preferido seccionar su análisis por períodos históricos que, de manera muy sucinta, podríanse clasificar así: una primera época, correspondiente al período de formación de la Hélade, «con un fondo confuso de tradiciones que se trenzan sobre el cañamazo del culto doméstico».¹⁵⁸ Luego, una segunda etapa, en la que predominó el culto a los dioses olímpicos. En ella preponderó la idea de la creación de un nuevo orden por Zeus, «que reina sobre el antiguo caos de las deidades tectónicas», correspondiendo en el mundo de los hombres a «un nuevo ideal de justicia que va a encontrar en Apolo su arquetipo celeste».¹⁵⁹ Y, por último, la tercera etapa, correspondiente al «movimiento filosófico racionalista», con sus dos vertientes: la de la sofística, «revolucionaria y descreída», y la de la teología, «que desde Tales hasta Aristóteles trata de iluminar racionalmente el trasfondo divino de la realidad en un esfuerzo intelectual sin precedentes».¹⁶⁰

Al respecto podríase pensar que la tripartición corresponde más o menos a la de Varrón, suponiendo la primera etapa una preponderancia de la *theologia civilis*, la segunda de la *theologia fabularis* y la tercera de la *theologia naturalis*. Nosotros no tenemos la competencia para determinar si dicha aseveración sería acertada en todos los niveles. Quizá, desde una perspectiva muy enfocada en el ámbito de la historia de las ideas, podría parecerlo. Pero extender esa conclusión más allá de sus justos límites podría inducir la tentación del mito moderno del progreso, que nosotros preferiríamos evitar, además de no corresponder al panorama que un estudio más minucioso nos presenta. El propio Varrón señalaba que las especulaciones propias de la *theologia naturalis* eran exclusivas de una élite intelectual, más o menos encerrada en sí misma y enamorada de sus discusiones, mientras describió la *theologia civilis* como propia del vulgo, hacia el cual mostraba un cierto desprecio. Sin vincularlas a un determinado momento histórico, las describe como simultáneas, si bien separadas según el contexto social en la que cada una preponderó. G. K. Chesterton también advirtió contra los errores de la interpretación “evolucionista”:

«[...] Sócrates no murió como un monoteísta, denunciando el politeísmo, ni como un profeta, denunciando los ídolos [...]. No sé si los griegos creían que sus mitos eran una broma, o si lo eran sus teorías, pero, en general, el compromiso subsistió. Nunca hubo una colisión entre los mitos y las ideas. En realidad, no tenían nada en común; el filósofo no fue nunca el rival del sacerdote. Los dos habían aceptado la separación de sus funciones y trabajaban como partes distintas de un mismo sistema social. [...] Si la filosofía, en efecto, entró tan raramente en conflicto con la mitología, ello se debe no solamente a la incurable superficialidad del paganismo vulgar, sino también al carácter pretencioso de los filósofos. Desdeñando los mitos, no desdeñaban menos al común de las gentes, aunque se llevaban bien con ellas. El filósofo pagano raramente era un hombre del pueblo, al menos en espíritu; casi

¹⁵⁶ *Idem.*

¹⁵⁷ *Ibidem*, p. 47.

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 48.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 47.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 48.

nunca era un demócrata, y con frecuencia era un crítico acerbo de la democracia. La atmósfera que necesitaban era de ocio, de cultura y de recogimiento. Los príncipes están en mejores condiciones que las demás personas para rodearse de esa atmósfera. [...] El interés apasionante del episodio de Akhenatón, llamado “el faraón herético”, procede de que representa en la era precristiana el único caso que conocemos de un filósofo real empeñado en echar abajo la religión establecida para sustituirla con sus teorías personales. La mayoría de ellos asumen la actitud de Marco Aurelio, quien es, en muchos aspectos, el modelo de esta clase de reyes y sabios. Se le ha criticado... por tolerar los juegos del anfiteatro y el martirio de los cristianos. Pero es característico en esta clase de hombres el pensar en la religión popular lo mismo que en los juegos populares.»¹⁶¹

II. 2. La suerte y el destino en las creencias populares (*theologia civilis*) de la antigua Grecia. Para los antiguos, «la naturaleza es [esencialmente] una hierofanía, y las “leyes de la naturaleza” son la revelación del modo de existencia de la divinidad».¹⁶² Noción que entre los paganos orientales se revela a través del panteísmo, al creer que «el mundo es una gran unidad, de la que cada uno no somos más que una manifestación, y a la que todos hemos de volver»; expresándose entre los paganos occidentales más bien a través de la creencia «en la personalidad de cada uno como distinta de las cosas y de Dios, y como perfectible por su propio obrar»,¹⁶³ que tiene como consecuencia la idea de que «toda la naturaleza está bajo la dirección de los dioses, y que los dioses desean guiar a los hombres a través de indicaciones de su favor o reproche».¹⁶⁴

Ello, en la vivencia distorsionada del paganismo, lleva fácilmente a la búsqueda supersticiosa de señales, dando valor definitivo a todo tipo de casualidades, erróneamente interpretadas como signos de la voluntad divina. Así, por ejemplo, una palabra azarosa, escuchada en el momento correcto, daba la impresión de una señal insoslayable. En la *Odisea* (XX, 98-121), Ulises escucha a unas molineras comentando que los pretendientes de Penélope serán castigados por Zeús, signo que, en adición a un trueno, le permiten interpretar que la divinidad aprueba su plan. Asimismo, Heródoto (IX, 91) cuenta que en la batalla de Mícala los griegos tomaron el nombre de un mensajero (Hegesítrato: “conductor-de-ejército”) como un augurio de la victoria. Jenofonte cuenta en su *Anábasis* (III, 2, 9) del estornudo de un soldado, tras haber hablado el propio Jenofonte de la esperanza de seguridad, tomándose el estornudo como señal de Zeús. Las fuentes ofrecen ejemplos innumerables.¹⁶⁵

A. La adivinación. En un contexto en el que el menor error podía resultar fatal, era necesario propiciar el beneplácito de los dioses a través de todo tipo de «festivales, purificaciones, daciones de gracias, oraciones, sacrificios y ofrendas, danzas e himnos, y prescripciones de todo tipo en santuarios y competiciones»,¹⁶⁶ pero también en ocasiones

¹⁶¹ G. K. Chesterton, *El hombre eterno*, 4ª ed., M. Aberasturi y F. de la Milla (trads.) Editorial Porrúa, México, 2014, pp. 228-230.

¹⁶² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2001, p. 39. La palabra entre corchetes es adición nuestra.

¹⁶³ Rafael Gamba, *Historia sencilla de la Filosofía*, 12ª ed., Ediciones Rialp, Madrid, 1981, p. 23.

¹⁶⁴ Arthur Fairbanks, *A Handbook of Greek Religion*, American Book Company, 1910 (sin más datos), p. 47. La traducción del fragmento es nuestra.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 46 y 47.

¹⁶⁶ Pierre Bonnechere, *Divination*, en AA.VV., *A Companion to Greek Religion*, Daniel Ogden (ed.), Blackwell Publishing, Singapur, 2007, p. 145.

solicitando su intervención directa a través de la magia, los rituales propios de los cultos místéricos y, por supuesto, la adivinación, de la que se dependía para tomar las decisiones de mayor importancia.¹⁶⁷ Y como los antiguos suponían que los dioses eran consistentes, la experiencia era la «fuente de los principios por los cuales los signos podían ser correctamente interpretados».¹⁶⁸ Lo cual permitió, a su vez, la existencia de especialistas en la interpretación de los mismos, suscitando la emergencia de innumerables formas de adivinación; la cual, contrariamente a lo que en ocasiones se ha dicho, no se limitaba al conocimiento del futuro, sino que se acudía a ella para toda aclaración de puntos específicos ya fueran pasados, presentes o futuros.¹⁶⁹ Los dioses accedían a compartir a los hombres parte de su conocimiento, y la adivinación no era más que un método entre varios para solicitarlo, si bien era el método privilegiado.¹⁷⁰

Los estudiosos del paganismo griego distinguen, por su sede y su metodología, entre dos tipos de adivinación: la adivinación “inductiva”, basada en la lectura de signos, que podía llevarse a cabo en cualquier momento y lugar que se solicitara; y la adivinación “inspirada”, llevada a cabo por profetas cuyas mentes se suponían “poseídas” por los dioses, y que solían estar vinculados a algún santuario.¹⁷¹

Las formas principales de adivinación inductiva, a su vez, eran las siguientes: la *ornitomancia*, consistente en la lectura del vuelo de los pájaros; la *cledomancia*, que leía espasmos corporales, como el estornudo; la *hieroscopia*, consistente en la lectura de las entrañas animales; la *empiromancia*, que observaba la manera en la que el sacrificio se consumía en el fuego del altar; la *hidromancia*, que observaba el movimiento del agua o de objetos colocados en su superficie; la *catopromancia*, que leía los reflejos en las superficies; la *astrología*, especializada en la lectura de los astros celestes; entre otras.¹⁷²

La *cleromancia*, o adivinación a través del lanzamiento de suertes, forma particularmente popular, era llevada a cabo tanto por los adivinadores “inductivos” como por los “profetas inspirados”, incluso en la misma Delfos; algunos santuarios menores sólo pronunciaban sus oráculos en esta forma, usualmente lanzando *astragali* o dados, tras haberse planteado una cuestión en forma de alternativa. No se sabe cuándo inició esta práctica, pero es tan antigua que se encuentra ya en los textos homéricos y se difundió tanto que, en Atenas, se elevó a manera de elegir a los magistrados de la ciudad, salvo los tesoreros y los *stratēgoi*.¹⁷³

Por supuesto, ya desde tiempos de Homero¹⁷⁴ el pensamiento griego manifestaba ya, frente a la fortísima superstición adivinatoria, un creciente escepticismo, y no sólo como corrientes separadas del pensamiento, sino como tendencias que podían encontrarse en los mismos individuos que frecuentaban las prácticas adivinatorias.¹⁷⁵ Por eso, si bien se aceptaba sin reservas el principio adivinatorio, se procuraba plantear las preguntas de la manera que más redujera las posibilidades de abuso o de error, escogiéndose cuidadosamente

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ Fairbanks, *op. cit.*, p. 47.

¹⁶⁹ Bonnechere, *op. cit.*, p. 145.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 146.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 150.

¹⁷² *Ibidem*, pp. 151 y 152.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 152.

¹⁷⁴ Véase *Odisea* II, 181-182.

¹⁷⁵ Bonnechere, *op. cit.*, p. 148.

las palabras para que no admitieran ambigüedad alguna.¹⁷⁶ En el *Anábasis*,¹⁷⁷ por ejemplo, Jenofonte pregunta en Delfos no si debe unirse a la expedición de Ciro, sino a qué dioses debe hacer sacrificios para tener éxito.¹⁷⁸

Y si Bonnechere tiene razón,¹⁷⁹ la adivinación, en cierto modo, presupone la noción de la predestinación, pues en los mitos, no importa cuánto intente uno evadir el cumplimiento de la predicción, siempre ha de cumplirse.¹⁸⁰ Lo cual nos lleva, inevitablemente, al estudio de dicha predestinación.

B. El destino y las deidades relacionadas con él. El paganismo griego tendía a la personificación de las funciones y demás realidades a las que rendía culto, al menos desde el período helenístico, y en esta materia no fue la excepción. Diversas deidades de su panteón, de manera en ocasiones simbólica, tenían relación con el destino o que, cuando menos, eran expresión de su inevitabilidad.

Por supuesto, las fuentes literarias aportan al respecto material valiosísimo, pero no por encontrar alguna referencia literaria podemos concluir que toda personificación es, por ello mismo, una deidad plenamente incorporada a su panteón y no, como ocurrió tantas veces, un mero uso metafórico de la misma. Los propios antiguos entendían muy bien la licencia artística, tanto literaria como plástica, por lo que lo aconsejable en el tratamiento de dichas fuentes es siempre buscar, por otros medios, elementos de un culto público verificable.¹⁸¹ Después de todo, el arte y la literatura proveen de un enorme número de personificaciones, normalmente en la forma de mujeres jóvenes e idealizadas, pero imposibles de distinguir entre sí a menos que haya una inscripción; y si bien es cierto que en ocasiones las acompañaban de elementos simbólicos comúnmente identificados como sus atributos, no era poco frecuente que se tomaran dichos elementos para “representar”, a manera de mascarada, otras deidades.¹⁸² No todas las personificaciones que se encuentran en las fuentes literarias ameritaron auténtico culto, no todas contaron con verdaderos santuarios o con altares menores dentro del santuario de una deidad mayor.¹⁸³ Y las deidades que sí contaron con ellos son aquellas en las que debemos enfocarnos de manera más minuciosa, aunque sea de manera preparatoria, para abordar posteriormente el pensamiento de algunos poetas y filósofos.

La primera deidad que se presta a un análisis interesante en la materia es **Τύχη** (*Týchē*), relacionada con el azar; su nombre, según el padre Garibay, «significa ‘necesidad, fuerza, fortuna, hado’, aunque no corresponde exactamente a ninguno de estos conceptos».¹⁸⁴ Hija de Ζεύς (*Zeús*) según Píndaro, de quien recibió «el poder de regir el mundo y aun a él mismo».¹⁸⁵ Según Hesíodo y un himno homérico es hija del Océano y de Tetis, «pero tal

¹⁷⁶ *Idem.*

¹⁷⁷ III, 1, 4-7.

¹⁷⁸ Bonnechere, *op. cit.*, p. 148.

¹⁷⁹ Conclusión a la que llega, principalmente, con base en estos dos textos: *Ilíada* XVI, 441-442 y *Anábasis* (de Jenofonte) VII, 8, 8-22.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 146.

¹⁸¹ Emma Stafford, *Personification in Greek Religious Thought and Practice*, en AA.VV., *A Companion to Greek religion...*, p. 72.

¹⁸² *Idem.*

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ Ángel María Garibay, *Mitología griega. Dioses y héroes*, 27° ed., Editorial Porrúa, México, 2015, p. 348.

¹⁸⁵ *Idem.*

genealogía hubo de expresar únicamente un aspecto de su naturaleza o una parte de sus beneficios, esto es, los que produce al hombre el comercio marítimo». ¹⁸⁶ Especula el padre Garibay que su origen es una personificación hecha por filósofos y poetas «de aquella fuerza oculta que se impone a dioses y hombres y regula la existencia y acontecimientos», aunque luego se haya popularizado en cultos concretos. ¹⁸⁷ No se conoce el origen histórico de su culto como tal, pero se sabe que en el período helenístico se había extendido muchísimo, contando cada ciudad con su propia *Týchē*, por lo que se le solía representar con una corona ceñida de torres (corona mural), simbolizando su papel como custodia de la ciudad, ¹⁸⁸ si bien también hay representaciones suyas que indican atribuciones distintas, como el colocar en su mano el cuerno de la abundancia, una esfera, alas, «expresiones de su naturaleza transitoria, mudable y fugaz», e incluso un timón, «símbolo de la dirección que imprime a la existencia humana». ¹⁸⁹ Con el paso del tiempo su culto se confundió con el de Isis (deidad importada del Oriente) y con el de Νέμεσις (*Némesis*); ¹⁹⁰ en ocasiones, representada como ciega, ¹⁹¹ se le ha asociado a otras deidades, particularmente a Δίκη (*Dikē*), asociación que ha suscitado controversias académicas.

La segunda divinidad interesante para efectos de nuestro tema es Θέμις (*Thémis*). Divinización de la Ley, hija de Οὐρανός (*Ouranos*) y Γαῖα (*Gaia*), por lo que pertenecía al linaje de los titanes; figuró entre las esposas de Zeus, permaneciendo siempre como su leal consejera. ¹⁹² De manera particular, aconsejó a Zeus que castigara la corrupción de los hombres y disminuyera la sobrepoblación mediante la Guerra de Troya, conflagración que para los antiguos tuvo el carácter simbólico de gran cataclismo “apocalíptico”. ¹⁹³

La tercera, Ἀστραία (*Astraía*), hija de Zeus (*Zeús*) y de Θέμις (*Thémis*), esparcía en la Tierra el sentido de la virtud durante la Edad de Oro, pero tras la caída, regresó al cielo, transformándose en la constelación que los romanos llamaban *Virgo*. ¹⁹⁴

La cuarta, Νέμεσις (*Némesis*), era, según Pierre Grimal, «tanto una diosa como un concepto abstracto», ¹⁹⁵ relacionada con la venganza; ¹⁹⁶ Víctor Gebhardt la describe, «desde Homero hasta Heródoto... [no como] una diosa, sino un mero sentimiento moral... que ocupó gran lugar en la vida religiosa de los griegos». ¹⁹⁷ Hija de Νύξ (*Nýx*), Zeus se enamoró de ella pero, decidida a evitar tan peculiar amante, se transformó en un ganso; Zeus, entonces, se transformó en un cisne y copuló con ella. ¹⁹⁸ *Némesis* era una deidad que castigaba el crimen en general pero, de manera más específica, los excesos de la arrogancia, constituyendo un tópico en algún momento común en el pensamiento griego que aquellos que se alzan sobre su condición se exponen a la represalia de los dioses, pues ponen en riesgo

¹⁸⁶ Víctor Gebhardt y Coll, *Los dioses de Grecia y Roma*, Editora Nacional, México, 1968, t. I, p. 629.

¹⁸⁷ Garibay, *op. cit.*, p. 348.

¹⁸⁸ Pierre Grimal, *A concise dictionary of classical mythology*, A. R. Maxwell-Hyslop (trad.), Stephen Kershaw (ed.), Basil Blackwell, Padstow, 1981, pp. 444 y 445.

¹⁸⁹ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 629.

¹⁹⁰ Grimal, *op. cit.*, p. 444.

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 445.

¹⁹² *Ibidem*, p. 427.

¹⁹³ Stafford, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹⁴ Grimal, *op. cit.*, p. 64.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 289. La traducción del fragmento es nuestra.

¹⁹⁶ Garibay, *op. cit.*, p. 258.

¹⁹⁷ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 627.

¹⁹⁸ Grimal, *op. cit.*, p. 289.

el orden del mundo.¹⁹⁹ Los dioses rechazaban el «espectáculo de una prosperidad y de una dicha sin límites», convirtiéndose el hombre afortunado en exceso «no sólo [en] un sacrilegio que entraba en sus exclusivos dominios, sino además [en] un rival cuya elevación podía amenazar su superioridad», naciendo de esta creencia, en consecuencia, «en la práctica de la vida cierto convencimiento de ser necesaria la moderación en todo».²⁰⁰ Tuvo su primer y principal templo en Rhamnunte («lugar situado en un extremo del Ática»), «y es posible que durante mucho tiempo se mantuviese su culto encerrado en aquella comarca, ya que en la época de Fidias el tipo artístico de la diosa era todavía lo suficientemente vago para que una estatua de Afrodita, obra del escultor Agorácrites... pudiese ser llevada a su santuario y considerada como su imagen».²⁰¹ Con el paso del tiempo, sin embargo, «su personificación se precisó más y más así en la poesía como en el arte; señalóse a *Némesis* una genealogía y atribuyéronsele funciones determinadas».²⁰² Era representada como una mujer «con una rama de manzano en una mano y una rueda en la otra», pendiendo un látigo de su faja,²⁰³ y en ocasiones también con el índice de la mano derecha en los labios, «como alusión al silencio que el hombre feliz o desgraciado debe de imponerse, y a la circunspección que en su lenguaje ha de observar constantemente para no atraer sobre sí la terrible atención de *Némesis*»;²⁰⁴ en Esmirna también tenía un templo importante, pero allí se le representaba con atributos de la fecundidad;²⁰⁵ en otras ocasiones se le representaba con atributos de la guerra.²⁰⁶ Vinculada a *Thémis*, «diosa del orden universal, en cuanto estaba encargada de reprimir los excesos y de contener al hombre dentro de los límites impuestos a su naturaleza», *Némesis* veía desde «lo alto de los cielos cuanto en la tierra sucedía; velaba para que ya en este mundo fuesen los culpables castigados, e imponía además en el otro rigurosas penas»; se complacía en «humillar a los hombres ensoberbecidos por la prosperidad, el vigor corporal, el talento o la belleza», además de inspeccionar «los agravios inferidos por los hijos a sus padres».²⁰⁷ Su culto prosperó en Rhamnunte, Samos, Esmirna, Side y Éfeso, «de donde pasó a Italia y a Roma», donde fue «tomada probablemente como amparo contra los sortilegios y mal de ojo».²⁰⁸ En todo caso, su culto se acabó fundiendo con el de *Týchē* y con la *Moirá* mayor,²⁰⁹ de la que pronto hablaremos, y en Beocia con el culto a *Astraía*.²¹⁰

En quinto lugar, Ἄρη (*Átē*), de paternidad discutida, es «una personificación de la petulancia y de la imprudencia moral» que es incapaz de distinguir entre lo bueno y lo

¹⁹⁹ *Ibidem*, pp. 289 y 290.

²⁰⁰ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 628.

²⁰¹ *Idem*.

²⁰² *Idem*.

²⁰³ Garibay, *op. cit.*, p. 258.

²⁰⁴ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, pp. 628 y 629.

²⁰⁵ Garibay, *op. cit.*, p. 258.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 259.

²⁰⁷ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 628.

²⁰⁸ *Ibidem*, t. I, p. 629. Añadiendo el autor (*idem*): «En su altar del Capitolio tributábanle homenaje los triunfadores, lo mismo que el pueblo, para librarse de encantamientos. Antes de partir a la guerra se le inmolaban víctimas y se le ofrecía una espada, siendo costumbre mojar con saliva el dedo segundo de la mano derecha y ponerlo luego debajo de la oreja del mismo lado, por ser la saliva preservativo contra los sortilegios y atribuirse a aquella parte del cuerpo especial relación con esta diosa.»

²⁰⁹ Garibay, *op. cit.*, pp. 258 y 259.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 259.

malo;²¹¹ asimismo, del error,²¹² por lo que se encuentra en la raíz de todas las acciones poco meditadas.²¹³ Gebhardt la llama «genio de maldición, a quien el soberano del Olimpo, en su justa cólera y en castigo de haber querido sembrar enemistad entre los inmortales lanzó del cielo con juramento de que jamás volvería a él», y desde aquel día, *Átē*, «maléfico genio, activo, vigilante, infatigable, no cesa de armar celadas a los mortales para inducirles al mal», siendo contra él el único remedio «la oración y el arrepentimiento».²¹⁴

En sexto, relacionada con la anterior, *Ἵβρις* (*Hýbris*), «término más bien abstracto, que significa exceso, superación, desbordamiento de los instintos, en mal sentido, principalmente en lo que se refiere al acatamiento y veneración de los dioses y las normas morales»;²¹⁵ era una «personificación de la falta de autocontrol (*restraint*) e insolencia»,²¹⁶ por lo que se le asoció con la democracia.²¹⁷ De todas las divinidades que incitan a los hombres a luchar contra los dioses, era la más poderosa.²¹⁸ Su culto se confundió con el de *Týchē*.²¹⁹

En séptimo lugar, *Δίκη* (*Dikē*), antigua deidad que fue luego «hecha abstracta»²²⁰ por los filósofos, «su oficio es dar cuenta a Zeus de todos los malos hechos de los hombres». En algún momento se asimiló su culto al de *Astraía*; «por lo demás, borrosa figura».²²¹

En octavo, las *ἐρινύες* (*erinyes*), procedentes del antiquísimo linaje de los titanes, llamaban a los dioses olímpicos «divinidades de reciente origen».²²² Eran «divinidades infernales en las que se personificaban los remordimientos»; cometido un crimen acosaban sin tregua al delincuente, volviéndole loco.²²³ Probablemente hayan constituido la más antigua representación de la justicia, cercanamente vinculada a la ley del Talión.²²⁴ Y si bien los virtuosos nada tenían que temer de ellas, nunca perdieron su carácter de tenebrosas: «no se sentaban jamás al banquete de los inmortales, y guerras, discordias, pestes precedían sus pasos».²²⁵ Eran enemigas de «toda clase de soberbia aspirando a predominio injusto, todo género de prosperidad y buen acierto que excediere de los límites puestos a la flaqueza humana», cuidando con especial esmero el orden familiar, la fe jurada, los pobres ultrajados, el derecho de los primogénitos y, sobre todo, la ley que prohíbe atentar contra la vida del semejante.²²⁶ Persiguiendo al criminal de manera «ardiente e infatigable», ningún homicida

²¹¹ Garibay, *op. cit.*, pp. 80 y 81.

²¹² «En la concepción de la epopeya, la ceguera, la *até*, comprende en unidad la causalidad divina y humana en relación con el infortunio: los errores que conducen al hombre a su ruina son efecto de una fuerza demoníaca que nadie puede resistir. Ella es la que mueve a Helena a abandonar a su marido y su casa y a huir con Paris, la que endurece el corazón de Aquiles frente a la diputación del ejército que le ofrece explicaciones para reparar su honor ultrajado y las advertencias de su anciano maestro.» Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, 2º ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2016, p. 238.

²¹³ Grimal, *op. cit.*, p. 64.

²¹⁴ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 28.

²¹⁵ Garibay, *op. cit.*, p. 206.

²¹⁶ Grimal, *op. cit.*, p. 207. La traducción del fragmento es nuestra.

²¹⁷ Garibay, *op. cit.*, p. 206.

²¹⁸ *Idem.*

²¹⁹ *Idem.*

²²⁰ *Ibidem*, p. 125.

²²¹ *Idem.*

²²² Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 633.

²²³ *Idem.*

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibidem*, t. I, p. 634.

podía esconder de su mirada penetrante, por lo que eran representadas con una antorcha en la mano.²²⁷ Fueron los atenienses, según Esquilo, los primeros en llamarlas **Εὐμενίδες** (*Eumenídes*), «las benévolas»,²²⁸ para así halagarlas y evitar que su ira cayera sobre aquellos que pronunciaran su nombre;²²⁹ dicha concepción suavizada, puede verse también en el arte ático, en el que suelen aparecer sin las serpientes sobre su cabeza,²³⁰ portando un cetro «cuyo remate está formado por una flor de ganado, símbolo de su poderío, y su mano izquierda abierta[, significando] la justicia cuyos fallos ejecutan». ²³¹ Y si bien en algunas áreas adquirieron asociación con la fertilidad y la producción agrícola, en otras mantuvieron su antiguo carácter perseguidor,²³² «objeto de terror y espanto para la imaginación popular», representadas como «vírgenes cazadoras armadas con venablo, arco y carcaj... dotadas alguna vez de alas de ave o de murciélago». ²³³ Originalmente su número era infinito, y Esquilo llegó a presentar en escena más de cincuenta, espectáculo tan horrible que se cuenta que «varias mujeres embarazadas abortaron a la vista». ²³⁴ Pero a partir de Eurípides tres de ellas fueron consideradas «como guías y rectoras de todas las demás»: *Megaera* (la envidia), *Alecto* (furor implacable) y *Tisífone* (vengadora de la muerte). ²³⁵

En noveno lugar, las **Μοῖραι** (*Moirai*), hijas de **Ζεὺς** (*Zeús*) y de **Θέμις** (*Thémis*),²³⁶ eran «potestades fatales ante las que se desenvolvía la serie de las cosas y de los sucesos humanos, concedoras de lo pasado, así como veían lo presente y poseían el secreto de lo porvenir»;²³⁷ custodiaban una ley tan inevitable que los dioses mismos no se atrevían a violentarla. ²³⁸

«Habitaban... según algunos poetas, el tenebroso Tártaro, símbolo de la oscuridad de los humanos destinos, y allí estaban como siniestros del infernal monarca. Decían otros que tenían su residencia en un palacio en que la suerte de los hombres estaba grabada en hierro y en bronce, de modo que ni el rayo de Júpiter, ni el movimiento de los astros, ni el trastorno de la naturaleza toda eran bastantes a borrarla. Unas veces prescribían desde un principio el tiempo que los mortales habían de permanecer en la tierra; otras descubrían sólo una parte de nuestros destinos, ocultando los demás bajo un velo impenetrable, y ejemplos se citaban de haberse servido del misterio de los hombres para hacer morir a aquellos cuyos destinos quedaban cumplidos.»²³⁹

Representaban «la idea abstracta del destino humano tal como aquellas inteligencias ofuscadas podían comprenderlo; *moira* era la suerte inevitable a que venía cada hombre

²²⁷ *Idem.*

²²⁸ *Ibidem*, t. I, p. 644.

²²⁹ Grimal, *op. cit.*, p. 141. Grimal dice “upon the speakers”, que hemos traducido en referencia a aquellos que las mencionaran, pero el pasaje es ambiguo: por “speakers” podría referirse a los rétores, tan comunes en dicha ciudad.

²³⁰ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 644.

²³¹ *Ibidem*, t. I, p. 647.

²³² *Idem.*

²³³ *Ibidem*, t. I, pp. 646 y 647.

²³⁴ *Ibidem*, t. I, p. 647.

²³⁵ *Idem.*

²³⁶ Grimal, *op. cit.*, p. 278.

²³⁷ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 619.

²³⁸ Grimal, *op. cit.*, p. 278.

²³⁹ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 619.

obligado, la necesidad irresistible que le empujaba al término fatal de su existencia».²⁴⁰ Tras el período homérico se representaban como tres hermanas: *Átrope* (encargada del pasado), *Cloto* (del presente) y *Láquesis* (del futuro), que determinaban la vida y el destino de cada individuo.²⁴¹ Su personificación no era todavía completa en los tiempos homéricos, fue desde Hesíodo que ello ocurrió, si bien definiéndose de manera más clara en tiempos de Pericles y en los alejandrinos.²⁴²

«El universo todo está sometido a su imperio; a ellas son debidos los movimientos de las celestes esferas y la armonía de los principios constitutivos del mundo; por ellas ha sido prevista la suerte de cada ser y de cada cosa. Las parcas profetizan, cantan, y velan de un modo especial por el destino del hombre; riqueza, poder, placeres, honores, ellas los dan y ellas los niegan. Su acción comienza en la cuna para no cesar hasta el sepulcro, y protectoras ante todo del acto del nacimiento están en relación al ejercer tal cargo con Ilitia, que es su asistente, o con Afrodita Urania, que en Atenas era tenida por la primogénita entre las parcas. Por igual razón véseles asociadas alguna vez con Prometeo, considerado como criador del lenguaje humano, y ya que en el curso de la vida suele ser el matrimonio instante crítico por tener en él principio una serie de acontecimientos felices o adversos en los que ejercían las tres divinas hermanas decisiva influencia, los novios antes de su enlace sacrificaban a las parcas, al igual que a Hera y a Artemis.»²⁴³

Hilaban con lana blanca para una vida feliz, con lana negra para la vida desgraciada, «hilando casi siempre de las dos a la vez, como compuesto que es la vida humana de felicidad y tristeza; a veces mezclaban en el uso hilos de oro o de seda para las existencias esplendorosas y elevadas; pero al hallarse próxima a su conclusión la carrera de los mortales no hilaban más que lana negra».²⁴⁴ Sin embargo, era a la hora de la muerte principalmente «cuando prevalecía su decisivo y supremo imperio», viéndolas el moribundo «acudir para cortar el hilo de su existencia».²⁴⁵

«Esparta dedicó a éstas magnífico templo; pero su santuario más famoso y concurrido hallábase en un bosque sagrado, en las cercanías de Sycyone, donde sacerdotes coronados de flores les inmolvaban con frecuencia ovejas negras.»²⁴⁶

C. Sobre la relación entre la justicia y el azar. Como habrá notado el lector, las distintas divinidades aquí señaladas, cada una con su culto respectivo, tuvieron relación con el antiguo concepto de destino, por su inevitabilidad, y con el de justicia —genérica y no técnicamente considerada—, punto que incide directamente no sólo en el relativo al elemento lúdico de la justicia, sino también en la consideración moral de los juegos y, muy especialmente, en el de los juegos de azar.

²⁴⁰ *Ibidem*, t. I, p. 618.

²⁴¹ Garibay, *op. cit.*, p. 251. Gebhardt (*op. cit.*, t. I, p. 619) señala un orden distinto: «Lachesis canta lo pasado; Clotos lo presente, Atropos lo venidero.»

²⁴² *Idem*.

²⁴³ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 618.

²⁴⁴ *Ibidem*, t. I, p. 619.

²⁴⁵ *Ibidem*, t. I, p. 618.

²⁴⁶ *Ibidem*, t. I, p. 620.

En las fuentes, el término Θέμις (*Thémis*) suele utilizarse para hacer referencia a la justicia intrafamiliar, de ahí su verticalidad y su relación directa con la paternidad.²⁴⁷ Δίκη (*Dikē*), en cambio, suele ser utilizada en relación con el orden que regula la relación de las diversas familias entre sí.²⁴⁸ Pero al lado de esta significación genérica, relativa a un orden o ámbito, Huizinga añade que «el griego δίκη... tiene toda una escala de significaciones que va de lo puramente abstracto a lo más concreto», pues junto al concepto abstracto, «puede significar también la parte que corresponde y la compensación de daños: las partes dan y toman δίκη, el juez atribuye δίκη», así como «también significa el proceso mismo, la sentencia y la pena».²⁴⁹

Habría, así, una *Dikē* abstracta y una *dikē* concreta (o varias), pero se discute la relación entre ambas. Werner Jaeger, observando la distinción, sostuvo que las significaciones concretas serían derivaciones de la abstracta; parecería inclinarse, así, por una relación de carácter deductivo. Tesis a la que Huizinga se opuso, señalando que «los conceptos abstractos δίκαιος, “justo”, y δίκαιοσύνη, “la justicia”», se formaron más tarde que las significaciones concretas.²⁵⁰ En apoyo de su postura, Huizinga acudía a una etimología, rechazada por Jaeger, que derivaba δίκη «de δίκειν, “arrojar”, aunque está claro su parentesco con δείκνυμι».²⁵¹ Dicho «arrojar», relacionado con el lanzamiento de suertes, vincularía directamente la *dikē* concreta con lo lúdico, si bien sugiriendo la existencia de dos etapas históricamente diversas respecto a dicha relación: una primera etapa en la que el evento lúdico, ya fuera de azar o de competición (como el célebre “juicio de Dios”), sería por sí mismo el justo título de atribución; y una segunda etapa, posterior, en la que el juego sería manifestación orientadora de la decisión de la divinidad.²⁵²

Controversia interesante en la que, enfrentados el filósofo y el historiador, cada uno proyecta las particularidades de su paradigma epistemológico: Jaeger, como filósofo moderno, apuesta por el apriorismo abstracto del cual es matemáticamente deducible la solución; Huizinga, como historiador —también moderno—, parte de los datos concretos empíricamente verificables y, ante la imposibilidad de indagar sus fundamentos mediante el método histórico, infiere su valor definitivo a través de una referencia a un arbitrario acto de voluntad, ya sea azaroso o divino.

Tratando de acercarnos a una solución vemos, en primer lugar, que la iconografía que se ha conservado parece confirmar la tesis de Huizinga: no sólo los cultos de *Dikē* y *Týchē* tuvieron puntos de contacto entre sí, sino que, iconográficamente, las dos personificaciones se confunden casi totalmente; y no es que se hayan confundido en algún momento relativamente tardío, sino que sus representaciones parecen haber surgido así, ya desde el principio, como una misma.²⁵³ En segundo lugar, haciendo a un lado los hallazgos

²⁴⁷ Émile Benveniste, *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Taurus Ediciones, Mauro Armíño (trad.), Madrid, 1983, pp. 299 y 300.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 301.

²⁴⁹ Huizinga, *op. cit.*, p. 108.

²⁵⁰ *Idem*.

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 107 y 108.

²⁵² «Si se anima con conceptos formulados de justicia e injusticia, se eleva a la esfera jurídica; si, por el contrario, se considera a la luz de representaciones positivas del poder divino, se lleva a la esfera de la creencia. Pero lo primario, en ambos casos, es la forma lúdica.» *Ibidem*, p. 109.

²⁵³ Jane Ellen Harrison, *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912, pp. 523 y 527-528. Ofrece un ejemplo numismático en la figura 150. En el mismo sentido, Brenner, Brenner y Brown, *op. cit.*, p. 4.

arqueológicos debido al trabajo fragmentario que implican, podría pensarse que la actuación arbitraria de deidades menores —como *Dikē* y *Týchē*— en los asuntos humanos sería incompatible con la rectoría unificada que —a través de *Thémis*— la égida de *Zeús* implicaba. Pero el elemento gnóstico presente en el paganismo antiguo permitía afirmar, simultáneamente, la vigilancia de los asuntos humanos llevada a cabo desde lo alto y también, al intervenir *Zeús* rara vez en ellos, un amplio espacio a la actividad contradictoria de deidades de inferior jerarquía.²⁵⁴ En tercer lugar, la primera noción de lo justo entre los antiguos griegos, hasta donde las fuentes permiten entrever, parece haber sido eminentemente procesal, no de principio, refiriéndose a la distinción entre el proceso recto y el torcido,²⁵⁵ y sin que en dichas fuentes pueda distinguirse claramente entre el proceso recto y el acuerdo extrajudicial justo,²⁵⁶ por lo que la cuestión sobre la naturaleza abstracta de la justicia parecería, en dicho estrato histórico, ociosa.

Así, el análisis histórico parece dar la razón, por todos los flancos, a Huizinga. Pero si el orden del ser y el orden del conocer no sólo son distintos sino en cierto aspecto contrapuestos, «en cuanto lo que es primero en el orden del ser es lo postrero en el del conocer»,²⁵⁷ ello no es suficiente para cerrar definitivamente la discusión. El primer esbozo histórico de un concepto no es necesariamente su formulación más plena, aunque sea necesaria la fidelidad a él para evitar extravíos. La propia etimología aceptada por Huizinga, que vincularía *díκη* con *δείκνυμι*,²⁵⁸ encierra una relación interesante que contradice su tesis. El término *δείκνυμι*, que comparte la raíz **deik-* con términos equivalentes iránicos y sánscritos, es utilizado en las fuentes como «mostrar».²⁵⁹ No se trata de un acto arbitrario de atribución sin fundamento previo, sino la expresión de la rectitud o concordancia del fallo con un paradigma superior que el fallo mismo presupone.

«Mostrar», ¿pero qué? ¿Una cosa visible, un objeto existente? He aquí el último rasgo de la significación **deik-*: es mostrar lo que debe ser, una prescripción que interviene bajo la forma, por ejemplo de un fallo judicial. Estas indicaciones permiten precisar el sentido inicial del griego *dikē*, en tanto que término de institución. Comparando las formas sánscritas *diś* y el latín *dicis causa*, se ve que **dix* enuncia esta función como normativa; *dicis causa* significa “según la enunciación formal” o, como nosotros decimos, “con arreglo a forma”. Por tanto,

²⁵⁴ Michael Gagarin, *Early Greek Law*, University of California Press, 1986 (sin más datos), p. 99. Sobre el punto, léase el siguiente fragmento de William K. C. Guthrie (*Orpheus and Greek religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press, Kentucky, 2019, p. 102): «The position of Night [*Nyx*] in the Rhapsodic Theogony is remarkable. Phanes is the creator and first ruler of the gods. In due course he hands over his scepter to his daughter Night, who rules in his place. He himself goes into retirement, and all we hear of is the arrangement described in *O.F.* 105, according to which he sits in the recesses of the cave of Night. In the middle is Night, prophesying to the gods, and at the entrance Adrasteia who makes their laws. Phanes sits still and takes no further part in things. Night in her turn hands over the power to her son Ouranos, but unlike Phanes she does not sit back as if her work was done. She continues to exercise great influence, giving oracular advice to her successors, who come to her for help and regard her with awe. This active part she plays right through the reigns of Ouranos, Kronos and *Zeús*, during which Phanes is as if he had never been [...]. Phanes is never mentioned before the Hellenistic age... but the fourteenth book of the *Iliad* knows that Night is an awful power superior to the gods, just as she is in the Rhapsodies.»

²⁵⁵ Gagarin, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 100.

²⁵⁷ Osvaldo Lira, *Ontología de la ley*, en *Obras Completas*, Editorial Tanto Monta, Santiago de Chile, 2019, t. II, p. 24.

²⁵⁸ Huizinga, *op. cit.*, pp. 107 y 108.

²⁵⁹ Benveniste, *op. cit.*, p. 301.

hay que traducir **dix* literalmente como “el hecho de mostrar con autoridad y mediante la palabra lo que debe ser”, es decir, la prescripción imperativa de justicia. [...] En la descripción del escudo de Aquiles figura una escena de justicia descrita detalladamente (*Ilíada*, XVIII, 497 y ss.). Dos demandantes están ante el tribunal; la asamblea, muy agitada, toma partida por el uno o por el otro. El meollo del asunto es una *poínē*, el precio de la sangre, que sirve de rescate a un asesinato. En el centro de la asamblea están los ancianos, sentados en un círculo sagrado sobre piedras pulidas. Cada uno de ellos se levanta y se pronuncia. En medio de ellos hay dos talentos de oro reservados al juez que “haya dicho la sentencia más recta”, *dikēn ithúntata eípoi* (v. 508). [...] Porque no hay que olvidar que la *dikē* es una fórmula. Hacer justicia no es una operación intelectual que exija mediación o discusión. Se transmiten fórmulas que convienen a casos determinados, y el papel del juez consiste en poseerlas y aplicarlas. Así se explica uno de los antiguos y raros nombres del “juez”, el homérico *dikas-pólos*... “aquel que vela por las *dikai*”. Tenemos ahí un yuxtapuesto de carácter arcaico con un acusativo plural en primer término. Las *dikai* son las fórmulas de derecho que se transmiten y que el juez se encarga de conservar y de aplicar.»²⁶⁰

Y el paralelismo latino no se reduce a *dicere*, existiendo también en cuanto a *ius*. Ulpiano hizo derivar, etimológicamente, *ius* de *iustitia*,²⁶¹ etimología a la que acudió para explicar que no puede haber derecho (*ius*) sin fundamento en la justicia (*iustitia*), rompiendo el encierro autorreferencial que el *ius* en su tiempo había experimentado como efecto del cesarismo, abriéndolo así a la confrontación con otros paradigmas, particularmente la especulación filosófica respecto al orden natural.²⁶² Se trata, en realidad, de una etimología cuya falsedad él conocía, pero aunque no constituya una genealogía lexicográfica, es una genealogía conceptual.²⁶³

II. 3. El azar y el destino en los textos poéticos (theologia fabularis) y filosóficos (naturalis) de la antigua Grecia. En la *Ilíada* puede advertirse ya el influjo del destino. No un destino personificado, pero sí un destino que, como trasfondo, es lo suficientemente protagónico como para que los personajes intervinientes actúen teniéndolo en cuenta continuamente. Si Werner Jaeger tiene razón, el núcleo de la *Ilíada* es la celebración de «la gloria de la mayor *aristeia* de la guerra de Troya, el triunfo de Aquiles sobre el poderoso Héctor», mezclándose «la tragedia de la grandeza heroica, consagrada a la muerte, con la sumisión del hombre al destino y a las necesidades de la propia acción», pues Aquiles sabe que tras la muerte de Héctor a él mismo le espera una muerte cierta.²⁶⁴ Lo cual «sirve sólo para enaltecer y llevar a mayor profundidad humana la victoria de Aquiles», pues elige deliberadamente la realización «de una gran hazaña, al precio, previamente conocido, de la propia vida», arquetipo ejemplar en el que los antiguos griegos veían «la grandeza moral y la más vigorosa eficacia educadora del poema».²⁶⁵ Se trata, en otras palabras, de una búsqueda incesante ante la certeza de la propia muerte, certeza que no es una mera probabilidad calculada, sino derivada de una profecía *inevitable*. Era esa capacidad para caminar con toda serenidad hacia el destino trágico, no previsto vagamente sino

²⁶⁰ *Ibidem*, pp. 302 y 303.

²⁶¹ *Institutionum*, I (D. 1, 1, 1 pr.).

²⁶² Aldo Schiavone, *Ius: La invención del Derecho en Occidente*, Germán Prósperi (trad.), Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2009, pp. 482 y 483.

²⁶³ *Cfr.* Schiavone, *op. cit.*, p. 481.

²⁶⁴ Jaeger, *op. cit.*, pp. 58 y 59.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 59.

perfectamente conocido, la esencia del heroísmo. Y la fuerza que el héroe debe combatir en orden a la consecución de su destino final, que le arrastra de manera casi inevitable en sentido contrario, es *Átē*,²⁶⁶ la pérdida.

En la *Odisea*, siguiendo al mismo autor, parece variar un tanto el papel del destino: en su inicio, pueden leerse las consideraciones de Zeus expuestas al consejo del Olimpo, y en dicho discurso el destino ya aparece como «una fuerza sublime y omnisciente que se halla por encima de los esfuerzos y los pensamientos de los mortales», concluyendo el autor citado que, «para el poeta, es la más alta divinidad».²⁶⁷ Pareciera, en consecuencia, que en el propio Homero hay una relativa evolución de la noción:

«[...] la reflexión filosófica que pone el poeta de la *Odisea* en boca de Zeus, el más alto sostén del gobierno del mundo, representa ya un grado ulterior en el desarrollo ético. En ella se distingue claramente entre una *Atē* en el sentido de una distinción divina, imprevisible, poderosa e inevitable, que interviene en el destino del hombre, y una culpabilidad de la acción humana que aumenta su desdicha en una medida superior a lo previsto por el destino.»²⁶⁸

«[...] en el primer canto de la *Odisea*, trata el poeta de delimitar la participación de lo divino y lo humano en la desdicha humana y declara que el gobierno divino del mundo se halla libre de culpa en las desdichas que ocurren al hombre por obrar contra los dictados del mejor juicio.»²⁶⁹

Poco tiempo después, otro poeta, Arquíloco (s. VII a. C.), abrevaría de la fuente homérica y exhortaría a sus oyentes «a resistir paciente y virilmente el infortunio... aconseja[ndo] ofrendarlo todo a los dioses», pues *Týchē* y *Moirā* «dan al hombre cuanto tiene».²⁷⁰ Toda su religiosidad, según Jaeger, tenía «su raíz en el problema de *Týchē*», y lo que pretendía hacer era llevar «la lucha del hombre contra el destino... del elevado mundo de los héroes a la región de la vida cotidiana», como hombre doliente que «llena[ba] su propia existencia con la imagen de la concepción épica del mundo».²⁷¹ Para Arquíloco, cuanto más libre y conscientemente aspire el ser humano a gobernar su vida, con mayor firmeza se sentirá encadenado por el destino, idea que, desde entonces, provoca en el pensamiento griego la vinculación entre la idea de *Týchē* y la libertad.²⁷² El escape, según él, consiste en despojarse de todo aquello que de *Týchē* se ha recibido,²⁷³ y manteniendo respecto a sus ofrecimientos una sana distancia, indiferencia casi, que no se reduce a un «consejo puramente práctico de mantener la moderación en la vida cotidiana», sino que va más allá, señalando la existencia de un “ritmo” en la existencia humana, idea que más adelante fructificará en Heródoto y su idea de los «ciclos de las cosas humanas» (I, 207), es decir, «los altos y bajos de la fortuna».²⁷⁴

Para Solón (638-558 a. C.), poeta y legislador, todo aspecto de la vida correspondía meticulosamente a un entramado normativo cósmico, de manera que, para él, los dioses eran «meros ejecutores del orden moral que, a su vez, es considerado como idéntico a la voluntad

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 60.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 64.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 144.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 238.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 126.

²⁷¹ *Idem*.

²⁷² *Idem*.

²⁷³ *Idem*.

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. 126 y 127.

de los dioses», por lo que no hay desgracia alguna que no sea plenamente merecida e imputable a la culpa de los hombres.²⁷⁵ Para él, en consecuencia, en lugar de «formular resignados lamentos sobre el destino del hombre y su carácter inexorable», debían adquirir conciencia de su responsabilidad, ofreciendo su propia conducta como «modelo de este tipo de acción, vigoroso testimonio de la inagotable fuerza vital, así como de la seriedad del carácter ático».²⁷⁶ No obstante, también era consciente de la existencia de *Átē*, fuerza «que no pueden evitar el pensamiento ni el esfuerzo humanos»; y de la *Moirai*, que «hace fundamentalmente inseguros todos los esfuerzos humanos, por muy serios y consecuentes que parezcan ser», por lo que «no puede ser evitada mediante la previsión... alcanza[ndo] a los buenos y a los malos sin distinción», y que hace que la relación «entre nuestro éxito y nuestro esfuerzo... [sea] enteramente irracional», por lo que quien «mejor se esfuerza en hacer bien cosecha a menudo descalabros, y la divinidad permite al que empieza mal escapar a las consecuencias de su necesidad».²⁷⁷

Pero la noción del destino no detuvo allí su recorrido. Como hemos visto, la creencia en el destino ya existía desde Homero,²⁷⁸ si bien su lugar dentro del panorama religioso no fue siempre el mismo pues el concepto sufrió un proceso de personificación, saliendo del reducido ámbito de la *theologia fabularis*, la invención de los poetas, y ganando terreno en el ámbito de la creencia popular de manera paulatina. Sustituyendo la idea de las *moirai* hermanas por una sola —una *Moirai* mayor y cada vez más ambiciosa—, fue primero vista como una deidad más sometida a las órdenes de Zeus, quien pudiendo corregirla prefería no hacerlo, usualmente por exhortación de Hera.²⁷⁹

«Cuando Zeus es mirado como autor del destino, tiene a las parcas bajo su dependencia, en ellas parece haber delegado la más alta y noble de sus atribuciones, como es velar por el orden natural de las cosas en el sentido físico lo mismo que en el moral; en cambio, es presentado en diversas ocasiones como subordinado a sus disposiciones, en las que no tiene parte y contra las cuales nada puede...».²⁸⁰

Al respecto una llamativa expresión que se ha conservado es «ὄπερ μόρον...», que se utilizaba para describir aquella situación en la que un hombre ha superado “su porción” de desgracias o de felicidad en la vida, que resulta interesante. Primero, porque incorpora ya la raíz etimológica que permite la relación con *Moirai*; segundo, porque remite a la idea de una porción de gracias y desgracias, determinada de antemano, que cada individuo ha de experimentar; y en tercer lugar, sobre todo, por su semejanza con la expresión «ὄπερ θεόν», que los filólogos traducen como aquello que es «contrario a la voluntad de los dioses», reminiscencia de un tiempo en que podíase luchar con ellos y derrotarlos, por lo que la expresión comentada indica una concepción en la que existe un cierto margen de libertad humana derivada de un relativo distanciamiento e irresponsabilidad de los dioses por las desgracias humanas.²⁸¹

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 144.

²⁷⁶ *Idem*.

²⁷⁷ *Ibidem*, p. 145.

²⁷⁸ Martin P. Nilsson, *A History of Greek religion*, 2º ed., F. J. Fielden (trad.), Oxford University Press, Oxford, 1949, p. 167.

²⁷⁹ *Ibidem*, pp. 171 y 172.

²⁸⁰ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 617.

²⁸¹ Nilsson, *A History of Greek religion*, p. 168.

Tal noción de las cosas parece haber permanecido relativamente inalterada en las áreas rurales, donde las viejas creencias se conservaron, celebrándose los viejos festivales y venerándose los héroes y los dioses familiares como siempre se había hecho.²⁸² Pero en las grandes ciudades, donde la religión ya había entrado en contacto con la nueva política, las cosas estaban cambiando.

«The people ascribed the greatness and glory of the state, its freedom and independence, to its great gods; they feasted gladly on the sacrifices offered by the state; and they gathered with others at the *panegyreis*. But the cult of the great gods was too cold. These gods did not offer help in human needs and consolation to a contrite heart. The old bonds of state and family were loosened, the individual became conscious of himself. The state claimed as great authority as ever, but, as a matter of fact, the abuses of democracy turned people away from it and made them try to find the way that pleased them best. Man was no longer born to his gods as in earlier times. He wanted to find his gods for himself. And so he turned to gods who could help him: to Asclepius, the great healer of diseases; to the Cabiri, who brought help in distress at sea; or to gods who were able to stir his religious feelings deeply, as Sabazios could [...]. The criticism of religious beliefs by the Sophists and the improper jests at the expense of the gods by men like Aristophanes did their work. Atheists were not unknown, nor were statesmen who treated religion as only a means to their ends.»²⁸³

Entre los signos de aquellos tiempos se contó el creciente papel del destino en las obras de los dramaturgos. Esquilo (525-455 a. C.) llegó al extremo de utilizar a los personajes como «punto de partida para nuestra participación en la acción», pero el poeta en realidad pretendía narrar desde el punto de vista del destino, colocándose «en el lugar de la fuerza más alta que gobierna el mundo».²⁸⁴ Para lograr lo cual hacía uso de la trilogía, abarcando así «en una [sola] acción dramática la masa entera de acaecimientos épicos que constituyen el curso de un destino», encadenando diversos sufrimientos que «se extiende[n] con frecuencia a varias generaciones de un linaje».²⁸⁵ De esta manera, «era posible ver el justo equilibrio del gobierno divino», castigando sucesivamente como retribución por un pecado cometido.²⁸⁶ Sófocles (496-406 a. C.) continuó aquella peculiar forma narrativa consistente en dividir en diversas obras el decurso de un mismo destino, mostrando así la inevitabilidad del castigo divino, que parece ser el tinte principal de su obra.²⁸⁷ Tal cosa es notoria, por ejemplo, en el pecado cometido por Layo con Crisipo y expiado por él mismo y por sus descendientes Edipo y Antígona, cuyas desgracias son bien conocidas.²⁸⁸ En Eurípides (c.480-406 a. C.) el «siniestro poder de *tyché*... [en] su realidad demoníaca» es todavía más

²⁸² Martin P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, University of Pennsylvania Press, Estados Unidos de América, 1998, p. 121.

²⁸³ *Ibidem*, pp. 121 y 122.

²⁸⁴ Jaeger, *op. cit.*, p. 258.

²⁸⁵ *Idem*.

²⁸⁶ *Idem*.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 258.

²⁸⁸ «Sin is a curse which runs in families. The sins of the fathers are visited on the children, and this is meant in a literal sense. It is not simply that future generations of the human race must pay for what has been done in the past, but that what my grandfather did affected my father's life and conduct, and this in turn has at least to some extent predetermined mine. It is the curse of the House that makes an Aeschylean tragedy, and the shadow of guilt that overhangs it is the guilt of shedding the blood of a kinsman, husband or father or daughter.» Guthrie, *op. cit.*, p. 234.

notorio, «ocupa[ndo] el lugar de los bienaventurados dioses» y «domina[ndo] progresivamente el pensamiento griego y suplanta[ndo] a la antigua religión».²⁸⁹

Por supuesto, también hubo autores que se resistieron a tal forma de pensamiento. Tucídides (c. 460 – c. 396 a. C.), por ejemplo, si bien «expresa[ba] repetidamente la idea de que el destino de los hombres y de los pueblos se repite», ello es porque «la naturaleza del hombre es siempre la misma», y que es posible, en consecuencia, «una acción previsoras y sujeta a plan» que evite la comisión de los mismos errores, «pues en determinadas condiciones, las mismas causas producen los mismos efectos».²⁹⁰ Platón (c. 427-347 a. C.), asimismo, habló del orden moral a partir de la premisa «de la autodeterminación moral del propio yo sobre la base del conocimiento del bien», idea «incompatible con un mundo en el que reina la *moira*». Desde su perspectiva, «si la divinidad fuese tal que enredase el hombre afanoso en las mallas de la culpa, viviríamos todos en un mundo en el que la *paideia* carecería de toda razón de ser».²⁹¹

Todavía en los alumnos de las escuelas socráticas mayores podía notarse dicha resistencia que, mezclada con el sustrato pagano precedente, tuvo interesantes resultados. Entre ellos, que a pesar de entender la ley del mundo bajo una «nueva forma racional», la misma tenía, no obstante, «un origen divino»,²⁹² si bien sin reducirse a una ordenanza mecanicista, sino entendiéndola como política. Es decir, que a pesar de tener un promulgador divino, requiere siempre de aplicadores y vigilantes de su aplicación, como ocurre con las leyes de cada ciudad y sus respectivas magistraturas, papel que respecto a la ley del mundo cumplen los dioses celestiales y los demonios.²⁹³

Ello implica que los dioses no lo saben todo: saben que *si* uno obra bien será recompensado, por lo que los oráculos antiguos se expresaban frecuentemente en modo condicional.²⁹⁴ Bajo dicha concepción, los dioses eran poderosos, y podían intervenir a fin de propiciar un determinado evento o decisión,²⁹⁵ pero no eran omnipotentes, y si una acción ameritaba un resultado, realizada la acción no podían variar el resultado, revelando así ellos mismos estar sujetos a una ley superior a la cual tampoco podían resistirse.²⁹⁶

Por su parte, para Aristóteles la filosofía es un esfuerzo que vale la pena perseguirse porque lleva a la *εὐδαιμονία*, permitiendo a los hombres asemejarse a los inmortales actuando en libertad.²⁹⁷ Púedese también mencionar a Carnéades (c. 214 a. C. – c. 129 a. C.), de quien el padre Vindas comenta lo siguiente:

²⁸⁹ Jaeger, *op. cit.*, p. 321.

²⁹⁰ *Ibidem*, pp. 350 y 351.

²⁹¹ *Ibidem*, p. 611.

²⁹² *Idem*.

²⁹³ Jan Opsomer, *The Middle Platonic Doctrine of Conditional Fate*, en AA. VV., *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought*, Pieter d'Hoine y Gerd Van Riel (ed.), Leuven University Press, Bélgica, 2014, p. 165.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ «[...] there is a wide range of intensity when it comes to the influence the gods exercise upon humans. This range extends from mutual counsel, almost between equals, via offer, request, temptation, warning, threat up to a direct exercise of violence. This variedly powerful exercise of influence of the gods upon men leaves them distinctive degrees of freedom.» Arbogast Schmitt, *Self-determination and Freedom: The Relationship of God and Man in Homer*, Joydeep Bagchee (trad.), en AA. VV.: *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Vishwa Adluri (ed.), De Gruyter, Alemania, 2013, p. 72.

²⁹⁶ Opsomer, *op. cit.*, pp. 165 y 166.

²⁹⁷ *Cfr.* Vishwa Adluri, *Philosophy, Salvation and the Mortal Condition*, en AA. VV.: *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Vishwa Adluri (ed.), De Gruyter, Alemania, 2013, p. 7, n. 23.

«También Carnéades se refirió contra el hado estoico, preguntando cómo es que si todo obedece a una ley racional, en el mundo existe la imperfección y el mal, en una palabra lo irracional y lo que está privado de la razón. Para él la libertad es un fundamento en la vida de los hombres que es necesario admitir, a fin de salvar, aún una vez más, la moralidad, es decir la responsabilidad. Admitido el fatalismo, no tiene sentido la alabanza y el reproche, la ley penal y la justicia, la plegaria a los dioses y la religión, no existen más la virtud y el vicio. Con esta práctica demostración de las gravísimas consecuencias a las cuales conduce la negación de la libertad, Carnéades cree conseguir postular la libertad del hombre.»²⁹⁸

Sin embargo, la resistencia a la sombra creciente de la *Moirá*, que más que una concepción religiosa era una filosofía sobre las vicisitudes de la vida,²⁹⁹ retrocedió de manera paulatina. Y aquellas generaciones vieron, además del creciente fatalismo, la rápida expansión de gnosticismos, que «se explica sólo por una profunda necesidad de los hombres de aquel tiempo a los cuales no podía satisfacer ya la religión del culto».³⁰⁰

«Man needs some kind of religion. If his old faith is destroyed, he turns to superstition and magic and to new gods who are imported from foreign countries or who rise from the dark depths of the human mind. There were such depths in the Greek mind also. That mind was not so exclusively bright as is sometimes said.»³⁰¹

Y entre dichos gnosticismos, se encuentra la noción cíclica del tiempo, idea proveniente del Oriente que, al predicar la repetición cíclica de los acontecimientos históricos, los hace predeterminados, inevitables y relativamente cognoscibles de antemano. Idea que parece haberse introducido en la antigua Grecia a través del pitagorismo primitivo, encontrándose ya en los filósofos presocráticos.

«Anaximandro sabe que todas las cosas nacieron del *ápeiron* y a él volverán. Empédocles explica por la supremacía alternante de los dos principios opuestos, *philia* y *neikos*, las eternas creaciones y destrucciones del Cosmos (ciclo en que se pueden distinguir cuatro 'fases'...)... la conflagración universal es aceptada también por Heráclito.»³⁰²

Se trata de una tesis primeramente conocida por pocos, «una gnosis difícilmente accesible», aunque después se extendió enormemente.³⁰³ Y uno de sus difusores, paradójicamente, fue un filósofo que en la exposición de Werner Jaeger figura como uno de quienes se resistieron al determinismo: Platón y, por supuesto, los platónicos. En el diálogo conocido como *Político* (269c y ss.), complementado con pasajes del *Timeo* (22d, 23e y 39d), Platón expone, precisamente, el “mito del eterno retorno”, que evoca tanto la reversión de las existencias como el recuerdo del paraíso primordial. Mircea Eliade, siguiendo a Joseph Bidez (*Eos ou Platon et l'Orient*, Bruselas, 1945), ve influencia tanto babilónica como irania en

²⁹⁸ Vindas, *op. cit.*, p. 62.

²⁹⁹ Nilsson, *Greek folk religion*, p. 110.

³⁰⁰ Jaeger, *op. cit.*, p. 165.

³⁰¹ Nilsson, *Greek folk religion*, p. 120.

³⁰² Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2001, p. 76.

³⁰³ *Ibidem*, pp. 75 y 76.

esos pasajes.³⁰⁴ Sin olvidar que el resurgimiento del pitagorismo, que predicaba la «renovación periódica del mundo (*metacosmesis*)», reforzó dichos elementos, tan presentes ya en diversas escuelas filosóficas.³⁰⁵

El fatalismo, «punto de enlace del ateísmo y la superstición»,³⁰⁶ adquirió fuerza en proporción al debilitamiento de la creencia en los dioses olímpicos,³⁰⁷ y fue en gran medida propulsado por el filosofismo de las diversas escuelas entonces extendidas. La filosofía, «atea muchas veces, enseñaría virtualmente el ateísmo sin llamarlo por su nombre, y suprimiría la divinidad sin aludir expresamente a ningún dios».³⁰⁸ Así, por ejemplo, Demócrito (c. 460 – c. 370 a. C.) había elaborado una física que, al contrario de los presocráticos, prescindía totalmente de la divinidad, explicándolo todo «por el sistema de los átomos»; Aristipo (c. 435 – c. 350 a. C.) «teníalos por innecesarios»; y Diágoras (c. 465 – c. 410 a. C.) llegó al extremo de negar expresamente su existencia.³⁰⁹

Otros, mucho más sutiles, prefirieron promover el ateísmo de manera subrepticia, cultivando una imagen de aparente piedad mientras removían la devoción de sus lectores con taimada habilidad. Así, Evémero (c. 330 – c. 250 a. C.), se presentó como «poseedor del secreto de la teología homérica», y con sus explicaciones decía «afirmarla y robustecerla». ¿Cómo? Enseñando que los dioses «no eran otra cosa que hombres deificados»:

«[...] la gratitud de los pueblos había divinizado sus virtudes, y diéronse casos de haber la adulación servil divinizado sus vicios. Zeús no pasaba de ser un hijo impío que había movido a su padre sacrílega guerra; Afrodita fue dechado de las mujeres disolutas. Todos habían nacido, habían vivido y habían muerto; Evhemero (sic) había visto sus sepulcros, y en Creta, decía, se enseña esta inscripción en una piedra: “Esta es la tumba de Zan (Zeús)”».³¹⁰

Luego llegó Epicuro (c. 340 – c. 270 a. C.) quien, citando a Evémero, desacreditaba «las creencias admitidas, así como se sirvió de los átomos de Demócrito para explicar a su modo la creación y conservación del mundo».³¹¹ No negaba frontalmente la existencia de los dioses —osadía que la condena contra Protágoras en el 411 a. C. mostraba ser muy peligrosa— sino que, de la misma manera que el protestantismo en nuestros días, predicaba la irrelevancia de la práctica ritual, que era en aquel tiempo la esencia de la vivencia religiosa.³¹²

«[...] suprimía por completo la noción de una existencia futura y con ella la del deber, emancipaba al hombre del yugo de doctrinas que, a creerle, envenenan el deleite, turban el sueño y engendran la zozobra y el miedo. El placer (no por todos

³⁰⁴ *Ibidem*, pp. 77 y 78.

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 78.

³⁰⁶ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 390.

³⁰⁷ *Cfr.* Brenner, Brenner y Brown, *op. cit.*, p. 5.

³⁰⁸ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 410.

³⁰⁹ *Idem*.

³¹⁰ *Idem*.

³¹¹ *Idem*.

³¹² «Si no amáis los mitos, no amáis al hombre; pero si, en verdad, amáis los mitos, reconoceréis que no fueron ni son una religión, en el sentido cristiano o musulmán de la palabra. Cuando más, satisfacen una parte de las necesidades de religiosas de la naturaleza humana, especialmente la de ejecutar ciertos gestos, en épocas fijas, y la de consagrar las fiestas por medio de ritos. Pero no olvidemos nunca que aunque tenían un calendario, no tenían un credo.» Chesterton, *op. cit.*, p. 216.

sus discípulos entendido de igual manera) fue para el filósofo el fin del hombre y su supremo bien, y aunque por prudencia... no se atrevió a suprimir del todo el Olimpo; era evidente que aquellos dioses que no habían creado el mundo, que no intervenían en su existencia, que no imponían al hombre deber alguno, que, abismados en su inmutable felicidad, no curaban de descender a turbar la incompleta dicha de los mortales, que dioses semejantes, en fin, no exigían culto, preces, homenajes ni obediencia, y de buen grado permitían que nadie se ocupara de ellos.»³¹³

Y al tiempo que el evemerismo y el epicureísmo «abusaban así del antropomorfismo helénico e impulsaban la humana soberbia hasta un ateísmo disfrazado»,³¹⁴ la escuela de Zenón de Citio (c. 334 – c. 260 a. C.), el estoicismo, hacía otro tanto. También religiosa en apariencia, «destruía igualmente las fábulas al basar sus enseñanzas en el panteísmo de Oriente».³¹⁵ Entre sus innovaciones, se encontraban «el principio pasivo, la materia o el mundo, y el principio activo, el éter o Dios, [que] son eternos y eternamente gobernados por la ley fatal de su naturaleza».³¹⁶ ¿Qué ley fatal? Así la explica Víctor Gebhardt:

«Del principio universal de la materia emanan los cuerpos todos, los de los dioses, genios, hombres, y animales; del principio universal del espíritu emanan todas las almas, así las de los hombres como las de los dioses. Así como el cuerpo está animado y es gobernado por el alma, la materia del mundo lo está y lo es por Dios; pero día ha de llegar en que esas emanaciones todas volverán al centro de su unidad original, en que los cuerpos destruidos por el fuego volverán al estado de elementos quedando otra vez confundidos en la gran unidad del caos, en que la sustancia del alma humana será también destruida e irá a perderse en la gran alma de donde saliera.»³¹⁷

El estoicismo notaba que el universo no sólo está ordenado, sino bellamente ordenado, para alegría del ser humano, a quien tanto los animales como las plantas le están «destinados».³¹⁸ Orden que el sabio puede contemplar y en el cual puede regocijarse, olvidando su miseria. Sin embargo, como señala el padre Špidlík, S. J., «esta tendencia “optimista” plantea en sí misma graves dificultades».³¹⁹

³¹³ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, pp. 410 y 411.

³¹⁴ *Ibidem*, t. II, p. 411.

³¹⁵ *Idem*.

³¹⁶ *Idem*.

³¹⁷ *Idem*. El padre Francisco Vindas Chaves (*La libertad en el mundo antiguo*, Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica, Vol. 3, Núm. 5, 1977, pp. 60 y 61), asimismo, cita el siguiente fragmento de Nemesio de Emesa (*De natura hominis*, XXXVIII): «Dicen los Estoicos que los astros errantes cuando retornan al mismo signo y según la longitud y latitud, donde cada uno de ellos estaba desde cuando el mundo desde un principio se constituyó, en los ciclos prefijados de los tiempos, producen conflagración y destrucción de todo lo que existe; y que de nuevo el cosmos tiende a ser como era en un principio. Y dado que los astros de nuevo se mueven del mismo modo, cualquier acontecimiento que hubiera ya sucedido en el ciclo precedente, tienden a cumplirse sin ninguna variación. En efecto existirá de nuevo Sócrates y Platón y cualquiera de los hombres con los mismos amigos y con los mismos conciudadanos y a cada uno le sucederán las mismas cosas y encontrará a las mismas personas y hablarán de los mismos argumentos; y toda ciudad, villa y campiña retornará en la misma forma. Y este universal retorno al prístino estado acontece no una sola vez, mas repetidas veces, al infinito y sin fin las mismas cosas retornan. [...] Nada de extraño habrá excepto lo que ha acontecido antes, pero todo en el mismo modo e inmutablemente, hasta las mínimas cosas.»

³¹⁸ Tomáš Špidlík, *La espiritualidad del Oriente cristiano. Manual sistemático*, Céline Praud y Ana María Pardo (trads.), Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004, p. 160.

³¹⁹ *Ibidem*, p. 161.

«El cosmos, con sus leyes, su belleza, su perennidad, su retorno eterno de las cosas, expresa en efecto el ideal de un orden cerrado sobre sí mismo, que incluye al hombre y a los dioses en su necesidad [...]. Su dios no es un amo exterior al mundo; es una fuerza racional que penetra todo. Para Epicteto [*Dissertationes* II, 14, 11] no se trata solamente de una providencia general, sino de una providencia particular: “La primera cosa que hay que aprender es la siguiente: hay un dios y ejerce su providencia sobre el universo; es imposible ocultarle no solamente nuestras acciones, sino incluso nuestras intenciones y pensamientos” [...]. Pero siendo consecuentes con su pensamiento fundamental, los estoicos enseñan que la providencia es la ley del mundo. Es esencialmente cósmica y no está centrada directamente sobre el hombre. Todo es perfectamente lógico, porque todo procede del *logos* que se confunde más o menos con el εἰμαρμένη, μοῖρα, el destino.»³²⁰

«Zenón, fundador de la escuela, admite la concatenación ininterrumpida de las causas: toda acción es efecto de una causa, que la ha precedido y a su vez es causa de un acontecimiento que le seguirá; esta cadena todo lo abarca; es la εἰμαρμένη, “la potencia que mueve la materia; él la llamó también providencia o naturaleza [S.V.F. 1, 176]”. A este ligamen, observa Crisipo, segundo fundador de la escuela, nada se sustrae; aún aquellos eventos, que parecen contradecir a las leyes inmutables, están ya previstos y queridos por la εἰμαρμένη. Ella es la divinidad suprema, a la cual todo está sometido, también los dioses y con mucha mayor razón los hombres. Nosotros, mortales, no podemos menos de seguirla. Zenón y Crisipo comparaban al hombre con un perro encadenado a un carro en movimiento; quiera o no quiera, el perro debe seguir el carro, el hombre debe seguir la εἰμαρμένη.»³²¹

Así, el estoicismo «predica la resignación al destino, la aceptación de la propia condición; el hombre se repliega sobre sí mismo, para vencer dentro de sí mismo la batalla, para seguir de buen grado el destino», abrazando así un «ideal de vida para un mundo fatigado y desilusionado; para un mundo que no concibe más grandes esperanzas: es el mundo griego que ha perdido la libertad política y, juntamente a ella, todo papel de importancia real en las vicisitudes de la historia».³²²

Dicho fatalismo era distinto a los relativos fatalismos antes vistos. El destino de los neoplatónicos era imposible de transgredir por razones distintas: para ellos lo que ocurrirá no está determinado de antemano, sólo el conjunto de reglas generales que fungen como trasfondo, dejando a la providencia la posibilidad de influir a través de sugerencias, más que a partir de la fuerza bruta, y siempre atendiendo al bien común.³²³ Mientras para los estoicos, por el contrario, cada detalle del devenir ha sido previsto y determinado desde la eternidad,

³²⁰ *Ibidem*, pp. 161, 166 y 167.

³²¹ Vindas, *op. cit.*, p. 60. Complementa el padre Vindas la postura de Crisipo así (p. 61): «Crisipo se devana los sesos por salvar de cualquier modo la libertad; pero su doctrina no le consiente más que admitir la espontaneidad de ciertos actos humanos; pero espontaneidad no es libertad. La acción del hombre es libre si depende sólo de causas internas; no es libre si está determinada por causas externas. De acuerdo con esto Crisipo distingue causas perfectas y principales o causas auxiliares y próximas. “Si todo acontece fatalmente —observa el mencionado filósofo— se sigue que todo acontece por causas precedentes; que no son, sin embargo, causas principales y perfectas, sino auxiliadoras y próximas. Ahora si éstas no están en nuestro poder, no se sigue que tampoco la tendencia no esté en nuestro poder [S.V.F., 11, 974 (Cic., *De fato*, 18-41)].” Esta distinción salva, según decir de Crisipo y de los estoicos, la responsabilidad del hombre; en realidad no salva sino la espontaneidad psicológica. Pero también esta espontaneidad es elemento necesario del universo y por esto reingresa en el proyecto de la universal εἰμαρμένη; se trata, pues, de una espontaneidad puramente ilusoria.»

³²² *Ibidem*, p. 61.

³²³ Opsomer, *op. cit.*, pp. 165 y 166.

es absolutamente ineludible y es ciego, fríamente ciego, a las necesidades de los hombres. Al respecto hay un fragmento de Epicteto (*Enquiridión*, LIII), cuya traducción por Jon Mikalson es clara:³²⁴

«Zeús and you, Fate, lead me
to where I have been assigned by you,
since I will follow unhesitatingly. And if I do not wish it,
having become an evil person, I will none the less follow.»

Dicha tendencia al fatalismo «se afianzó todavía más en el siglo II, cuando el estoicismo se encontró con el fatalismo astral, originario de Caldea».³²⁵

«Los estoicos volvieron a tomar por su cuenta las especulaciones referentes a los ciclos cósmicos, insistiendo, ya en la eterna repetición [por ejemplo, Crisipo, fragmentos 623-627], ya en el cataclismo, *ekpyrosis*, con el cual terminan los ciclos cósmicos [Zenón, fragmentos 98 y 109]. Inspirándose en Heráclito, o directamente en la gnosis oriental, el estoicismo vulgariza todas esas ideas relacionadas con el “Año Magno” y con el fuego cósmico (*ekpyrosis*) que pone fin periódicamente al universo para renovarlo. Con el tiempo, los motivos del “eterno retorno” y el “fin del mundo” acaban por dominar toda la cultura grecorromana.»³²⁶

³²⁴ Jon Mikalson, *Greek popular religion in Greek philosophy*, Oxford University Press, 2010 (sin más datos), p. 50.

³²⁵ Špidlík, *op. cit.*, p. 167.

³²⁶ Eliade, *op. cit.*, p. 78.

III. SUERTE, FATALISMO Y JUEGOS DE AZAR EN LA ANTIGUA ROMA

III. 1. Sobre el carácter sagrado de los juegos en la antigua Roma. Huizinga menciona la consternación que le produjo descubrir que los propios griegos —creadores del drama y la representación escénica— no emplearan la palabra “juego” para referirse a ella, y que ni siquiera existiera en griego antiguo un término lo suficiente amplio como para referirse a todos los juegos en general,³²⁷ existiendo, en su lugar, un mundo de «cambiantes y heterogéneas formas de expresión de la función lúdica».³²⁸ Ofreció, sin embargo, una hipótesis al respecto: «[...] hay que entenderlo como que la sociedad helénica se hallaba en todas sus manifestaciones en una actitud tan lúdica que, precisamente lo lúdico, apenas si podía aparecer a la conciencia como algo especial».³²⁹

En latín existen *iocus* y *iocari*, «pero con la significación especial de chiste y broma», sin que designe «el juego auténtico»,³³⁰ por lo que resulta enigmático que en las lenguas romances haya prevalecido con ese significado.³³¹ Sin embargo, las cosas no siempre fueron así. Existía un término con la amplitud suficiente: *ludus* y *ludere*. Término que lo abarcaba todo: el juego de los niños, el recreo, las diversas formas de competencia, las representaciones litúrgicas y teatrales, así como los juegos de azar; en la expresión *lares ludentes*, se utilizaba en relación con la danza.³³²

Tal cosa, sin embargo, no significa que la cultura en la antigua Roma haya sido insuficientemente lúdica, en comparación con la antigua Grecia. Por el contrario, llama la atención que, a pesar de la conocida *gravitas* romana,³³³ la comedia haya tenido más éxito que la tragedia en el teatro romano.³³⁴ Más bien, así como en la antigua Grecia el acento

³²⁷ Huizinga, *op. cit.*, p. 184.

³²⁸ *Ibidem*, p. 54.

³²⁹ *Ibidem*, p. 184.

³³⁰ *Ibidem*, p. 54.

³³¹ «[...] los vocablos especiales *iocus*, *iocari* han ampliado su ámbito significativo al terreno del juego y del jugar, postergando por completo *ludus*, *ludere*. En el francés, *iocus*, *iocari* ha dado las formas *jeu*, *jouer*; en italiano, *giuoco*, *giocare*; en español, *juego*, *jugar*; en portugués, *jogo*, *jogar*, y en rumano, *joc*, *juca*.» *Ibidem*, p. 55.

³³² *Ibidem*, pp. 54 y 55.

³³³ «[Hay una] diferencia entre la ‘*gravitas*’ latina y la ‘*sofrosina*’ griega. La ‘*gravitas*’ impone reserva en las expresiones temperamentales por razones de comando. Nace del arte de mandar, de la guerra si se quiere, no del teatro. La ‘*gravitas*’ está muy lejos de ser cómica, pero tampoco es trágica. No se presta para la risa, pero no impone ese terror sagrado que emana del héroe griego acosado por ‘*ibris*’ de su propia desmesura. La ‘*gravitas*’ es simplemente la posesión de sí mismo que debe tener siempre el jefe frente a sus subalternos. En la tragedia griega el que pierde el control de las fuerzas demoníacas que conmueven al espíritu entra en el terreno tenebroso de la violencia trágica y convoca contra él las potencias ciegas del destino. El que pierde la gravedad del talante que conviene a un jefe en una situación de peligro sólo provoca un efecto cómico.» Rubén Calderón Bouchet, *Pax Romana. Ensayo para una interpretación del poder político en Roma*, Editorial Nuevo Orden, Buenos Aires, sin más datos, pp. 187 y 188.

³³⁴ «El hecho que hayan sobrevivido veintisiete piezas cómicas anteriores al siglo primero de nuestra era es un indicio del valor que se les concedió. De las tragedias representadas en ese tiempo apenas si subsisten algunos pocos títulos y una docena de fragmentos recogidos por los gramáticos para uso de los escolares. [Punto y

lúdico principal de la cultura se encontraba en el aspecto agonal, en la antigua Roma se encontraba en el ámbito de lo sacro.³³⁵ Así, se observa la siguiente peculiaridad terminológica: las festividades litúrgicas periódicamente celebradas de conformidad con el calendario —*ludi solemni*—,³³⁶ ya de por sí numerosas, se distinguían de juegos —*ludi honorarii*— espontáneamente sufragados por los magistrados.³³⁷ Doble uso de *ludi* en el que advierte tanto el relativo a la festividad litúrgica en sí, como el relativo a los juegos que se celebraran —como se advierte en los *ludi honorarii*— independientemente de ella, con una intención enteramente distinta.

En ocasiones, sin embargo, *ludi* parece hacer referencia a ambos caracteres de manera simultánea. Así, por ejemplo, las luchas gladiatorias, las luchas entre esclavos y las luchas con animales eran llamadas *ludi votivi*, y en ellas «la infracción más insignificante del ritual o una perturbación casual invalidaba toda la fiesta, lo que pone de relieve el carácter sagrado de la acción».³³⁸

«Los grandes juegos... pasaron de ser festividades religiosas a ser celebraciones espectaculares del panteón divino, eventos que no sólo invocaban el favor divino para asegurar prosperidad continua para la comunidad, ofreciendo además una serie de acciones elaboradas y formalizadas que incentivaban, incluso requerían, la participación de una audiencia humana expandida. Estos espectáculos tendían a seguir una forma estandarizada de procesión, sacrificio y juegos.»³³⁹

aparte] Livio Andrónico y Nevius (sic) fueron los primeros en adaptar las comedias griegas al gusto romano. Estas adaptaciones imponían un par de recaudos: hacer que los lances demasiado exóticos fueran comprensibles para el público romano y conservar la atmósfera griega para no ofender la ‘*gravitas*’ romana. [Punto y aparte] Al romano le gustó reír, y hasta admitía hacerlo a expensas de su gravedad y dentro de los límites que permitía el decoro. Cuando la comedia faltó a las exigencias de este requisito y llevó sus bromas hasta vulnerar la autoridad, tanto el comediante como el comediógrafo pagaron con el destierro, y a veces con la vida, su falta de contención. [Punto y aparte] Nevius (sic) sufrió un percance de esta naturaleza cuando escribió, en uso de una libertad de lenguaje que las costumbres toleraban, un verso cuya equivocidad permitía una interpretación insultante para el cónsul Metellus (sic): *Fato Metelli Romae fiunt consules*. La palabra *fato* tiene doble sentido: puede significar el destino o la desgracia. Según uno u otro, la frase puede ser un insulto o una simple constatación. Como el verso fue dicho en plena guerra, Nevius (sic) olvidó el valor político de la *gravitas* consular. Fue encarcelado y más tarde desterrado de Roma [...]. La evolución que sigue la comedia en el curso de la historia romana obedece a un destino impuesto por su mismo origen. Como se trata de una forma vulgar del drama y, en alguna medida, propia del espíritu popular, cuando las clases patricias fueron perdiendo el control de la situación política y la burguesía se afianzó en el poder, la comedia se fue imponiendo y se hizo cada vez más grosera. [Punto y aparte] En la época imperial la tragedia había desaparecido casi por completo del teatro romano.» *Ibidem*, p. 189.

³³⁵ Huizinga, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

³³⁶ «The word is *solemnis* (*solemnis*), signifying properly that which occurs annually. Thence the meaning passes into “stated”, “appointed”, “established”. By transfer the significance then divides into “religious”, “festive”, “solemn”, as a religious character is associated with it, and into “usual”, “customary”, “ordinary”, as the idea of regular recurrence predominates». Allen Chester Johnson, Paul Robinson Coleman-Norton, Frank Card Bourne, *Ancient Roman Statutes. A Translation with Introduction, Commentary, Glossary and Index*, Clyde Pharr (ed.), University of Texas Press, Austin, 2004, doc. 137, n. 1, p. 116.

³³⁷ «The phrase is *ludi honorarii*, which signifies games given voluntarily by magistrates —*honor* or *honoris* means “official dignity” or “magistracy” beside “honor” or “repute”— as an extra indulgence to the populace.» *Ibid.*, doc. 137, n. 3, p. 116.

³³⁸ Huizinga, *op. cit.*, p. 100.

³³⁹ Alison Futrell, *The Roman Games*, Blackwell Publishing, Padstow (Inglaterra), 2006, p. 1. La traducción del fragmento es nuestra.

La procesión servía para transmitir a los asistentes y oficiantes la sensación de estar dentro del espacio sagrado propio de un altar o templo, lo cual se lograba a través de un método específico y religiosamente significativo, con los oficiantes desfilando en un orden, vistiendo determinadas ropas litúrgicas y entonando oraciones rituales; en ocasiones también desfilaban animales sacrificiales en la procesión, con telas o moños que los distinguían de los animales comunes.³⁴⁰ El sacrificio seguía a la procesión. Se inmolaban animales, se hacían libaciones con vino o aceite, se colocaban tortas y flores en el altar del dios a quien estaba dedicada la festividad litúrgica; luego se realizaba la oración que, después de señalar la naturaleza de la relación entre el dios y la comunidad, contenía las peticiones que, a cambio del cumplimiento del ritual, se esperaban que la divinidad satisficiera.³⁴¹ Finalmente, durante la mayor parte del festival, se llevaban a cabo los juegos, que no eran meros concursos de habilidad música o atlética, sino auténticas ofrendas de habilidad humana en honor de la deidad.³⁴² No debe sorprendernos, en consecuencia, que San Isidoro de Sevilla (s. VI d. C.) haya dicho:

«Los juegos circenses fueron instituidos por motivos religiosos y para celebración de los dioses paganos. Por eso, los que asisten a ellos como espectadores se considera que con su presencia sirven al culto de los demonios.»

*Ludi circenses sacrorum causa ac deorum gentilium celebrationibus instituti sunt: unde et qui eos spectant daemonum cultibus inservire videntur.*³⁴³

III. 2. Deidades paganas relacionadas.

A. *Fortuna*. En primer lugar, una deidad particular de los latinos, *Fortuna*, también llamada *Fors* y *Sors*, que tenía varios templos por toda Italia.³⁴⁴ Era un culto muy antiguo, existente también entre los sabinos; una ciudad de Umbría tenía incluso por nombre *Fanum Fortunae*, «lo cual hace creer que existiría allí un templo a esta divinidad consagrado»;³⁴⁵ dentro del Lacio, tenían especial fama la *Fortuna* de Antio y la de Prenesta.³⁴⁶ Pero el pueblo

³⁴⁰ *Idem*.

³⁴¹ *Idem*.

³⁴² *Ibidem*, pp. 1 y 2.

³⁴³ *Etymologiae* XVIII, 27.

³⁴⁴ Garibay, *op. cit.*, p. 371.

³⁴⁵ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 629.

³⁴⁶ Respecto a la de Prenesta, cuenta Gebhardt (*ibidem*, t. I, pp. 632 y 633): «Mejor que esta deidad es conocida la *Fortuna primigenia* de Prenesta, diosa de la naturaleza y del destino, considerada como madre de Júpiter y Juno. De ella se refería la siguiente tradición: Numerio Sufficio, noble prenestino, después de ser avisado por numerosos y extraordinarios signos, había hecho excavaciones en la peña en el punto que le fuera designado, y halló unas *suertes*, es decir, unas tablillas de roble en que estaba grabada con antiguos caracteres la voluntad de la diosa. En el mismo lugar del prodigio fue erigido un templo, y en la excavación misma se colocó la imagen que representaba a la diosa teniendo a sus dos hijos en la falda. Para interrogar al oráculo empezábase por un sacrificio, y luego un niño revolvía las tablillas y sacaba al azar una entre ellas. El nombre de *primigenia*, que a esta divinidad se daba, significaba la primeramente creada, como que los grandes dioses Júpiter y Juno, habían salido de su seno; por esto junto a la madre eran adorados los dos hijos, el varón con el nombre de Júpiter *Puer*. Celebrábase en honor suyo suntuosa fiesta el 11 de abril, y en ella se fijaba el día en que el oráculo había de ser para todos accesible [...]. Aunque este culto databa de gran antigüedad, no fue hasta mucho después reconocido en Roma, por mirar ésta a la ciudad de Prenesta como peligrosa rival. Esto hizo que cuando en la primera guerra púnica, marchó un cónsul a aquella ciudad para consultar el oráculo antes de entrar en campaña, fue llamado a toda prisa por el Senado, conminándole con la última pena en caso de no regresar inmediatamente a Roma; pero

romano fue especialmente devoto a esta divinidad. La leyenda hacía a Servio Tulio el fundador de su culto, tan favorecido que se había visto por ella, pues de hijo de esclava le elevó a tirano de la ciudad.³⁴⁷ Tenía en ella dos templos principales: uno consagrado a *Fors Fortuna*, situado fuera de la ciudad, al inicio de la *Via Portuensis*, que «conservaba más que las otras el antiguo carácter de suerte feliz, y veíase por lo tanto muy concurrida por la gente del pueblo»;³⁴⁸ el segundo templo, ubicado en el Foro Boario, «recordaba, por el contrario, el triste fin del rey Servio, e inspiraba, por lo mismo, tristes pensamientos».³⁴⁹

Había otras *Fortunas* también. Una de las más importantes era la *Fortuna Populi Romani*, procedente de la segunda guerra púnica. Había una *Fortuna* pública, cuya fiesta era el 5 de abril, y una *Fortuna* privada, adorada en el Palatino. También se rendía culto a una *Fortuna muliebris*, ubicado su templo en la Vía Latina, «en memoria de la retirada de Coriolano, de cuya venganza pudo Roma librarse por las lágrimas de la madre y esposa del general de los volscos».³⁵⁰ Junto al teatro de Pompeyo había un santuario dedicado a la *Fortuna* Ecuestre, «debido al voto que hiciera en el año 180 antes de J. C. Fulvio Flacco, pretor de la España tarraconense, cuando a orillas del Tajo, a poca distancia de Évora, vio atacadas sus legiones por más de treinta mil celtíberos; en el peligroso trance, cuando los romanos cedían ya ante la impetuosidad de nuestros mayores, sólo debieron la salvación y la victoria al considerable refuerzo de caballería que acudió en auxilio del pretor».³⁵¹ Añádase la *Fortuna Barbuda*, «a la que los jóvenes consagraban las primicias de su naciente barba»; la *Fortuna Viril*, «adorada en los baños mujeriles como diosa de la fecundación, y en cuyo santuario reuníanse en abril las viudas y doncellas para rogarle que escondiese a las miradas de los hombres sus defectos corporales»; la *Fortuna respiciens*, «adorada en el Palatino y en las Esquilias, y en el mismo sentido la *Fortuna obsequens*, con frecuencia citada, de la que tomó nombre una calle de Roma»; la *Fortuna hujusce diei*, «diosa de la ocasión propicia que cambia de un momento a otro», que tenía dos templos, «el uno en las inmediaciones del Circo Máximo y el otro en el campo de Marte, habiendo sido uno de ellos resultado del voto que hiciera Q. Cátulo el día en que, en unión con Mario, ganó a los cimbros decisiva batalla»; había una *Fortuna viscata* «o dudosa, la que seducía y engañaba con vanas esperanzas»; una *Fortuna dux*, guía de los viajeros, y una *Fortuna* tranquila, «que precedía a las buenas travesías y era adorada en los puertos al lado de *Portunus*, hasta que por fin reunió Trajano

luego que al estallar otra vez la guerra con Cartago y al invadir a Italia la hueste de Aníbal hubo merecido Prenesta por su valerosa resistencia la gratitud y la amistad de los romanos, adquirió su *Fortuna* gran popularidad. En la época de las contiendas civiles fue su templo devastado por Sila, pero el mismo dictador lo reconstruyó con más esplendor que antes, levantándolo en lugar desde donde se dominaba toda la ciudad.»

³⁴⁷ *Ibidem*, t. I, p. 630.

³⁴⁸ «En 24 de junio celebrábase su fiesta, y aquel día cuantos deseaban mejorar su existencia, que serían muchas, los pobres, los esclavos, atravesaban el Tíber con gran algazara en lanchas adornadas de flores [...]». *Idem*.

³⁴⁹ «[...] había junto a la imagen de la diosa una estatua de aquel príncipe enteramente velada, a la cual estaba prohibido tocar, y acerca de ella corrían estupendos relatos. Era la estatua de madera dorada y cubríanla dos mantos de muy vieja tela, hilada y tejida, a lo que se decía, por la reina Tanaquilda. La causa de estar velada la estatua nadie positivamente la sabía, si bien se daban de ello varias explicaciones. La más general y difundida decía que enamorada *Fortuna* de Servio penetraba de noche y a escondidas su palacio; avergonzada de su falta quiso que no vieran ojos humanos el semblante que la sedujera. Los romanos que se preciaban de eruditos aseguraban que aquellos velos habían sido puestos a la estatua luego después de la muerte de Servio, a fin de ocultar al pueblo afligido la idolatrada imagen. Otros, en fin, suponían que la desnaturalizada hija del rey, manchada aún con la sangre de su padre había osado penetrar en el templo donde estaba la imagen de Servio, y que la estatua llevó la mano a los ojos por no verla.» *Idem*.

³⁵⁰ *Ibidem*, t. I, p. 632.

³⁵¹ *Idem*.

estas distintas invocaciones erigiendo a la Fortuna, como potestad universal, un templo en que se hacían sacrificios el día 1º del año»; había una *Fortuna* del César o de Augusto, «y por ella se juraba, teniendo los emperadores en su palacio y llevando en viaje una *Fortuna regia* o *áurea*», cuya estatua de oro «estaba colocada en el aposento junto al lecho del César, y al morir éste era al instante trasladada a la estancia de su sucesor»; había, además, otras innumerables *Fortunas*: «genios tutelares de las personas, de las haciendas, de las cohortes, de las corporaciones, de los edificios, etc.». ³⁵²

Aunque el paganismo de los antiguos no haya sido uniforme, existiendo diferencias entre un culto y otro, incluso tratándose de cultos a una divinidad con el mismo nombre, ³⁵³ es posible observar en la práctica litúrgica algunas características comunes. La *Fortuna*, por ejemplo, solía tener oráculos, que funcionaban de una manera curiosa: «un niño iba sacando cédulas con distintas frases y a la hora fijada, la frase que salía era la respuesta del oráculo». ³⁵⁴ Por ello puede atribuírsele un patronazgo relativamente común, al menos en sus orígenes: «era una deidad popular de la suerte, del azar y en cierta manera del ‘a ver qué sale’, como diríamos en México». ³⁵⁵ Por ello, los jardineros, los criadores de ganado y las mujeres la tenían por su patrona, «por ser el fruto de todos ellos aleatorio». ³⁵⁶ Más adelante, por culpa de los «eruditos ya helenizados», se le confundió con *Tyché*. ³⁵⁷

B. Las parcas. Culto de origen incierto, fueron en un principio «diosas del nacimiento... y se creía que su nombre se derivaba de *partus*», ³⁵⁸ si bien según algunos mitólogos «procedía de *parcere*, amparar, perdonar, y se llamaban así por antífrasis, ya que ante ellas no hallaba gracia persona alguna». ³⁵⁹ Sin embargo, con la contaminación del panteón latino con las deidades griegas, se les asimiló a las *moiras*, «y poetas y artistas adoptaron en un todo para su representación el tipo y los caracteres helénicos». ³⁶⁰ Así, relacionadas con el concepto de destino, se les llamó *fata*, como puede notarse en las *Triafata* del Foro y en la calle llamada *In tribus Fatis*. ³⁶¹

C. Fatum. Así llamaron los antiguos romanos al hado, equivaliendo a «la porción que recibe cada hombre al venir a este mundo, a la suerte que le cabe, el compuesto de bienes y males que constituyen su existencia». ³⁶² No parece haberse divinizado como tal, al menos en

³⁵² *Idem*.

³⁵³ «[...] los dioses de uno no parecían ser los del otro. Los nombres podían, en verdad, parecerse... pues estas palabras pertenecían a la lengua usual y sólo eran adjetivos que designaban al ser divino por uno u otro de sus atributos más relevantes [...]. Contábanse millares de Júpiter diferentes; había una multitud de Minervas, de Dianas, de Junos, que se parecían muy poco [...]. Sucedió que estos dioses fueron durante mucho tiempo independientes unos de otros, y que cada cual tuvo su leyenda particular y su culto [...]. De ahí proceden esos millares de cultos locales, entre los cuales jamás pudo establecerse la unidad. De ahí esas luchas de dioses en que tanto abunda el politeísmo, y que representan luchas de familias, de cantones o de ciudades. De ahí, en fin, esa muchedumbre innumerable de dioses y de diosas, de la que, seguramente, sólo conocemos la más pequeña parte [...]». Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, 17º ed., Editorial Porrúa, México, 2012, pp. 115-117.

³⁵⁴ Garibay, *op. cit.*, p. 372.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 371.

³⁵⁶ *Idem*.

³⁵⁷ *Idem*; Grimal, *op. cit.*, p. 155.

³⁵⁸ Gebhardt, *op. cit.*, t. I, p. 626.

³⁵⁹ *Ibidem*, t. I, p. 626, n. 2.

³⁶⁰ *Ibidem*, t. I, p. 627.

³⁶¹ *Idem*.

³⁶² *Ibidem*, t. I, p. 617.

la liturgia popular, pero, como veremos, el fatalismo también hizo su aparición en Roma, a causa de los poetas y filósofos griegos, que llevaban con ellos sus creencias. No obstante, ¿en qué se distinguen el *Fatum*, de corte helenizante, y la *Fortuna*? Es San Agustín de Hipona quien resuelve la cuestión, al explicar que las cosas *fortuitas* son las que «o no reconocen causa alguna, o suceden sin algún orden razonable» (*quae vel nullas causas habent, vel non ex aliquo rationabili ordine venientes*). En cambio, las cosas *fatales* son «las que acontecen por la necesidad de cierto orden y [aun] contra la voluntad de Dios y de los hombres» (*quae praeter Dei et hominum voluntatem cuiusdam ordinis necessitate contingunt*).³⁶³ De donde se puede desprender la siguiente conclusión: que al nivel de la pura *theologia civilis*, el culto a la *Fortuna* tiende a un cierto mal, como advirtió el santo obispo,³⁶⁴ pero la convicción destructiva —infinitamente más maligna— del fatalismo determinante, que aniquila por completo la libertad humana y la moralidad de los actos, no se confunde con él, ni puede tener en él su origen, sino que su causa ha de buscarse en una obscuridad mayor.

III. 3. Sobre la adivinación en la antigua Roma. En la historia de la antigua Roma se advierte la paulatina progresión de una práctica ritual genuinamente religiosa, aunque pagana, a una superstición extraordinariamente fuerte. Aquella noción positivista que pretende ver de manera universal una progresión del fetichismo al filosofismo, es extraña a la historia religiosa romana. Más bien, lo que podría verse —si se deseara realizar una periodización—, es el tránsito de una práctica religiosa altamente sacramental a un fetichismo vulgar, pero a través del filosofismo, aseveración que intentaremos fundamentar en los apartados siguientes.

A. La palabra religio en las fuentes. Se discute entre los filólogos el significado originario del término *religio*. Cuestión que traemos a colación no por afán de mero excursu, sino porque dicha controversia académica —en apariencia reducida a las disquisiciones de los filólogos que han tomado parte en ella—, encierra entre sus líneas revelaciones interesantes acerca de la historia de la religión en la antigua Roma.

Pero la discusión entre los filólogos es la siguiente: si *religio* deriva de *ligare* o de *legere*. La disputa no es nueva, ya los antiguos examinaron la cuestión ofreciendo sus respectivos pareceres, como tampoco es una disputa inocua.

Benveniste señala al respecto que el siguiente pasaje de Cicerón es el que «debe presidir toda discusión»:³⁶⁵

Cultus autem deorum est optimus idemque castissimus atque sanctissimus plenissimusque pietatis ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur. Non enim philosophi solum, verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati: quod

³⁶³ *De civitate Dei*, V, 1.

³⁶⁴ «¿Cómo es buena la que sin juicio ni discreción viene a los buenos y a los malos? ¿Y para qué la adoran siendo tan ciega y ofreciéndose a cada paso a cualquier persona, de modo que por la mayor parte desampara a los que la adoran y se hace de la parte de los que la desprecian? Y si es que aprovechan o sacan alguna utilidad los que le tributan culto de manera que ella los atiende y los ame, ya tiene en cuenta los méritos y no viene por acaso. ¿Dónde está, pues, aquella definición de la Fortuna? ¿Y por qué se llamó Fortuna del caso fortuito? Porque es cierto que no aprovecha el rendirle adoración si es fortuna; pero si acude a sus devotos, y a los que la reverencian, de modo que utilizase su influjo, no es fortuna.» *De civitate Dei*, IV, 18.

³⁶⁵ *Op. cit.*, p. 399.

nomen patuit postea latius. Qui autem omnia, quae ad cultum deorum pertinerent, diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. Ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen, alterum laudis.

«Por lo demás, el mejor culto a los dioses —así como el más casto, devoto y lleno de piedad— consiste en venerarlos con mente y con voz siempre puras, íntegras e irreprochables. Y es que no sólo los filósofos, sino también nuestros mayores separaron la superstición de la religión. Pues, quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados ‘supersticiosos’, una denominación que se extendió después mucho más. Por otra parte, a quienes volvían a tratar con diligencia y —por así decirlo— ‘releían’ (*relegerent*) todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó ‘religiosos’, de ‘releer’, como ‘elegantes’ de ‘elegir’, ‘diligentes’ de ‘mostrar inteligencia’ e ‘inteligentes’ de ‘mostrar inteligencia’, porque en todas estas palabras se alberga el mismo sentido de ‘recoger’ que se halla presente en ‘religioso’. Así es como, en el caso de ‘supersticioso’ y de ‘religioso’, se llegó a la denominación de un vicio por un lado, y a la de un elogio por el otro.»³⁶⁶

Se trata, así, de un pasaje que, leído por sí mismo, no sólo parecería proponer como origen del término *religio* el de *legere*, cuestión que, más allá de la curiosidad etimológica parecería suponer en Cicerón una noción tendencialmente racionalista de la religión que relegaría la observancia litúrgica de su tiempo al rincón de las supersticiones populares. Lo cual quizá no debería sorprendernos, pues el célebre autor, en más de una ocasión, «aun siendo gentil, se burla como filósofo de la multiplicidad, y ficción de dioses, y semidioses».³⁶⁷ Tesis a la que se han adherido eminentes plumas modernas,³⁶⁸ incluyendo la de Benveniste quien, tras realizar un excursus simultáneamente prodigioso y sintético a través de las fuentes —incluyendo a Plauto (*Curculio*, 350), Terencio (*Andria*, 941), Tito Livio (IX, 29, 10; XXVII, 23, 2), Festo (285 M.) y Aulo Gelio (*N. A.* 4, 9)—, concluye lo siguiente:

«En resumen, la *religio* es una vacilación que retiene, un escrúpulo que impide y no un sentimiento dirigido hacia una acción o que incita a practicar el culto. Nos parece que este sentido, demostrado por el uso antiguo sin la menor ambigüedad, impone una sola interpretación para *religio*: la que da Cicerón vinculando *religio* a *legere*.»³⁶⁹

En contra de dicha tesis, vinculando *religio* a *ligare*, Lucrecio (*De rerum natura*, I, 931-932), un pasaje distinto de Tito Livio (V, 23, 10), Lactancio (*Inst.* IV, 28) e Isidoro de Sevilla (*Etym.* VIII, 2, 1-2), así como algunas plumas modernas.³⁷⁰ También dos pasajes del propio Cicerón, que parecen vincular la *religio* al cumplimiento de los deberes litúrgicos:

³⁶⁶ *De natura deorum*, II, 28, 72. La traducción transcrita es de Víctor José Herrero Llorente y Ángel Escobar, Editorial Gredos, España, 2016. La hemos preferido a la de Benveniste, pues éste no incluyó la totalidad del pasaje, sino sólo sus últimas líneas.

³⁶⁷ Pablo Yáñez de Avilés, *España en la Santa Biblia. Exposición de los textos tocantes a españoles*, Imprenta de Juan Muñoz, Madrid, 1733, p. 29.

³⁶⁸ «A la explicación de Cicerón se ha unido W. Otto [*Archiv für Religionswissenschaft*, XII, 533; XIV, 406], seguido por J. B. Hofmann [*Lat. etym. Wb.*, I, 352].» Benveniste, *op. cit.*, p. 399.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 400. Añade en la misma página y en la siguiente a las consideraciones sintácticas las morfológicas.

³⁷⁰ «[...] el diccionario de Ernout-Meillet se pronuncia nítidamente por *religare*, lo mismo que el artículo *religio* de Pauly-Wissowa.» *Idem*.

Religionem eam quae in metu et caerimonia deorum sit appellat, pietatem, quae erga patriam aut parentes aut alios sanguine coniunctos officium conservare moneat [...].

«El sentimiento religioso [*religionem*] es el término que utilizamos para referirnos al temor a los dioses y a su culto y veneración. El sentido del deber [*pietatem*] es el que nos exhorta a observar nuestros deberes con respecto a la patria, los padres y los parientes de sangre [...].»

Religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, cuiam caerimoniamque affert. Pietas, per quam sanguine coniunctis patriaeque benivolum officium et diligens tribuitur cultus [...].

«El sentimiento religioso [*religio*] comporta observar escrupulosamente los ritos sagrados en honor de una naturaleza superior a la que llamamos divina. El sentido del deber [*pietas*] consiste en mostrar a los parientes de sangre y a la patria nuestro reconocimiento y afecto [...].»³⁷¹

La cuestión, en consecuencia, es difícil de resolver, por lo que algunos se han pronunciado por la validez de ambas posiciones.³⁷² Quizá la filología no sea capaz por sí misma de señalar una preeminencia pues, aunque los pasajes del *De inventione* sean ligeramente anteriores al del *De natura deorum*, al ser el primero una de las obras de juventud de Cicerón, si tal autor ha de tomarse como la referencia fundamental en la materia —como recomienda Benveniste—, comparten ambas tesis, genéricamente, el mismo estrato histórico.

La aclaración de la cuestión —hay que confesarlo— no obedece exclusivamente al anhelo de precisión etimológica. Se trata de una controversia antigua que adquirió nuevo vigor a partir de Martín Lutero quien, apoyándose en *Oseas VI, 6* —*quia misericordiam volui, et non sacrificium, et scientiam Dei plusquam holocausta* («porque misericordia quiero, no sacrificio, y conocimiento de Dios, más que holocaustos») —, concluyó que la práctica litúrgica era idolátrica y supersticiosa, más que realmente unitiva a Dios en el sentido literal de *religare*. Puede alegarse, por supuesto, que la contraposición luterana entre lo religioso y lo (auténticamente) espiritual no equivale en todos sus detalles a la contraposición antigua entre *religio* y *superstitio*, sobre todo desde el punto de vista filológico, no sólo porque el célebre heresiarca alemán no pretendía realizar una exégesis de los textos ciceronianos sino de los bíblicos —en sede filológica hebrea y griega, en escarnio directo de la latina de la *Vulgata*—, sino también porque no se limitó a abrazar un sentido particular del término *religio* —como lo hizo Cicerón—, rechazando más bien todo uso del término. Ello, no obstante, se debe a que la acepción patristica, que vinculaba *religio* a *religare*, era la predominante en su tiempo, como lo sigue siendo en el seno de la Iglesia tanto teológica como canónicamente. Así, por ejemplo, en un célebre diccionario de derecho canónico la voz *religión* se define, en primer lugar, como la «virtud aneja a la justicia y que prescribe el culto debido a Dios»; contando con una segunda acepción, más bien canónica que teológica: «así se dice entrar en relijón (sic), por abrazar la vida relijiosa (sic)».³⁷³ La segunda acepción en realidad una derivación indirecta de la primera, pues la entrada en una corporación canónica

³⁷¹ *De Invent. Rhet.* II, c. 22, 66; II, c. 53, 161. La traducción que hemos utilizado es *La invención retórica*, Salvador Núñez (trad.), Editorial Gredos, Madrid, 1997.

³⁷² «[...] están inseguros: W. Fowler [*Transactions*, Tercer Congreso Internacional de Historia de las Religiones, t. II] da un buen estudio descriptivo del sentido de *religio*, pero por lo que atañe a la etimología cita la opinión de Conway, según el cual “las dos explicaciones pueden defenderse”». Benveniste, *op. cit.*, p. 399.

³⁷³ Isidro de la Pastora y Nieto, *Diccionario de Derecho Canónico*, Imprenta de D. José de la Peña, Madrid, 1848, voz «Relijón», pp. 247 y 248.

del clero regular hace contraer una serie de obligaciones adicionales a aquellas que el laico ya está obligado a cumplir: piénsese en la liturgia de las horas, en los votos y en las demás prácticas disciplinares que se encuentran en la regla de cada orden.

La afirmación luterana fue una repetición de un postulado de una herejía antigua procedente de Siria —la mesaliana— según la cual la presencia del Espíritu unitivo sólo podría verificarse mediante la experiencia sensorial de Su presencia, como ocurre con las gracias de la consolación y de la compunción que, en cuanto dones divinos, proceden unilateralmente de Dios y no de la práctica ascética ni litúrgica; se trata, en otras palabras, de una confusión entre la experiencia de la gracia y la gracia en sí.³⁷⁴ Pero guarda analogía la controversia que suscitó con la cuestión ciceroniana, en primer lugar, en cuanto la refutación del postulado mesaliano fue precisamente una de las razones por las que la patrística griega —como el Pseudo-Macario y Diádoco de Fótice— desarrolló la doctrina del *sinergismo*, que implica la colaboración de las voluntades humana y divina a través de la liturgia,³⁷⁵ cuyos frutos la patrística latina recogió a través de su insistencia en la relación entre *religio* y *religare*, como se advierte en Isidoro de Sevilla:

Religio appellata, quod per eam uni Deo religamus animas nostras ad cultum divinum vinculo serviendi.

«La religión recibió este nombre porque, mediante ella, “religamos” nuestras almas al único Dios para rendirle culto por el vínculo de servicio con Él establecido.»³⁷⁶

Y en segundo lugar, guarda analogía con ella porque la difamación de la práctica litúrgica como mera *superstitio*, en contraposición a una auténtica *religio* que derivaría de un *relegere* intelectual, marca precisamente el paso de una religión sacramental —con su respectivo elemento sacrificial— a una concepción gnóstica. Paso que no sólo se advierte en el filosofismo típico de los tiempos de Cicerón,³⁷⁷ sino en la propia evolución del judaísmo a partir de la destrucción del Templo —que ha sustituido el sacerdocio por la mera erudición rabínica— y en la práctica dominical protestante, que se limita a la lectura académica del Evangelio por un exégeta laico, sin sacramentos y sin sacramentales, en escarnio de la piedad popular reflejada en la antigua liturgia, a la que tacha precisamente de supersticiosa.

Gnostici propter excellentiam scientiae se ita appellare voluerunt.

«Por la excelcitud de su ciencia adoptaron los gnósticos su nombre.»³⁷⁸

Ello no significa, por supuesto, no reconocer la futilidad de los sacrificios en ausencia de caridad: *qui autem non diligit, quamvis multa bona faciat, frustra laborat* («quien no ama, por muchas obras buenas que efectúe, se esfuerza en vano»)³⁷⁹ Ni significa la imposibilidad

³⁷⁴ Alfredo Sáenz, «La Reforma Protestante» en *La nave y las tempestades*, Ediciones Gladius, Buenos Aires, 2005, t. VI, p. 167.

³⁷⁵ Tomáš Špidlík, *¿Conoces al Espíritu?*, Lourdes Vázquez (trad.), Monte Carmelo, Burgos, 2002, pp. 23-25 y 67-68.

³⁷⁶ *Etym.* VIII, 2, 2.

³⁷⁷ «Véase en Tito Livio cuántas veces esa religión estorbó a los mismos patricios, cuántas veces embarzó al Senado y entorpeció su acción, y dígase enseguida si tal religión fue inventada para comodidad de los políticos. Sólo hasta el tiempo de Cicerón se comenzó a creer que la religión era útil al gobierno; pero la religión había muerto ya en las almas.» Fustel de Coulanges, *op. cit.*, libro III, cap. XVII, p. 213.

³⁷⁸ *Etym.* VIII, 5, 6.

³⁷⁹ *Etym.* VIII, 2, 7.

de reconocer en la idolatría pagana una innumerable cantidad de prácticas que no pueden ser descritas de otra manera sino como intrínsecamente supersticiosas:

Horum igitur signorum observationes, vel geneses, vel cetera superstitiosa, quae se ad cognitionem siderum coniungunt, id est ad notitiam fatorum, et fidei nostrae sine dubitatione contraria sunt, sic ignorari debent a Christianis, ut nec scripta esse videantur.

«La observación de estos signos, la confección de horóscopos y otras supersticiones que están vinculadas al conocimiento de los astros —es decir, a la predicción de los hados—, son, sin ningún género de dudas, contrarios a nuestra fe, y de tal manera han de ignorarlas los cristianos, que no deben aparecer ni escritas.»³⁸⁰

Por el contrario, es posible preguntarnos si habría alguna relación inteligible entre la decadencia de las grandes religiones institucionales —incluso las paganas— y el incremento de las prácticas clasificables como meramente supersticiosas. Se trata, probablemente, de una delgada línea difícil de identificar. Quizá las nociones *religio* —respecto de las divinidades superiores— y *pietas* —respecto a las deidades inferiores—, tal como aparecen en el *De inventione* sirvan como primer esbozo. Ello parecería requerir, sin embargo, una catalogación exhaustiva de las prácticas litúrgicas propias del culto a las divinidades superiores y una paralela de las propias del culto a las inferiores, así como acompañar cada una del estudio relativo a su estratificación histórica. Tal catalogación no ha sido todavía realizada, aunque haya una serie de elementos útiles para lograr la misma en Fustel de Coulanges, Víctor Gebhardt y Coll —autor poco conocido pero de una exhaustividad que raya en lo espeluznante— y, de años más recientes, Georges Dumézil.³⁸¹

Intentando dicha clasificación puede hablarse, en primer lugar, de las prácticas piadosas típicas:

«Hay que ver el lugar que la religión ocupa en la vida de un romano. Su casa es para él lo que un templo para nosotros: en ella encuentra su culto y sus dioses. [...] La tumba es un altar; sus antepasados, seres divinos. Cada una de sus cotidianas acciones es un rito; el día entero pertenece a su religión. Mañana y tarde invoca a su hogar, a sus penates, a sus antepasados; al salir de casa o al volver, les dirige una oración. Cada comida es un acto religioso que comparte con sus divinidades domésticas. El nacimiento, la iniciación, la imposición de la toga, el casamiento y los aniversarios de todos estos acontecimientos, son los actos solemnes de su culto. [...] Todos los días sacrifica en su casa, cada mes en su curia, varias veces al año en su *gens* o en su tribu. Sobre todos esos dioses aún están los de la ciudad, a los que debe culto.»³⁸²

Como segundo paso, y distinguiéndolas de las prácticas anteriores, un tratamiento especializado de las prácticas tendientes al cumplimiento de los compromisos con deidades menores respecto de las que se buscaban favores específicos. Práctica religiosa que, a diferencia de las anteriores, no situaría al fiel frente a la divinidad según la subordinación propia de la *pietas*, sino en un plano de mayor igualdad, definida por el intercambio

³⁸⁰ *Etym.* III, 71, 38.

³⁸¹ Fustel de Coulanges, *op. cit.*, *passim*; Gebhardt, *op. cit.*, *passim*; de Dumézil, nos referimos especialmente a dos obras: *Los dioses soberanos de los indoeuropeos*, Editorial Herder, David Chiner (trad.), Barcelona, 1999; y *Mito y epopeya*, Fondo de Cultura Económica, Eugenio Trías, México, 2016, 3 tomos.

³⁸² Fustel de Coulanges, *op. cit.*, lib. II, cap. XVII, p. 211.

puramente utilitario y que, con fuertes analogías contractuales, condicionaría la pronunciación de *preces*, la formulación de *vota*, la dación de *dona* y la realización de *sacrificia* a la obtención de los favores solicitados.

«Antes de que el trigo haya espigado, se han hecho más de diez sacrificios y se ha invocado a una decena de divinidades particulares por el éxito de la cosecha. [...] ¿Siente un deseo? Pues lo inscribe en una tableta, que pone al pie de la estatua de un dios.»³⁸³

«[...] el culto consistía en alimentar a los dioses, en ofrecerles cuanto halagaba a sus sentidos: carne, tortas, vino, perfumes, vestidos y alhajas, danzas y música. En cambio, se exigía de ellos beneficios y servicios. [...] Siempre hay un contrato entre estos dioses y estos hombres: la piedad de los últimos no es gratuita, y los primeros nada dan de balde. [...] En la lucha, dioses y ciudadanos se sostenían recíprocamente, y cuando se vencía era porque todos habían cumplido con su deber. Al contrario, si se era vencido, se culpaba a los dioses por la derrota, se les recriminaba haber cumplido mal su deber como defensores de la ciudad; se llegaba a veces hasta derribar sus altares y arrojar piedras contra sus templos.»³⁸⁴

Las prácticas del primer tipo —derivadas de la *religio* y de la *pietas* en sentido ciceroniano—, no condicionales, y las del segundo tipo —de carácter más bien contractual—, pueden distinguirse, por ejemplo, en la narración que realiza Virgilio de la caída de Troya. Al notar Eneas que los enemigos se han apoderado de la mítica Ilión, grita que los dioses de la ciudad han abandonado los templos y altares de la ciudad, por lo que sólo la desesperación queda a los vencidos.³⁸⁵ Y abandona él también los templos y altares, pero lleva consigo — como a su anciano padre— los penates, respecto a los que su lealtad no es condicional. Por el contrario, a pesar de la desgracia continua, no puede abandonarlos a la profanación.

«[...] el traslado de los dioses de Troya a Italia, es el tema de la *Eneida*. El poeta canta a ese hombre que surca los mares para fundar una ciudad y llevar sus dioses al Lacio: *dum conderet urbem/ Interretque Deos Latio*. No se debe juzgar la *Eneida* con nuestras ideas modernas. Suelen quejarse algunos de no encontrar en Eneas la audacia, el ímpetu, la pasión. Cansa el epíteto de piadoso que se repite sin cesar. Causa admiración el ver a este guerrero consultar a sus penates con tan escrupuloso cuidado, invocar a cada momento a alguna divinidad, alzar los brazos al cielo cuando se trata de combatir, dejarse traquetear por los oráculos a lo largo de todos los mares, y derramar lágrimas en presencia de un peligro. Incluso no deja de reprochársele su frialdad para con Dido, y se siente uno tentado de acusar a este corazón al que nada conmueve: *Nullis ille movetur/ Fletibus, aut voces ullas tractabilis audit*. Y eso se debe a que no se trata aquí de un guerrero o de un héroe de novela. [...] Eneas es el jefe del culto, el hombre sagrado, el divino fundador, cuya misión consiste en salvar a los penates de la ciudad: *Sum pius Aeneas raptos qui ex hoste Penates classe veho mecum*. Su cualidad dominante debe ser la piedad,

³⁸³ *Ibid.*, lib. II, cap. XVII, p. 212.

³⁸⁴ *Ibid.*, lib. III, cap. VI, pp. 144-146.

³⁸⁵ *Excessere omnes adytis arisque relictis/ Di, quibus imperium hoc steterat; succurritis urbi/ Incensae; moriamur, et in media arma ruamus./ Una salus victis nullam sperare salutem*. «Guardaban este imperio, templos y aras abandonaron. ¿Cómo dar podríais socorro a una ciudad que en llamas arde? Al arma todos, y la muerte venga. La desesperación únicamente es la esperanza que al vencido resta.» Virgilio, *Eneida*, II, 351-354. La traducción es de Tomás de Yriarte, *Los cuatro primeros libros de la Eneida de Virgilio traducidos en verso castellano*, Madrid, 1805.

y el epíteto que el poeta le aplica con más frecuencia es también el que mejor le conviene.»³⁸⁶

Tenemos, en tercer lugar, un tipo de prácticas —de mayor importancia para el presente texto— consistente en las prácticas tendientes a la lectura de la voluntad de la divinidad, generalmente adivinatorias.

«Jamás sale el romano de casa sin mirar si aparece algún pájaro de mal agüero. [...] A cada momento consulta a los dioses y quiere saber su voluntad. Todas sus resoluciones las encuentra en las entrañas de las víctimas, en el vuelo de los pájaros, en los avisos del rayo. [...] Jamás delibera en el Senado si las víctimas no han ofrecido signos favorables. [...] Renuncia a los proyectos más meditados si advierte un mal presagio o si una palabra funesta hiere sus oídos. Es bravo en el combate, pero a condición de que los auspicios le aseguren la victoria.»³⁸⁷

Respecto a ellas no deja de llamar la atención que, a pesar de haber ya estado presentes desde la fundación de Roma —particularmente la ornitomanía—, se advierte en el estrato arcaico una inexplicable desconfianza hacia sortilegios y otras formas de adivinación comunes entre los demás pueblos mediterráneos. Se sabe, por ejemplo, que en la práctica privada el recurso a los arúspices etruscos, que eran tenidos por los mejores de Italia, se hizo común en un momento relativamente tardío de la república. Según un historiador, durante la Segunda Guerra Púnica (218 a.C. – 201 a. C.);³⁸⁸ y según otro, a partir de la Guerra Social (90-88 a. C.),³⁸⁹ aunque en los siglos propios de la mayor decrepitud pagana, Roma se haya transformado —si se nos permite la expresión— en la cloaca mundial de la superstición, por lo que no hay que imaginar una situación monolítica a lo largo de su historia.

Y en el ámbito público se ha notado también un patrón peculiar. Ha llamado la atención de los estudiosos que, en comparación con otros pueblos itálicos, respecto a la antigua Roma las fuentes muestran una notable carencia de figuras proféticas, si bien las mismas enfatizan la importancia de *textos* proféticos (como los célebres “libros sibilinos”). Se prefiere dejar a los profetas individuales en el anonimato, evitando designarlos por nombre propio y, allí donde es inevitable referirse a ellos, designándolos colectivamente (p. ej. “los arúspices”).³⁹⁰ Lo cual ha suscitado una cierta polémica, preguntándose algunos si ello sería indicativo de un *modus operandi* que pudiera calificarse de “más racional”, cuestión que parece secundaria. Por el contrario, parece de particular importancia un patrón, específicamente romano, señalado por John A. North: cuando se suscitaba un problema de interés para la ciudad, no se consultaba algún oráculo simple y llanamente, sino que se planteaba el problema a los cónsules, los cónsules al Senado, el Senado consultaba a los *decemviri sacris faciundis*³⁹¹ y los *decemviri* consultaban los libros proféticos —que solían

³⁸⁶ Fustel de Coulanges, *op. cit.*, lib. III, cap. V, pp. 135 y 136.

³⁸⁷ *Ibid.*, lib. III, cap. XVII, pp. 212 y 213.

³⁸⁸ Bruce MacBain, *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Latomus (Revue d'Etudes Latines), Bruselas, 1982, p. 57.

³⁸⁹ John A. North, *Prophet and Text in the Third Century BC*, en AA. VV., *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edward Bispham y Christopher Smith (ed.), Edinburgh University Press, Trowbridge, 2000, p. 100.

³⁹⁰ North, *op. cit.*, p. 93.

³⁹¹ «[...] colegio especial que se encargaba de la lectura de los libros sibilinos y el culto a los dioses extranjeros [...]. Tenía el poder de abrir el panteón a las divinidades extranjeras, vigilar el culto de esas divinidades

contener los pronunciamientos proféticos de la Sibila, inspirados por los dioses—. ³⁹² Cuando se encontraban las palabras proféticas adecuadas, se planteaban de nuevo al Senado y éste, actuando como cuerpo, tomaba las decisiones pertinentes. ³⁹³

Si las prácticas adivinatorias serían clasificadas por Cicerón como religiosas o como supersticiosas, es más probable lo segundo, como se deriva del siguiente fragmento:

Nam, ut vere loquamur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit. [...] Nec vero —id enim diligenter intellegi volo— superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est [...]. Quam ob rem, ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae. Instat enim et urget et, quo te cumque verteris, persequitur, sive tu vatem sive tu omen audieris, sive immolaris sive avem aspexeris, si Chaldaeum, si haruspiciem videris, si fulserit, si tonuerit, si tactum aliquid erit de caelo, si ostenti simile natum factumve quippiam [...].

«Pues, a decir verdad, la superstición que se ha ido extendiendo entre las gentes ha oprimido el espíritu de todos prácticamente, y se ha enseñoreado de la debilidad humana. [...] Pero —quiero que esto se entienda muy bien— al suprimirse la superstición no se está suprimiendo también la religión, pues lo propio del sabio es mirar por las tradiciones de los mayores, mediante la conservación de los ritos sagrados y de las ceremonias [...]. Por ello, mientras que la religión —que está unida al conocimiento de la naturaleza— debe incluso propagarse, los vástagos de la superstición han de ser arrancados todos ellos, porque la superstición te acucia, te urge y, a donde quiera que te dirijas, te persigue, ya estés atendiendo a un vate o a un presagio, ya te dediques a inmolar o a observar un ave, si ves a un caldeo o a un arúspice, si relampaguea, si truena, si se produce una descarga del cielo, si se produce cualquier nacimiento o suceso que se asemeje a una aparición.» ³⁹⁴

Y en cuarto lugar, prácticas que no son litúrgicas, ni tendientes al cumplimiento de algún compromiso contractual con la divinidad, ni adivinatorias, sino clasificables en el rubro más claro del fetichismo supersticioso.

«Siempre sale de casa con el pie derecho. Sólo se corta el pelo en plenilunio. Lleva consigo amuletos. Contra el incendio, cubre los muros de su casa con inscripciones mágicas. Conoce unas fórmulas para evitar la enfermedad, y otras para curarla; pero es necesario repetirlas veintisiete veces y cada vez escupir en cierta forma.» ³⁹⁵

Dicha partición en cuatro categorías, sin embargo, así como no suele encontrarse en los autores modernos, tampoco se encuentra —más allá de un esbozo elemental en Cicerón— en los antiguos. Creemos, no obstante, su carácter necesario, pues de no realizarse se corre el riesgo de presentar la enorme diversidad de prácticas religiosas bajo un lente tendiente a la excesiva generalización, cual si fueran equiparables unas a otras.

recientemente incorporadas y establecer las reglas para asimilarlas a las costumbres romanas.» Calderón Bouchet, *Pax romana*, pp. 199 y 200.

³⁹² «The quindecemvirs composed the college of men who had general charge of religious festivals and professed to find in the Sibylline Books, of which they were the custodians, the requisite instructions pertaining to the conduct of this celebration.» Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 137, intro., p. 115.

³⁹³ North, *op. cit.*, pp. 93 y 94.

³⁹⁴ *De divinatione*, II, 72, 148-149.

³⁹⁵ Fustel de Coulanges, *op. cit.*, lib. II, cap. XVII, p. 212.

No obstante, aunque sea posible advertir en Cicerón una descripción de las prácticas religiosas loables por su piedad y, de manera separada, una descripción de las prácticas supersticiosas, el pasaje del *De natura deorum* (II, 28, 72) que deriva *religio* de *relegere* — pasaje por el que Benveniste se inclina hacia la tesis gnóstica y protestante— permanece en pie, por lo que no podemos olvidarnos de él. ¿Qué implicación tiene la *religio* en cuanto «relectura» —loada por los filósofos— y qué relación admite con la *religio* entendida como religación? Hemos de decir que la única explicación satisfactoria la hemos encontrado en un dominico francés, el P. Marie-Dominique Philippe, según quien la religión, en cuanto religación, implica un paso previo que es la adquisición de consciencia por parte de la creatura de que el Creador no es sólo su causa generativa, sino la causa de su subsistencia y su causa final, por lo que, en congruencia y de manera posterior, procede a adorarle a través de la liturgia, acto de amor por el cual no sólo agradece la existencia, sino la generosa providencia gracias a la cual subsiste y a la cual se encomienda para mejor ser.³⁹⁶ Así, en aquella adquisición de consciencia que antecede al acto litúrgico hay ya un *relegere* por parte del fiel de sí mismo, del mundo que le rodea y del momento que le tocó vivir, como también hay, en el mismo acto litúrgico de adoración, no sólo una respuesta por los dones recibidos, sino un acto tendiente a un mayor conocimiento del Creador.³⁹⁷ Explicación de la que podría concluirse, en la medida en la que pueda retrotraerse la noción católica de la liturgia a los tiempos de gentilidad, que ambas etimologías, más que contrapuestas, son complementarias.

B. Sobre el sortilegio en particular. Expuesto lo cual, podemos introducirnos con un mayor grado de detalle en la tercera categoría de prácticas religiosas, las adivinatorias, con especial énfasis en el sortilegio, en cuanto fue la técnica adivinatoria vinculada en mayor grado al azar.

El lanzamiento de los *astragali* era, además de los dados, el juego de azar más popular. Y, como en otras tradiciones, estaba vinculado a la adivinación, si bien no se conocen demasiados detalles, sino sólo los que la traducción de pequeñas inscripciones revela. Algunos han especulado que el sortilegio con *astragali* inició en el Oriente, probablemente la India o el Tíbet, y que de ahí se extendió hacia el Mediterráneo, si bien en contra de esta postura se ha alegado que en el Oriente el uso de los dados fue sólo posterior a la conquista alejandrina,³⁹⁸ lo que parecería indicar que la influencia fue recíproca.

La investigación arqueológica ha notado que en las antiguas Grecia y Roma el uso de cuatro *astragali* fue lo más común, tanto para el juego por diversión como para la adivinación, si bien en el Asia Menor, profundamente helenizada, se han encontrado inscripciones que indican el uso de cinco, con sus respectivos puntajes. Florence David Nightingale incorporó a su texto las siguientes,³⁹⁹ que fueron en su momento traducidas del griego al inglés por James G. Frazer, y que nosotros no traduciremos al castellano porque, al no comprenderlas del todo, las deformaríamos inevitablemente:

«1.3.3.4.4. = 15. *The throw of Saviour Zeús.*
 One one, two threes, two fours,
 The deed which thou meditatest, go do it boldly.
 Put thy hand to it. The gods have given these favourable omens.

³⁹⁶ Marie-Dominique Philippe, *Las tres sabidurías*, Ediciones Palabra, Madrid, 2013, p. 333.

³⁹⁷ *Ibidem*, pp. 333 y 334.

³⁹⁸ F. N. David, *op. cit.*, p. 18.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 16.

Shrink not from it in thy mind, for no evil shall befall thee.

6.3.3.3.3. = 18. *The throw of Good Cronos.*

A six and four threes.

Haste not, for a divinity opposes. Bide thy time.

Not like a bitch that has brought forth a litter of blind puppies.

Lay thy plans quietly, and they shall be brought to a fair completion.

6.4.4.4.4. = 22. *The throw of Poseidon.*

One six and all the rest are fours.

To throw a seed into the sea and to write letters,

Both these things are empty toil and a mean act.

Mortal as thou art, do no violence to a god, who will injure thee.

4.4.4.6.6. = 24. *The throw of child-eating Cronos.*

Three fours and two sixes. God speaks as follows:

Abide in thy house, nor go elsewhere,

Lest a ravening and destroying beast come nigh thee.

For I see not that this business is safe. But bide thy time.»

Respecto a la antigua Roma, se sabe que, en las tabernas, burdeles y campamentos militares —que eran los lugares más comunes para tales juegos—⁴⁰⁰ el lanzamiento con *astragali* de mayor puntaje —llamado *Venus*— era aquel en que las cuatro caras caían diferentes.⁴⁰¹ Y en los templos el uso de cuatro *astragali* también era común. Del resultado de las cuatro caras se deducía la predicción, si bien no se sabe demasiado al respecto. Se sabe, por ejemplo, que el *Venus* era una predicción favorable, mientras el *Perro* —en el cual las cuatro caras caían iguales— no.⁴⁰² Se sabe también que en ocasiones se utilizaron cinco *astragali*, si bien no era la práctica común, número que también se utilizó en ocasiones para los dados; y que en juegos como el *backgammon* el número de dos dados nunca fue alterado, quizá para no alterar las reglas del juego.⁴⁰³ Más adelante, por influencia del pitagorismo — que enseñaba que el tres era el número perfecto y símbolo de la divinidad— se comenzó a utilizar ese número de dados.⁴⁰⁴

«Los dados romanos eran muy similares a los actuales; se trataba de cubos con cada una de sus caras marcadas con una puntuación del uno al seis: *unio*, *binio*, *ternio*, *quaternio*, *quinio* y *senio*. Además, igual que en los dados actuales, dos caras opuestas sumaban en total siete puntos, y los dados solían ser dextrógiros. Para lanzar los dados, se podía utilizar la mano desnuda, arrojándolos directamente sobre el suelo o sobre una mesa. Pero como el lanzar los dados o las tabas con la mano podía llevar a algún jugador a hacer trampas, era muy común utilizar una especie de cubilete llamado *fritillus*, *pyrgus*, *turricula*, *orca*, *phimus*.»⁴⁰⁵

⁴⁰⁰ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 34, n. 20.

⁴⁰¹ F. N. David, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 15.

⁴⁰³ *Ibidem*, pp. 18 y 19.

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁰⁵ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 34, n. 20. Al respecto señala San Isidoro (*Etymologiae* XVIII, 61): *Pyrgus dictus quod eum tesserae pergant, sive quod turris speciem habeat. Nam Graeci turrem πύργον vocant* («El cubilete (*pyrgus*) se llama así porque, al través de él, ruedan los dados; o tal vez porque tiene el aspecto de una torre, y a la torre los griegos la denominan *pyrgos*»).

Iactus quisque apud lusores veteres a numero vocabatur, ut unio, [binio], trinio, quaternio, [quinio], senio. Postea appellatio singulorum mutata est, et unionem canem, trinionem suppum, quaternionem planum vocabant.

«Entre los antiguos jugadores, cada una de las tiradas recibía el calificativo de acuerdo con su número; así, *unio* (as), [*binio* (dos),] *trinio*, (tres), *quaternio* (cuatro), [*quinio* (cinco)], *senio* (seis). Cada una de estas denominaciones cambió con el tiempo; así, al *unio* se le conoció como *canis* (perro); al *trinio* se le llamó *suppus* (supino); y al *quaternio* se le denominó *planus* (plano).»⁴⁰⁶

C. ¿Qué juegos de azar se practicaban? En la antigua Roma, los juegos de azar más comunes, hasta donde han llegado actualmente las investigaciones, eran los siguientes:

1. *Tesserae*,⁴⁰⁷ κύβοι o dados. Junto con los ἀστράγαλοι (lt. *astragali*) o *tali*, los dados eran el juego de azar más popular.⁴⁰⁸

2. *Caput aut navis*. Juego «en el que se lanzaban dos monedas al aire y se debía adivinar su posición, cara o cruz, en este último caso representada por una nave que figuraba en el reverso de las monedas».⁴⁰⁹

3. *Ludere par impar*. En este juego «los jugadores se colocaban en los puños piedras y[,] al enfrentarse[,] tenían que adivinar si el número de piedras de su rival era par o impar».⁴¹⁰

4. *Micare digitis*. En él «los dos jugadores esconden un puño detrás de la espalda, después cada jugador debía adivinar el número de dedos que iba a extender su rival».⁴¹¹

5. *Ludus latrunculorum* y *ludus duodecim scriptorum*. Variantes del juego “tres en raya”, se jugaban en tablero o *abacus* (*tabla lusoria* o *latruncularia*), «en que se movían las fichas: *calculi* o *latrones*».⁴¹² Juego sobre el que señala San Isidoro:

Quidam autem aleatores sibi vedentur physiologice per allegoriam hanc artem exercere, et sub quadam rerum similitudine fingere. Nam tribus tesseris ludere perhibent propter tria saeculi tempora: praesentia, praeterita, et futura; quia non stant, sed decurrunt. Sed et ipsas vias senariis locis distinctas propter aetates hominum ternariis lineis propter tempora argumentatur. Inde et tabulam ternis discriptam dicunt lineis.

«Algunos jugadores se imaginan ejercitar esta arte mediante cierta alegoría aparente, y lo representan bajo determinada semejanza con cosas. En este sentido, afirman que juegan con tres dados para representar los tres momentos de la vida:

⁴⁰⁶ *Etymologiae*, XVIII, 65.

⁴⁰⁷ *Tesserae vocatae quia quadrae sunt ex omnibus partibus. Has alii lepusculos vocant, eo quod exiliendo discurrant. Olim autem tesserae iacula appellabantur, a iaciendo* («Los dados (*tesserae*) reciben semejante nombre porque son cuadrados por todas sus caras. Hay quienes los denominan *lepusculi* (liebrecillas), porque salen corriendo cuando saltan. Antaño los dados se llaman *iacula*, derivado de *iacere* (arrojar)»). San Isidoro, *Etymologiae* XVIII, 63.

⁴⁰⁸ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 34.

⁴⁰⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁴¹⁰ *Idem*.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 34.

⁴¹² *Idem*.

el presente, el pasado y el futuro, porque ninguno de éstos permanece quieto, sino que corre. Explican igualmente que los caminos mismos del tablero están divididos en seis casillas, de acuerdo con las edades del hombre, que forman, a su vez, tres hileras en concordancia con los tres momentos de la vida. Por eso dicen que el tablero está dividido en grupos de tres líneas.»⁴¹³

III. 4. *El fatalismo en la antigua Roma y sus causas.* El paganismo, con sus divinidades, ritos y ceremonias, «representa en sus orígenes y en su crecimiento la coalición de las pasiones y de la ignorancia de la pobre humanidad[,] envilecida y engañada». Sin embargo, «la noción fundamental de la Divinidad, su influjo decisivo en los asuntos humanos, su acción paternal y justiciera, jamás en Grecia ni en Roma... desde los altos hechos de la epopeya hasta los más pequeños de la poética leyenda, jamás aquellos sublimes y verdaderos principios que son la clave y sostén de la humana existencia[,] fueron excluidos de los actos de la vida de familia ni de las relaciones sociales hasta que llegó la época de decaimiento y de ruina religiosa [...]».⁴¹⁴ Así inicia Víctor Gebhardt y Coll, a quien hemos seguido principalmente en la redacción del presente apartado, su explicación sobre el decaimiento del paganismo y su sustitución por el fatalismo.

Ya hemos señalado en otro apartado que el fatalismo no es propiamente una religión pagana, ni una disposición espiritual de naturaleza análoga, sino algo más oscuro, más perverso y más asfixiante. Una atmósfera, más que un postulado. Un «punto de enlace del ateísmo y la superstición», dice Gebhardt.⁴¹⁵ Oscuridad que es necesario comprender porque hizo del recurso al azar un escape a la aplastante atmósfera que entonces se respiraba, de manera análoga a la que en nuestro tiempo se vive. Y no hemos deseado limitar nuestro análisis a la mera práctica de los juegos, sobre la cual hay bibliografía mucho más meritoria que nuestro esfuerzo, sino ampliarlo mediante una mirada al ambiente en el cual ella se desenvolvía. Respecto a lo cual, siguiendo al señalado Gebhardt, hemos notado cuatro causas principales, cuyo avance progresivo acabó por envolver el mundo antiguo en la obscuridad del hado inevitable, causas que desarrollaremos por separado en los siguientes apartados: el orientalismo, el filosofismo, el cesarismo y la corrupción general de las costumbres. Tal era el mundo en el cual se introdujeron las primeras prohibiciones legislativas, el mundo en el cual los juegos de azar adquirieron su primer vislumbre científico-jurídico, y el mundo que el cristianismo, con su compilación justiniana, vino a rescatar.

A. *El orientalismo.* Desde sus orígenes, en Roma había sido la religión un factor de cohesión.⁴¹⁶ La propia fundación de la ciudad había sido, no la artificiosa quimera contractual

⁴¹³ *Etymologiae* XVIII, 64.

⁴¹⁴ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 384.

⁴¹⁵ *Ibidem*, t. II, p. 390.

⁴¹⁶ «Su culto nacional... era un conjunto de múltiples cultos, infinitamente diversos, cada uno de los cuales la vinculaba con uno de esos pueblos [...]. En un tiempo en que nadie tenía derecho de asistir a las fiestas religiosas de una nación si no pertenecía a ella por el nacimiento, el romano poseía la ventaja incomparable de poder concurrir a las ferias latinas, a las fiestas sabinas, a las fiestas etruscas y a los juegos olímpicos [...]. La religión era un lazo poderoso. Cuando dos ciudades poseían un culto común, se llamaban parientes; debían considerarse como aliados y prestarse mutua ayuda; en esta antigüedad no se conocía otra unión que la establecida por la religión. Por eso Roma conservaba con gran cuidado todo cuanto podía servir de testimonio a este precioso parentesco con las otras naciones. A los latinos presentaba sus tradiciones sobre Rómulo; a los sabinos, su leyenda de Tarpeya y de Tacio; alegaba ante los griegos los viejos himnos que poseía en honor de la madre de Evandro, himnos que ya no comprendía, pero persistía en cantar. También conservaba con el mayor cuidado el recuerdo de Eneas, pues si por Evandro podía llamarse pariente de los peloponesios, por Eneas lo era de más

que imaginaría un modernista, sino un acto litúrgico de institución de un culto común a las gentes que llegaron con los gemelos y las que ya habitaban las siete colinas. El episodio de las sabinas, asimismo, parece simbolizar el tendido de un puente religioso con tal pueblo itálico.⁴¹⁷ Y Roma continuó este *modus operandi* durante los siglos siguientes, si bien respecto a las divinidades extrañas al Lacio procedió con mayor cautela.

«Al pie de los muros de una ciudad sitiada conjuraba respetuosamente al dios que la amparaba para que pasara al campamento romano donde sería bien recibido; rendida la ciudad, el vencedor doblaba la frente ante la divinidad vencida, y así fue cómo adorando a los dioses todos llegó a conquistar todos los pueblos.»⁴¹⁸

De tal manera, Roma evitaba destruir por medio de la violencia las religiones rivales, anulándolas más bien a través de la tolerancia absorbente, perdiendo poco a poco las religiones gentiles su influjo, algunas incluso su existencia.⁴¹⁹ Simultáneamente, punto que algunos historiadores tienden a soslayar, se romanizaba las poblaciones conquistadas, entre otros medios, a través de la religión, cosa que el propio sincretismo, al que siempre tiende el paganismo, permitía.

«España y Galicia levantaron altares a Júpiter; Iris y Serapis vieron aumentar el número de sus templos en Corinto, en Atenas y en Delfos; África adoró al mismo tiempo que las divinidades púnicas... los dioses griegos y romanos que los Escipiones les trajeran. Despareció con esto, y aún antes que esto, el carácter político de las religiones, aquel lazo que en el los pueblos vencidos había unido el culto al patriotismo; cesaron en Grecia las fiestas nacionales; no se ofrecieron ya en Olimpia sacrificios en nombre de todos los helenos; la pitonisa, que tanto influyera en el gobierno... se limitó a dar oráculos acerca de intereses particulares; la poderosa jerarquía de los sacerdotes egipcios descendió a ser humilde escuela de intérpretes de jeroglíficos.»⁴²⁰

Mas si ello ocurría en los demás pueblos, Roma no permitía que ello sucediera en su recinto. En Roma, el Senado «erigíase en fiscal de las divinidades extranjeras, y esforzándose

de treinta ciudades desparramadas por Italia, Sicilia, Grecia, Tracia y Asia Menor, que tenían a Eneas por fundador, o que eran colonias de ciudades por él fundadas [...]. Puede verse en las guerras que hizo en Sicilia contra Cartago, en Grecia contra Filipo, qué partido sacó de ese antiguo parentesco.» Fustel de Coulanges, *op. cit.*, pp. 348 y 349.

⁴¹⁷ «[...] leyenda que parece muy inverosímil si se piensa en la santidad del matrimonio entre los antiguos [...]. Ya hemos visto la religión municipal prohibía el matrimonio entre personas de ciudades diferentes, a menos que esas ciudades tuviesen un lazo de origen o un culto común. Esos primeros romanos tenían derecho de matrimonio con Alba [Longa], de donde eran originarios, pero no con sus otros vecinos, los sabinos. Lo que Rómulo pretendía ante todo no era la conquista de algunas mujeres, sino la del derecho de matrimonio, es decir, el derecho de contraer relaciones regulares con la población sabina. Para esto era necesario establecer entre ella y él un lazo religioso; Rómulo adoptó, pues, el culto del dios sabino *Consus*, y celebró su fiesta. La tradición añade que durante esa fiesta raptó a las mujeres; de haberlo hecho así, los matrimonios no se hubiesen podido celebrar según los ritos, pues el primer acto, y el más necesario, del matrimonio consistía en la *traditio in manum*, esto es, la entrega de la hija por el padre [...]. Pero la presencia de los sabinos y de sus familias en la ceremonia religiosa y su participación en el sacrificio, establecían entre ambos pueblos un lazo tal, que el *connubium* ya no podía rechazarse. No había necesidad de un rapto material: el jefe de los romanos había sabido conquistar el derecho de matrimonio.» *Ibidem*, pp. 349 y 350.

⁴¹⁸ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 384.

⁴¹⁹ *Idem*.

⁴²⁰ *Idem*.

en mantener... la pureza del culto, no consentía en admitirlas sino mediante examen y aprobación».⁴²¹ Los dioses vencidos eran naturalizados mediante senadoconsulto, convirtiéndose así en dioses romanos, modificados a usanza romana y «pulido en lo posible su culto».⁴²² Allí donde se notaba un crecimiento excesivo de un culto extranjero, se tomaban cartas en el asunto. Así, cuenta Valerio Máximo lo siguiente:

«La fiesta de las Bacanales, recientemente instituida, fue eliminada, porque arrastraba a perniciosas manías (186 a. C.).

El Senado prohibió a Lutacio Cercón, que puso fin a la primera guerra púnica, que consultara los oráculos de la *Fortuna* de Preneste, pues pensaba que era conveniente que la república se rigiera por los auspicios patrios, no por los extranjeros (242 a. C.).

Cneo Cornelio Híspalo, pretor encargado de administrar justicia a los forasteros, bajo el consulado de Marco Popilio Lenas y Lucio Calpurnio, decretó que salieran de Roma e Italia, en el término de diez días, los caldeos, porque, con sus falaces adivinaciones astrológicas, confundían los espíritus ignorantes y crédulos, inculcándoles, con sus mentiras, una especie de tinieblas de las que ellos obtenían pingües ganancias.

Este mismo pretor obligó a volver a su patria a todos los judíos que, con el pretexto de dar culto a Júpiter Sabazio, intentaban corromper las costumbres de los romanos (139 a. C.).

El cónsul Lucio Emilio Paulo, habiendo decretado el Senado que debían ser demolidos los santuarios de Isis y Sérapis, al ver que ninguno de los obreros ni tan siquiera osaba acercarse a dichos templos, se quitó la toga pretexta, tomó un hacha y hendió las puertas de los mismos (218 a. C.).»⁴²³

Sin embargo, los antiguos cultos se debilitaban paulatinamente. César fue todavía silbado en el Foro por haber violado el templo de Saturno; sólo alegando apariciones y oráculos logró convencer a sus tropas de marchar contra Roma; y todavía tuvo que subir los escalones del Capitolio de rodillas.⁴²⁴ Pero él mismo, ya presa de las nuevas supersticiones derivadas de la debilitamiento del viejo culto, «no subía jamás al carro sin pronunciar una palabra mágica que había de preservarle de mal»; Augusto alguna vez atribuyó una sedición de los soldados a haberse calzado aquel día el pie izquierdo antes que el derecho; y Tiberio, «gran enemigo de los dioses, dábase a temblar por los vaticinios de un astrólogo y llevaba unas hojas de laurel para librarse del rayo».⁴²⁵ La superstición crecía en proporción al debilitamiento de la fe en los antiguos dioses, «hecho que es constante en la historia de la humanidad, ya que si el hombre puede ahogar en su corazón la voz que le manda creer en un dios para amarle, no sucede lo propio con el miedo instintivo que a cada aflicción le hace pensar en un dios para temerle»; y por ello «mil locuras, mil sacrificios pueriles, inmundos, sanguinarios[,] para satisfacer la potestad enemiga y comprar de ella el sosiego».⁴²⁶

⁴²¹ *Idem.*

⁴²² *Idem.*

⁴²³ Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables*, I, 3, 1-4; hemos utilizado la traducción de Fernando Martín Acera, Ediciones Akal, 1988, Barcelona, pp. 83 y 84.

⁴²⁴ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 385.

⁴²⁵ *Ibidem*, t. II, p. 387.

⁴²⁶ *Ibidem*, t. II, p. 386.

«El descreimiento y la superstición, como siempre sucede, iban cogidos de la mano, y sembraban vergüenza y horrores en el mundo antiguo. De cada día aumentaba la fe en los talismanes, en los sueños, en los presagios de toda clase.»⁴²⁷

Fue, como habría de esperarse, la creencia de las clases superiores, altamente helenizadas y hasta cosmopolitas, permaneciendo, en cambio, la población rural más cerca de los viejos cultos agrícolas. La crema y nata de la sociedad romana dio paso a toda clase de supercherías. En las casas opulentas se solía tener algún familiar astrólogo en la misma estima que el familiar literato o médico; y donde no se tenía algún familiar, mediante un salario se contrataba a un adivino de cabecera.⁴²⁸

«Catilina, Marco Antonio, Augusto, Agripa recurrieron a ella; Tiberio adoraba a su astrólogo Trásilas; Nerón[,] antes de dar muerte a Claudio, Galba antes de levantarse contra Nerón, Otón antes de hacer morir a Galba[,] consultaron a los adivinos, y los médicos más a la moda escogían para dictar los remedios precisamente la hora indicada en el horóscopo formado al nacer. El sabio Plinio, a la vez que hacía a la divinidad objeto de sus burlas, se nos ofrece como el más crédulo y supersticioso de los hombres, y no hay conseja popular que no tenga cabida en sus escritos. Los hermafroditas, los infantes que vuelven al seno de la madre, los hombres trocados en mujeres, la piedra que puesta debajo de la almohada inspira sueños verdaderos, las altas dotes del niño que nace con dientes, la longevidad de quien cuenta una muela más que de ordinario, el funesto sino del infante que sale al mundo de pies, Plinio lo admite todo, lo cree todo. Contra la mordedura de la víbora es seguro remedio la saliva de un hombre en ayunas; para curar al hombre a quien involuntariamente ha herido escúpele en la mano, y con toda gravedad y gran extensión trata de las curaciones por medio de mágicos conjuros.»⁴²⁹

Los magos y adivinos solían reunirse en las Esquilias, lugar rodeado por sepulcros; «se decía que empleaban el hígado y el corazón de los muertos» para fabricar sus brebajes, y se sabe también que «era muy común entre los mismos fabricar una figura de cera parecida a la persona cuyo tormento les estaba encomendado».⁴³⁰

«Además de aquel poeta [Virgilio], Horacio, Luciano y el mismo Séneca trataron con extensos pormenores de las ceremonias mágicas, las que iban con harta frecuencia acompañadas de derramamiento de sangre. Cuéntase que Majencio abría el vientre de las mujeres embarazadas para leer en las entrañas de los infantes la suerte a sus armas destinada. El tribuno Polentiano fue convicto de la muerte de una mujer encinta para saber por el feto el nombre del futuro emperador, y dicho queda cómo el monstruo Heliogábalo sacrificaba los niños más hermosos en sus

⁴²⁷ *Ibidem*, t. II, p. 387. En el mismo sentido, Chesterton (*op. cit.*, p. 221) narra una anécdota muy peculiar: «Las prácticas supersticiosas son de todos los tiempos y, singularmente, de aquellos que pasan por muy racionalistas. Recuerdo haber sostenido hace tiempo una discusión contra toda una mesa de profesores librepensadores, porque cada uno de ellos había sacado del bolsillo o exhibido en el extremo de la cadena de su reloj un amuleto que todos confesaron no abandonar jamás. Yo era la única persona allí presente que no estaba provista de un ídolo [...]. Este género de superstición no se identifica con el racionalismo, pero lo acompaña frecuentemente, pues está hecho de escepticismo o, por lo menos, de agnosticismo. Se funda sobre dos sentimientos, por otra parte muy humanos: la ignorancia de las leyes del universo y la conciencia de que acaso sean muy distintas de lo que se ha dado en llamar la razón.»

⁴²⁸ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 390.

⁴²⁹ *Ibidem*, t. II, pp. 387 y 388.

⁴³⁰ *Ibidem*, t. II, p. 388.

horribles sacrificios. Finalmente, aquel Luciano no menos incrédulo que Plinio, el mismo que decía estar el mundo abandonado al azar, tenía ciega fe en la magia, y si no creía en la Providencia divina, admitía el poder de una vieja natural de Tesalia ante cuyos conjuros se humillaba. Tácito, que tampoco admite la Providencia, cree de buen grado en sueños y presagios.»⁴³¹

Ello no significa que dichas conductas fueran lícitas. Por el contrario, se concedía acción civil contra de todo aquel que violara un sepulcro,⁴³² y se cuenta con un edicto imperial en el que, tratando la conducta como criminal, se impone la pena capital.⁴³³ Asimismo, la magia fue una actividad durante mucho tiempo perseguida. Ya tres fragmentos de la tabla VIII de la *Lex XII Tabularum* apuntaban en dicho sentido;⁴³⁴ se tiene, asimismo, noticia de una ley de tiempos de Sila (81 a. C.) contra magos y envenenadores;⁴³⁵ y en la *Mosaicarum et Romanarum legum collatio* se encuentran recogidos dos interesantes fragmentos:⁴³⁶

Ulpianus libro VII de officio proconsulis sub titulo de mathematicis et vaticinatoribus:

Praeterea interdictum est mathematicorum callida impostura et obstinata persuasione, nec hodie primum interdicti eis placuit, sed vetus haec prohibitio est: denique extat senatus consultum Pomponio et Rufo cons. factum, quo cavetur, ut mathematicis Chaldaeis ariolis et ceteris, qui simile inceptum fecerunt, aqua et igni interdicatur omniaque bona eorum publicentur, et si externarum gentium quis id fecerit, ut in eum animadvertatur. Sed fuit quaesitum, utrum scientia huiusmodi

⁴³¹ *Ibidem*, t. II, pp. 388 y 389.

⁴³² Del *Digesto*, el libro LXVII, título 12, así como el *Codex* libro IX, título 19, tratan íntegramente la *actio sepulchri violati*.

⁴³³ La traducción del referido edicto imperial (hallado en una inscripción en Nazaret el año 1878) es la siguiente: «Edict of Caesar. It is my pleasure that graves and tombs which anyone has prepared as a pious service for forebears, children, or members of his household are to remain forever unmolested. But if any person shows that another either has destroyed them, or in anyway has cast forth the persons buried there, or with malicious deception has transferred the bodies elsewhere to the dishonor of the dead, or has removed the inscribed or other stones, I command an action to be instituted against such person, protecting the pious services of men, just as if they were concerned with the gods. For it shall be by far more proper to do honor to the dead. No one whatsoever shall be permitted to remove them. If anyone does so, however, it is my will that he shall suffer capital punishment on the charge of desecration of graves». Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 133, p. 113. Dicen sobre él los traductores (*ibid.*, intro., p. 113): «This document has been variously assigned to emperors from Augustus to Claudius, although the letter forms of the inscription, which is in Greek, make Augustus the most probable author. [...] So far as is known, in early Roman law only a civil action was granted for the violation of sepulchers, and the penalty was pecuniary (Doc. 244, 91-93). Capital punishment for the spoliation of corpses is first attributed to the reign (193-211 A. D.) of Septimius Severus (*Dig.* 17, 12, 3, 7). While our document, therefore, must reflect local rather than contemporary Roman law [n. 1: “some scholars suppose, however, that the edict is an imperial rescript sent to a Roman procurator who had requested Caesar’s ruling on the removal of corpses”], it may be considered an example of early provincial law which ultimately, in the levelling and consolidating processes of the Empire, became a part of Roman criminal law».

⁴³⁴ Se trata de los fragmentos 1a («*qui malum carmen incantassit*»), 1b y 8a («*qui fruges excantassit*»). Para la traducción y algún comentario de los mismos —sobre todo respecto a la probable interpolación del segundo—, las notas 66, 67 y 76, respectivamente, de Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 8, pp. 15 y 16.

⁴³⁵ Los fragmentos conservados en Cicerón, *Pro Cluentio*, 54, 148 y 57, 157 sólo hacen referencia a la parte relativa a los envenenadores.

⁴³⁶ *Mosaicarum et Romanarum legum collatio*, XV, 2, 1-6 y XV, 3, 1-8, respectivamente. La traducción es de Martha Elena Montemayor Aceves, *Comparación de leyes mosaicas y romanas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Bibliotheca Ivridica Latina Mexicana, México, 1994.

hominum puniatur an exercitio et professio. [Et] quidem apud veteres dicebatur professionem eorum, non notitiam esse prohibitam: postea variatum, nec dissimulandum est nonnumquam inrepsisse in usum, ut etiam profiterentur et publice se praeberent, quod quidem magis per contumaciam et temeritatem eorum factum est, qui visi eran vel consulere vel exercere, quam quod fuerat permissum, saepissime denique interdictum est fere ab omnibus principibus, ne quis omnino huiusmodi ineptiis se inmiseret, et variae puniti sunt ii qui id exercuerint, pro mensura scilicet consultationis, nam qui de principis salute, capite puniti sunt vel qua alia poena graviore adfecti: enimvero si qui de sua suorumque, levius, inter hos habentur vaticinatores, quamquam ii quoque plectendi sunt, quoniam nonnumquam contra publicam quietem imperiumque populi Romani improbandas artes exercent. Extat denique decretum divi Pii ad Pacatum legatum provinciae Lugudunensis, cuius rescripti verba quia multa sunt, de fine eius ad locum haec pauca subieci. Denique divus Marcus eum, qui motu Cassiano vaticinatus erat et multa quasi instinctu deorum dixerat, in insulam Syrum relegavit. Et sane non debent impune ferre huiusmodi homines, qui sub obtentu ex monito deorum quaedam vel enuntiant vel iactant, vel scientes confingunt.

«Ulpiano en el libro VII *Del oficio de procónsul* bajo el título “De astrólogos y vaticinadores”:

Además hay una prohibición por la sagaz impostura y obstinada persuasión de los astrólogos. Tampoco ahora les agradó a esos que primeramente se prohibiera por interdicto, pero esta prohibición es antigua; además es cierto que siendo cónsules Pomponio y Rufo se hizo un senadoconsulto, por el cual se dispone que a los astrólogos, a los caldeos, a los adivinos y a los demás que acometieron semejante empresa, se les prohibía el agua y el fuego, y todos sus bienes sean confiscados, y si alguien de las gentes extranjeras hiciera eso, que se le castigue. Pero se ha preguntado si se castiga la ciencia de semejantes hombres o el ejercicio y la profesión. Y ciertamente entre los antiguos se decía que se había prohibido su profesión, no el conocimiento; después se cambió. Y no debe disimularse que a veces se dieron a la práctica, de manera que también profesaban y se presentaban públicamente. Lo cual ciertamente se hizo por la obstinación y temeridad de esos que parecían o consultar o ejercer, más que lo que se había permitido. Muchísimas veces, finalmente, se prohibió por todos los príncipes, que alguien se mezclara completamente en semejantes tonterías, y de modo diverso se castigó a esos que lo ejercieron, es decir, según la medida de la consulta. En efecto, quienes lo hicieron sobre la salud de una persona importante fueron castigados con la pena capital o fueron castigados con alguna otra pena más grave; mas si quienes sobre la suya y la de los suyos, más levemente. Entre éstos se tiene a los vaticinadores, que también deben ser castigados, ya que a veces ejercen artes reprobables contra la tranquilidad pública y el imperio del pueblo romano. Finalmente, existe el decreto del divo Pío a Pacato, legado de la provincia lugdunense, pero como las palabras de este rescripto son muchas, tomé estas pocas de su final según el lugar. Y finalmente el divo Marco relegó a una isla a aquel Siro que había vaticinado por el movimiento Casiano y había dicho muchas cosas como por inspiración de los dioses. Y en efecto, no deben impunemente soportar a semejantes hombres, que so pretexto de un aviso de los dioses, o bien anuncian, o bien divulgan, o bien, sabedores, inventan ciertas cosas.»

Gregorianus libro VII sub titulo de maleficis et Manichaeis:

Impp. Diocletianus et Maximianus AA. [et Constantius] et Maximianus nobilissimi [CC.] Iuliano proconsuli Africae. Otia maxima interdum homines in communion condicionis naturae humanae modum excedere hortantur et quaedam genera inanissima ac turpissima doctrinae superstitionis inducere suadent, ut sui erroris arbitrio pertrahere et alios multos videantur, Iuliane karissime. Sed dii immortales providentia sua ordinare et disponere dignati sunt, quae bona et vera sunt ut multorum et bonorum et egregiorum virorum et sapientissimorum consilio

et tractatu inlibata probarentur et statuerentur, quibus nec obviam ire nec resistere fas est, neque reprehendi a nova vetus religio deberet. Maximi enim criminis est retractare quae semel ab antiquis statuta et definita suum statum et cursum tenent ac possident. Unde pertinaciam pravae mentis nequissimorum hominum punire ingens nobis studium est: hi enim, qui novellas et inauditas sectas veterioribus religionibus obponunt, ut pro arbitrio suo pravo excludant quae divinitus concessa sunt quondam nobis, de quibus sollertia sua serenitati nostrae retulit, Manichaei, audivimus eos puperrime veluti nova [et] inopinata prodigia in hunc mundum de Persica adversaria nobis gente progressa vel orta esse et multa facinora ibi committere, populos namque quietos perturbare nec non et civitatibus maxima detrimenta inserere: et verendum est, ne forte, ut fieri adsolet, accedenti tempore conentur [per] execrandas consuetudines et scaevas leges Persarum innoxentioris naturae homines, Romanam gentem modestam atque tranquillam et universum orbem nostrum veluti venenis de suis malivolis inficere. Et quia omnia, quae pandit prudentia tua in relatione religionis illorum, genera maleficiorum statutis evidentissime sunt exquisita et inventa commenta, ideo aerumnas atque poenas debitas et condignas illis statuimus. Iubemus namque auctores quidem principes una cum abominandis scripturis eorum severiori poenae subici, ita ut flammeis ignibus exurantur: consentaneos vero et usque adeo contentiosos capite puniri praecipimus, et eorum bona fisco nostro vindicari sancimus. Si qui sane etiam honorati aut cuiuslibet dignitatis vel maiores personae [ad] adhuc inauditam et turpem atque per omnia infamem sectam, vel ad doctrinam Persarum se transtulerint, eorum patrimonia fisco nostro adsociari facies, ipsos quoque Phaenensibus vel Proconnensibus metallis dari. Ut igitur stirpitis amputari lues haec nequitiae de saeculo beatissimo nostro possit, devotio tua iussis ac statutis tranquillitatis nostrae maturet obsecundare. Dat. prid. k. April. Alexandriae.

«El Gregoriano en el libro VII bajo el título “De los hechiceros y maniqueos:

Los emperadores Augustos Diocleciano y Maximiano y los nobilísimos césares Constancio y Maximiano a Juliano, procónsul de África. Queridísimo Juliano, algunas veces los ocios más grandes aconsejan a los hombres en comunidad a exceder la medida de la condición de la naturaleza humana, y los persuaden a admitir ciertos géneros muy vanos y muy torpes de la doctrina de la superstición, de modo que parece que por capricho de su error arrastran también a muchos otros. Pero los dioses inmortales por su providencia se dignaron ordenar y disponer que las cosas que son buenas y verdaderas fueran aprobadas y establecidas en su integridad, por el consejo y deliberación de muchos varones no sólo buenos sino también ilustres y sapientísimos, a quienes no está permitido ni enfrentarlas ni resistirlas, y una vieja religión no debiera ser criticada por una nueva. Sin duda, es propio del más grande crimen volver a tratar las cosas que una vez establecidas y definidas por los antiguos tienen y poseen su estado y curso. De ahí que nosotros tengamos un inmenso interés en castigar la obstinación de la mente torcida de hombres muy malos, pues hemos oído que estos maniqueos, que ponen nuevas e inauditas sectas contra las más viejas religiones, de modo que según su torcido capricho excluyen las cosas que alguna vez nos fueron concedidas por voluntad divina, y de los cuales tú hábilmente nos diste cuenta para nuestra tranquilidad; como nuevos e inopinados prodigios, muy recientemente nacieron y salieron a este mundo desde la nación persa, enemiga nuestra, y que cometen ahí muchas fechorías y que ciertamente perturban a pueblos quietos y que también introducen muy grandes daños a las ciudades; y debe temerse, que aunque sea por casualidad, como suele suceder, llegándose el tiempo, intenten, por las costumbres execrables y por las funestas leyes de los persas, infectar, por así decir, con sus malévolos venenos a hombres de naturaleza más inocente, al pueblo romano modesto y también tranquilo y a todo nuestro universo. Y porque todos los géneros de fechorías que tu prudencia mostró en el relato de su religión, fueron muy evidentemente investigados, descubiertos y comentados en las leyes, por eso establecimos para ellos los sufrimientos y también las penas debidas y dignas. Ordenamos, pues, que

ciertamente los promotores y los principales junto con sus escrituras abominables sean sometidos a la pena más severa, así como sean quemados con brillantes fuegos; verdaderamente mandamos que los conformes con estas religiones y hasta los obstinados sean castigados con la pena capital, y disponemos que sus bienes sean vindicados por nuestro fisco. Si también algunas personas honorables, en efecto, o personas mayores o de cualquier dignidad, se convirtieran a una secta hasta ahora inaudita y torpe y también por todo infame, o a la doctrina de los persas, harás que sus patrimonios se agreguen a nuestro fisco; y que también estos mismos sean entregados a las minas fenenses o proconenses. Así pues, para que esta epidemia de maldad pueda arrancarse de raíz de nuestro beatísimo siglo, que tu devoción se apresure obedecer los mandatos y estatutos de nuestra tranquilidad. Dada un día antes de las calendas de abril en Alejandría.»

Pero a pesar de dichos esfuerzos, poco a poco la magia, la astrología y los demás orientalismos se abrieron paso dentro de la devoción popular. Originalmente, como hemos dicho, las leyes romanas habían prohibido esos nuevos ritos, salvo incorporación romanizada mediante senadoconsulto. Tiberio había expulsado a los adoradores de Isis, crucificado a sus sacerdotes, derribado su templo y arrojado su ídolo al Tíber. Y Claudio hizo otro tanto, «pero ni sus rigores, ni las medidas del emperador... alcanzaron a contener el furioso torrente del fanatismo antiguo».⁴³⁷ Eventualmente, Isis, Serapis, el buey Apis, y otros demonios orientales, con sus misterios sangrientos y obscenos, pasaron a ser «los verdaderos dioses del pueblo de Roma y de varias ciudades de Grecia; a ellos invocaban los enfermos, por ellos se hacían los juramentos más temidos, alrededor de sus altares se congregaban doncellas y matronas [...]».⁴³⁸ Nerón, que tenía el atrevimiento de bañarse en la charca sagrada llamada *Marcia*, que profanó el oráculo de Delfos y violó a una vestal, era devoto de la deidad siria Astarté y «tenía ciega fe en los talismanes», fue el principal propiciador del regreso de los cultos prohibidos.⁴³⁹ Y no se crea que sólo algunos emperadores cayeron en esos embrujos. Marco Aurelio, el filósofo, consultó a los magos antes de partir a su célebre campaña en Germania, y también fue famoso por permitir el ingreso a Roma de los magos orientales para remediar una peste que hubo en la ciudad; Séptimo Severo tenía toda una biblioteca de libros ocultistas, que consultaba a menudo.⁴⁴⁰

Eventualmente, Roma, «cansada de sus inútiles plegarias y sacrificios a Júpiter y a Marte, se hizo caldea, siria y sobre todo egipcia».⁴⁴¹ El emperador Vespasiano, en lugar de consultar al oráculo en Delfos, como tantos predecesores suyos, fue a consultar a los sacerdotes en Menfis, y erigió en el centro de Roma los templos de Isis y Serapis con sus respectivos obeliscos y estatuas.⁴⁴² Los misterios, en lugar de mantenerse secretos en los templos, se explicaban públicamente, en las esquinas de las calles de la ciudad.⁴⁴³ Y los adivinos y arúspices griegos y etruscos, antes tan populares, cayeron en el menosprecio y cedieron su lugar a «agoreros armenios, astrólogos caldeos, magos frigios e índicos, hechiceras de Tesalia, quirománticos y otros varios vaticinadores de lo futuro y de la suerte a cada uno destinada».⁴⁴⁴ Si antes ya eran muchas las formas de adivinación, cuenta Gebhardt

⁴³⁷ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 389.

⁴³⁸ *Idem.*

⁴³⁹ *Ibidem*, t. II, p. 390.

⁴⁴⁰ *Idem.*

⁴⁴¹ *Idem.*

⁴⁴² *Idem.*

⁴⁴³ *Idem.*

⁴⁴⁴ *Idem.*

que en aquel tiempo se contaron hasta cien.⁴⁴⁵ Incluso tuvieron un cierto impacto los sortilegios de los bárbaros del Norte. Los oráculos y rituales de los druidas, antes prohibidos tanto por Tiberio como por Claudio, fueron consultados por Aureliano y por Diocleciano.⁴⁴⁶

«Si éste era el paganismo o la superstición de los hombres ilustrados (como ahora se diría)[.] ¿qué había de ser el paganismo popular? Para tener de ello una idea basta considerar el largo catálogo que de Luciano se conserva conteniendo las maravillosas recetas en que el pueblo creía a pie juntillas y que los doctos no rechazaban del todo. Dormir encima de una piel de corza curaba de la gota; había magos que hacían descender del cielo la luna y correr en pos del amante de la mujer que antes le resistiera; en un Babilonio residía la facultad de reunir a todas las víboras de una comarca [...]. Un misticismo terrestre, material, tenebroso, muy distinto del celeste, espiritual y luminoso de los cristianos, anonadaba al hombre por completo.»⁴⁴⁷

Fue, sin embargo, el mito de la historia cíclica uno de los orientalismos que más subyugaron a Roma. Sin que sea posible rastrear su antigüedad con absoluta certeza, se propagó el mito de que, desde la fundación de la ciudad por Rómulo, se había revelado la duración de la ciudad: un “número místico” revelado por las doce águilas vistas por el fundador.⁴⁴⁸ Al cabo de 120 años de la fundación, se comprendió que las doce águilas no significaban 120 años de vida para la ciudad. Pero adquirió mayor fuerza en los siglos siguientes un mito adicional, llegado del Oriente, según el cual habría un “Año Magno” que pondría fin a toda la historia, incluyendo la de Roma, por una *ekpyrosis* universal, una consumición del mundo mediante el fuego.⁴⁴⁹ A los 365 años de la fundación de la ciudad pudieron comprobar que el ciclo había sido malinterpretado, y especularon que el destino había concedido a la ciudad, en realidad, una existencia de “doce meses” de cien años cada uno. Mito que, a su vez, se mezcló con las interpretaciones de la Sibila y las narraciones de los poetas, según quienes la historia estaba marcada por el tránsito de una edad a otra, deseándose entonces que el tránsito a una nueva edad evitara la *ekpyrosis* universal, y cayendo la ciudad en la angustia de tales especulaciones.⁴⁵⁰ Cada vez que un acontecimiento catastrófico ocurría, cundía el pánico, pues se creía anuncio de la terminación del Año Magno y la víspera del derrumbe de Roma, cosa que los estoicos, astrólogos y gnósticos orientales se complacían en predicar a diestra y siniestra.⁴⁵¹

De ello se cuenta con algunos ejemplos literarios. Cuenta Lucano en su *Farsalia* (639-645), por ejemplo, que al cruzar César el Rubicón, se «presintió el comienzo de un drama cósmico-histórico que había de acabar con Roma y con la especie humana».⁴⁵² Pero la llegada de Augusto dispersó esas funestas predicciones. La paz que siguió a su gobierno, hizo pensar a varios, entre ellos a Virgilio, que había ocurrido una restauración de la Edad de Oro, sin que la *ekpyrosis* marcara dicho tránsito de edades, sino las guerras que el propio Augusto había tenido que librar.⁴⁵³ En la *Eneida* (I, 255 y ss.) Júpiter dice a Venus que el imperio

⁴⁴⁵ *Idem.*

⁴⁴⁶ *Idem.*

⁴⁴⁷ *Idem.*

⁴⁴⁸ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁵⁰ *Idem.*

⁴⁵¹ *Idem.*

⁴⁵² *Idem.*

⁴⁵³ *Idem.*

romano no tendrá fin (*His ego nec metas rerum nec tempora pono; imperium sine fine dedi*). Por lo que no es casualidad que, después de la publicación de la *Eneida*, se hable de Roma como *urbs aeterna*, con Augusto como segundo fundador de la misma.⁴⁵⁴

«Asistimos así a un supremo esfuerzo hecho para librar a la historia del destino astral o de la ley de los ciclos cósmicos, y encontrar, por el mito de la renovación eterna de Roma, el mito arcaico de la regeneración anual (y en particular no catastrófica) del cosmos por medio de su eterna recreación por el soberano o el sacerdote. Es, sobre todo, una tentativa para valorar la historia en el plano cósmico; es decir, para considerar los acontecimientos y las catástrofes históricas como verdaderas combustiones o disoluciones cósmicas que deben periódicamente poner fin al universo para permitir su regeneración. Las guerras, las destrucciones, los sufrimientos históricos no son ya los signos precursores del paso de una edad cósmica a otra, sino que constituyen por sí mismos ese pasaje.»⁴⁵⁵

En el 17 d. C. los *quindecimviri* llegaron incluso a decretar la celebración de *ludi saeculares*, reviviendo una festividad religiosa que marcaría no sólo el final de la primera década del gobierno de Augusto, sino el inicio de una nueva era para el orbe romano.⁴⁵⁶

Pero, como era de esperarse, el optimismo surgido a partir de Augusto se desgastó demasiado pronto. La muerte de Augusto y lo que sucedió tras ella desmintió la idea de la restauración de la Edad de Oro, el inicio del nuevo ciclo cósmico, y se volvió a esperar un desastre inminente. Cuando Alarico ocupó Roma (410 d. C.) regresó el anuncio de las doce águilas de Rómulo, pues la ciudad entraba en su duodécimo y aparentemente último siglo de vida.⁴⁵⁷ Fue ese el momento en que irrumpió San Agustín de Hipona, predicando lo contrario, anunciando el señorío de Cristo sobre la Historia, pero hemos preferido reservar tan interesante episodio para un apartado posterior. Quedémonos, por el momento, con la profunda angustia en que el orientalismo cíclico había sumido no sólo a Roma, sino a todo el orbe romano.

B. El filosofismo. La segunda causa del fatalismo en la antigua Roma fue el filosofismo. El debilitamiento de los antiguos cultos, como es natural suponer, fue razón de la búsqueda de sustitutos. Y ante la angustia ordinaria que una existencia sin ellos supone, además de las sectas orientales que pulularon en el momento, muchos acudieron también a sectas de tipo gnóstico, más bien filosófico que ritual.⁴⁵⁸ Después de todo, las distintas corrientes filosóficas entonces difundidas también ofrecían una explicación cíclica, que si bien tendía a ser determinista, ofrecía también un oscuro consuelo: la historia puede

⁴⁵⁴ *Idem*.

⁴⁵⁵ *Ibidem*, pp. 86 y 87.

⁴⁵⁶ «Although the festival had been held four times before the age of Augustus, who revived it, to his celebration was applied the epithet *saeculares* for the first time. [...] So far as we know, the quindecimviral decision that the secular games were due in 17 B. C. was quite arbitrary and was reached purely for the purpose of accommodating Augustus, who appears to have desired that the revival of a religious festival should signalize the close of the decade for which he had undertaken the direction of the State and during which the Roman world had seemed to enter a new era. [...] In the Christian era occurred at least five celebrations, of which the last probably was in 247 A. D., to mark the completion of Rome's millennium. Pope Boniface VIII in 1300 revived the festival as the papal jubilee of Holy Year (*anno santo*), of which the twenty-fifth was celebrated in 1950». Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 137, intro., p. 115.

⁴⁵⁷ Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 87.

⁴⁵⁸ *Ibidem*, p. 83.

soportarse no sólo porque tiene un sentido, misterioso o no, sino porque los eventos que la conforman son inevitables, necesarios, carácter ante el cual surge la consecuente resignación, y porque ello, simultáneamente, ha de llevar al *illud tempus* que ha de regenerar al mundo.⁴⁵⁹ Así, el filosofismo helenizante, compuesto por diversas vertientes como el neo-pitagorismo, el neo-estoicismo, entre otras, con su peculiar manera de explicar el curso de los acontecimientos, se situaba, en realidad, en el mismo plano que el fatalismo astrológico.⁴⁶⁰ Después de todo, la astrología y la propia magia «son hasta cierto punto racionales, en cuanto se dirigen a investigar y descubrir las causas inmutables que, según Plinio, “decretó Dios de una vez para abismarse luego en su eternidad”», y «por esto los estoicos, que creían en el destino, admitían como consecuencia la adivinación y los presagios».⁴⁶¹

Pero tal no fue la única conexión entre el orientalismo y el filosofismo. Hasta donde puede verse, tanto epicúreos como estoicos fueron frecuentemente iniciados en los misterios de Eleusis, si bien «ha quedado envuelta en tinieblas la alianza establecida entre el santuario y la escuela».⁴⁶² Igual que el santuario, la escuela tenía tanto su parte pública como su parte secreta: «Zenón dejó libros conocidos por muy pocos, y la escuela de Epicuro sólo admitía la iniciación por grados».⁴⁶³ Pero así como el orientalismo influyó en las escuelas filosóficas, éstas a su vez influyeron en el orientalismo, infundiendo «en él algo de su propia doctrina, ya que tales uniones e influencias venían favorecidas por el secreto con que se rodeaba la teología sagrada y también por su oscuridad y su naturaleza variable».⁴⁶⁴ Del filosofismo, por ejemplo, tomó la secta de Eleusis las explicaciones de Evémero, con un paradójico efecto secularizador, pues con ellas «los antiguos dioses se convertían en [meras] fuerzas y elementos», con lo que la gnosis oriental quedó, al paso del tiempo, «reducida en su época a fenómenos físicos».⁴⁶⁵

El filosofismo griego comenzó a ser recibido en Roma bajo el patrocinio de los Escipiones, «desde cuyo círculo se extendió a las altas clases sociales».⁴⁶⁶ Enio, cliente de aquella familia, había traducido la obra de Evémero al latín.⁴⁶⁷ Pero fue a partir del siglo II a. C. que la polémica derivada de la invasión filosofista se produjo, buscándose la manera de contrarrestar la influencia helenizante. En el 181 a. C. unos libros pitagóricos atribuidos a Numa Pompilio fueron destruidos, y en el 173 a. C. dos filósofos epicúreos fueron expulsados por «enseñar una filosofía del placer».⁴⁶⁸ Pero en el 167 a. C. fue llevada a Roma la biblioteca del rey Perseo de Macedonia —derrotado por las legiones romanas en la batalla de Pidna—, alrededor de la cual se conformó un círculo de estudiosos romanos que, poco a poco, recibió

⁴⁵⁹ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁶⁰ *Idem*.

⁴⁶¹ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, pp. 390 y 391.

⁴⁶² *Ibidem*, t. II, p. 411.

⁴⁶³ *Idem*.

⁴⁶⁴ *Idem*.

⁴⁶⁵ *Idem*.

⁴⁶⁶ *Ibidem*, t. II, p. 412.

⁴⁶⁷ «Quintus Ennius (239-169 B.C.). “Father of Latin poetry”, had introduced the skeptical approach to religion with his translation of the works of Euhemerus (*flor.* 300 B.C.), who advanced an anthropological theory of the deities [...]». Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 34, intro., p. 31.

⁴⁶⁸ *Idem*.

sus contenidos.⁴⁶⁹ En el 161 a. C., sin embargo, la reacción hizo un segundo avance, decretando el Senado la expulsión de los filósofos y los retóricos.⁴⁷⁰

El evento más controversial, sin embargo, fue la embajada enviada por Atenas a Roma, en el 155 a. C., con motivo de la ocupación de la ciudad de Oropos. La conformaban tres filósofos, «símbolos vivos de la confusión y de las contradicciones en que había caído la filosofía griega»: Carnéades, sofista y escéptico;⁴⁷¹ Diógenes, estoico; y Critolao, peripatético.⁴⁷² Con ellos, señala Gebhardt, «penetraron en Roma la desunión y el sofisma».⁴⁷³

«[...] lo que nunca pudo ser objeto de duda fue puesto desde aquel momento en tela de juicio. La usurpación por Atenas cometida carecía de justificación a los ojos de la equidad y del común sentido, pero Carnéades, hablando sucesivamente en pro y en contra, acreditó y probó que en favor de lo injusto existen tantos y tan graves argumentos como en favor de lo justo, y en buena y lógica forma demostró que con igual fundamento podría exigirse a los romanos que volviesen a sus míseras y pajizas chozas del Palatino, como pedir a los atenienses la restitución de Oropos. Los jóvenes romanos, a quienes era familiar la lengua griega, acudieron en gran número a oír al célebre retórico, atraídos tanto por la novedad y escándalo de sus doctrinas, como por su ampulosa y seductora oratoria; pero no hubo, con todo y ser tan grande la fascinación, quien se atreviese a oponerse a Catón, cuando éste, comparando las interminables exposiciones dialécticas del filósofo a las pesadas salmodias de las lloronas en los funerales, reclamó del Senado la inmediata expulsión de unos hombres que sabían convertir en justo lo injusto y en injusticia la justicia, y cuyos discursos, cínica confesión del delito, habrían podido tomarse por indecente burla.»⁴⁷⁴

El Senado mandó cerrar las escuelas de retóricos y filósofos, que volvían siempre, «sin perjuicio de que la juventud de Roma, a ellos más aficionada cada día, corría a oír sus lecciones a Rodas y a Atenas».⁴⁷⁵ Pero los esfuerzos de la probidad, encarnada en Catón, no

⁴⁶⁹ Schiavone, *op. cit.*, p. 218.

⁴⁷⁰ El texto del mismo fue preservado por Suetonio (*Rhet. I ad init.*), y su traducción (por Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 34, p. 31) es la siguiente: «In the consulship of Gaius Fannius Strabo and Marcus Valerius Messala, the praetor Marcus Pomponius consulted the Senate. Whereas a report was made concerning philosophers and rhetoricians, the senators proposed as follows in regard to the said matter: Marcus Pomponius, the praetor, shall take measures and shall provide that no philosophers or rhetoricians shall dwell in Rome, if it appears to him to be in the public interest and in accordance with his own good faith».

⁴⁷¹ «[...] Carnéades (181 antes de J.C.), fundador de la nueva Academia, revistió al escepticismo de caracteres más aceptables, y por lo mismo hízolo aún más peligroso. Sentando como principio la imposibilidad de la certeza reflexiva y poniendo en su lugar la mera probabilidad de las opiniones a la que declaraba suficiente para las necesidades humanas, la Academia nueva no podía alcanzar más resultado que una perpetua polémica, envolviendo en la red de sus dilemas todos los principios de la fe positiva y del dogmatismo filosófico. Venía, pues, a colocarse en la misma línea que la antigua escuela sofística, con la diferencia de que los sofistas atacaban con preferencia las creencias populares, al paso que Carnéades y sus discípulos lucharon con los adeptos de otras doctrinas filosóficas.» Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 412.

⁴⁷² *Idem.*

⁴⁷³ *Idem.*

⁴⁷⁴ *Idem.*

⁴⁷⁵ *Ibidem*, t. II, pp. 412 y 413.

fueron suficientes para detener la proliferación. Se ha preservado el texto de un edicto de los censores —del 92 a. C.— contra los maestros de retórica.⁴⁷⁶

El viento que estaba llegando a Roma no era precisamente la sana influencia de las escuelas socráticas mayores sino, por el contrario, las que entonces pululaban en Grecia de manera predominante: el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo sofístico de Carnéades.⁴⁷⁷ Y si bien la sofistería escéptica no hizo muchos discípulos, no sucedió lo mismo con las otras dos escuelas. El epicureísmo, «a pesar de haber tenido contra sí en el primer momento la probada austeridad de la existencia romana... no tardó en difundirse por Italia».⁴⁷⁸

«Tan fácilmente entendido como practicado, aconsejando el reposo, la vida sosegada, el alejamiento de los quehaceres, adaptábase perfectamente a las inteligencias vulgares, y también a aquellos procónsules que volvían de España y Asia cargados de oro y saciados de deleites. No hubo secta que contara con mayor número de discípulos [...]. Y más adelante, cuando las otras escuelas cayeron o se transformaron, el epicureísmo permaneció con pretensiones de inmutable; sus sectarios juraban por el nombre del maestro, sin atreverse a variar ni de un tilde (sic) sus sagrados apotegmas. En la casa, sobre el pecho, guardaban su imagen como un talismán o ídolo; el día del nacimiento de Epicuro éralo de fiesta, y cada mes ofrecían sacrificios a su memoria hombres que jamás sacrificaban a divinidad alguna.»⁴⁷⁹

En cuanto al estoicismo, cuyo «dios por esencia verdadero y supremo era el alma de mundo», en un principio no resultó contrario a las creencias populares. Después de todo, para los estoicos «eran dios también todas y cada una de las manifestaciones del *ser primario*, los astros, en primer lugar, la tierra después, el alma del mortal ilustre, y también el espíritu que abandona todo cuerpo que padece».⁴⁸⁰ Así, «esta teodicea estoica que arrebatava a la mitología helénica su principal y más bello elemento, cuál era la personalidad divina, se

⁴⁷⁶ Preservado por Suetonio (*Rhet. I ad init.*) y Aulo Gelio (*Noctes Atticae*, 15, 11, 2), cuyo texto —traducido por Johnson, Coleman-Norton y Bourne (*Ancient Roman Statutes...*, doc. 59, p. 62)— es el siguiente: «Gnaeus Domitius Ahenobarbus and Lucius Licinius Crassus, the censors, proclaim as follows: It has been reported to us that there are men who have instituted a new kind of training, to whom the youth go to school; that these men have arrogated to themselves the appellation Latin rhetoricians; that young men sit idle for whole days there. Our ancestors have determined what they desired their children to learn and to what schools they wished them to go. These novelties, that are contrary to our ancestors' custom and character, neither please us nor appear proper. Wherefore, it appears to be our duty that we should declare our opinion, both to those who have these schools and to those who have been wont to attend them, that they displease us». ¿Por qué este rechazo tan específico por parte de los censores? La razón dada por los traductores en la introducción al documento es la siguiente (*idem*): «The conservative Romans objected not so much that the instruction was in Latin instead of in Greek (as sometimes has been stated) as that the wider use of Latin attracted more students to what Cicero (through Crassus [*De Or.* 3, 24, 93-95]) calls a school of shamelessness (*ludus impudentiae*), where the professors asserted that the ability to speak about subjects attractively in Latin could be learned in school by rules. It was one thing to tolerate paid rhetoricians as critics of declamations delivered in Greek, since this practice would be construed simply as an exercise in speaking Greek and since Greek rhetoric necessarily thereby did not penetrate into Latin oratory or into instruction therein; but it was quite another thing when Latin declamations on artificial themes were being intruded into the education of Roman adolescents. As the event proved, the edict failed, for such instruction became a permanent part of Roman education».

⁴⁷⁷ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 412.

⁴⁷⁸ *Ibidem*, t. II, p. 413.

⁴⁷⁹ *Idem*.

⁴⁸⁰ *Idem*.

avenía más y mejor con la teología alegórica de Roma». ⁴⁸¹ Ello explica por qué «se aclimató y arraigó con tanta fuerza en tierra itálica, incorporándose en la economía moral del pueblo romano». ⁴⁸² Y también hizo su aparición el cinismo, ⁴⁸³ con su «alforja al hombro, con el bastón en la mano, la burla y la injuria en los labios». ⁴⁸⁴ La formulación de sofismas era la actividad principal de los filósofos de aquellos años:

«[...] solían presentarse a argumentar en las comidas de los grandes, entre bufones y comediantes, y la ociosidad romana divertía con aquellos doctores ambulantes (*circulatores*) y con aquellos parásitos fingidores de virtudes (*aretalogi*). En muchas casas opulentas mantenían un filósofo entre la servidumbre, por lo general un cínico, y éste, ni más ni menos que un bufón, alegraba los festines con sus máximas morales.» ⁴⁸⁵

«Se hizo, en fin, manifiesto a los ojos de todos que se paseaban en redondo. El demonio de la simplificación, que desnaturaliza todo por las necesidades de un sistema, se devoraba a sí mismo. Todo era virtud, o todo era felicidad, o destino, o malo, o bueno; de todos modos, todo se había dicho ya, y no quedaba más que decir. El sabio degeneró en sofista; el sofista, en actor, y éste, en comerciante de adivinanzas. De esto al mago, el paso que faltaba fue dado rápidamente, pues una brizna de ocultismo jamás perjudicó a la buena sociedad. Ya que el filósofo era una diversión, también podía ser un mago.» ⁴⁸⁶

Surgió un Lucrecio (c. 100 a. C. – c. 55 a. C.), epicúreo célebre. ⁴⁸⁷ Asimismo, un Plutarco (c. 50 d. C. – c. 120 d. C.), que si bien nacido en Queronea, alcanzó la ciudadanía

⁴⁸¹ *Idem.* Sobre esa “teología alegórica”, Calderón Bouchet (*Pax romana*, pp. 26-28) recuerda fragmentos de una entrevista que Pierre Sipriot hizo a Georges Dumézil: «La evidencia de la soberanía de Júpiter brega por un sistema religioso coherente y no por esa polvareda de divinidades que, según ciertos testimonios, harían de la religión romana un verdadero caos. Dumézil explica esta aparente antinomia cuando admite en la religión vivida un proceso antropomórfico espontáneo. Los dioses principales están rodeados de fuerzas divinas, de ‘*numina*’, señales o manifestaciones que el hombre debe conocer para intuir, a través de ellas, la voluntad de quien las dirige. «Tengo la impresión —nos dice— que tal profusión es un brote religioso secundario y que aumentó en la medida que la religión romana envejecía. Muy pronto, en su historia, los romanos presentaron sus grandes divinidades como si estuvieran rodeadas de un equipo numeroso de auxiliares...» [...]. Recordó la conveniencia de no adjudicar a los dioses romanos rasgos físicos precisos. Esto explica la ausencia de una mitología antropomórfica al estilo de la griega [...]. No importa que no podamos decir, de acuerdo con testimonios fehacientes, en qué consistía esa realidad. El romano prestaba gran atención a todas esas señales, ‘*numina*’, que partían de los poderes invisibles y lo obligaban a mantener en constante vigilancia todos sus movimientos. Esta vigilia disciplinó su espíritu y afinó su conciencia para percibir la presencia de lo sagrado en todas las actividades que emprendía. Nada era indiferente a los ‘*numina*’ ni podía sustraerse a su influencia.»

⁴⁸² *Idem.*

⁴⁸³ «[...] el cínico no es únicamente, como decía Juvenal, un estoico con túnica, sino que ha de considerarse como el superlativo del estoicismo. Es, dice Champagny, el monje del estoicismo.» *Ibidem*, t. II, p. 426.

⁴⁸⁴ *Ibidem*, t. II, p. 415.

⁴⁸⁵ *Idem.*

⁴⁸⁶ Chesterton, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁸⁷ «[...] adoptó el epicureísmo y pretendió conciliar el materialismo de Demócrito y Leucipo con las enseñanzas que sobre el placer habían predicado los filósofos de la escuela de Cyrene. El sincretismo tenía su originalidad y más que a una moral hedonista tendía a conseguir un temple de ánimo que no desesperase frente a los dolores de la muerte y en particular ante las amenazas de las sanciones ultraterrenas enseñadas por la tradición religiosa. El libro de Lucrecio [*De rerum natura*] fue un modelo de moral sin religión, pero nunca negó la existencia de los dioses. La conciliación de su teísmo teórico y de su ateísmo práctico nació del concepto muy particular que tenía acerca de la naturaleza de los dioses. La esférica perfección de que gozaban los seres divinos les impedía ocuparse de otra cosa que no fuera el goce de la plenitud vital que poseían. Esto los hacía

romana; cuyo pensamiento, mucho más cercano a la tradición, fue poco tendiente al fatalismo cíclico.⁴⁸⁸ Pero también un Séneca (c. 4 a. C. – c. 65 d. C.), orgullo de la filosofía romana, completamente inficionado de estoicismo y sus doctrinas,⁴⁸⁹ si bien plagado de contradicciones⁴⁹⁰ que a nosotros, afortunadamente, no nos toca resolver.

«[...] una y otra [filosofías], dejando al vulgo de los hombres en sus vicios y supersticiones, sólo se dirigían a los sabios y poderosos; su acción entre el pueblo fue nula, y esto que la primera, o sea el nuevo estoicismo[,] tuvo la singular fortuna, pocas veces vista, de sentar en el trono imperial en la persona de Marco Aurelio a uno de sus más ilustres discípulos y sostenedores.»⁴⁹¹

El emperador filósofo —sueño de los académicos modernos— había finalmente llegado, y con él inició una era de esplendor para los filósofos, como se advierte en la serie de privilegios que entonces les fueron concedidos.⁴⁹² Pero, quizá para darnos una valiosa lección, la Providencia dispuso que su gobierno fuera muy distinto de la utopía soñada. A pesar de que «tenía con el cristianismo más puntos de contacto que ninguno de sus antecesores», fue con él perseguidor y cruel.⁴⁹³ Benefactor de magos orientales,⁴⁹⁴ el mundo fue «bajo el imperio del príncipe filósofo menos filósofo y más pagano de lo que fuera en

definitivamente epicúreos y no teníamos por qué temer que se ocuparan de nuestras pobres almas para atormentarlas en las regiones infernales.» Calderón Bouchet, *Pax romana*, p. 195.

⁴⁸⁸ «[...] el supremo Dios confesado por Plutarco, no se hallaba siendo el único ser superior al hombre: en región inferior a aquél estaban los dioses y en la inmediata a éste los demonios. Los dioses, hijos de Zeús, son naturalezas inferiores al Dios sumo, aunque poderosas, puras e inmortales. Por el contrario, los demonios, compuestos como el hombre de alma y cuerpo, de luz y tinieblas, de bienes y males, de virtudes y vicios, están como él sujetos a altas pasiones y bajas flaquezas [...]. Esas tres distintas naturalezas, esto es, el dios supremo, los dioses de segundo orden y los demonios tenían cada uno cierto poder en el mundo: el primero en grado superior y los otros en lugares secundarios ejercen el gobierno de las cosas y de las almas humanas. Formaban como una Providencia de tres grados, dirigiendo al hombre de arriba de un modo absoluto o más o menos relativo.» Gebhardt, *op. cit.*, t. II, pp. 417 y 418.

⁴⁸⁹ «Adherido a las ideas panteísticas que le fueron legadas como antigua recámara de Zenón, ve de continuo en Dios el alma universal; en las almas, puras emanaciones de su esencia; en el mundo, *un gran animal*, movido y guiado por Dios, como el cuerpo lo es por el alma; en la materia, algo eterno, universal y coexistente con Dios. Sobre ésta y aquélla, para unirlos, existe una ley fatal, suprema, invencible, y a ella están sometidos almas y cuerpos, genios y deidades, y hasta Dios mismo. Finalmente, Séneca cree en el incendio universal como término del accidente llamado creación; destruidos por él los seres, se restablecerá la unidad primitiva, la materia volverá a su estado de elemento, y las almas a su fuente, que es el alma divina.» *Ibidem*, t. II, p. 423.

⁴⁹⁰ «Ha poco vimos a Séneca, piadoso adorador de la divinidad, ensalzar y purificar la oración, justificándola contra los fatalistas; unos instantes después, en virtud del principio de que los dioses están sometidos como nosotros a la fatalidad, nos dirá que ‘de los hombres hemos de temer poco y nada de los dioses’. El mismo que proclama el poderío, la bondad, la suprema virtud de Zeús, en la que señalaba el origen de la virtud de los hombres, escribe que el sabio debe a su sabiduría únicamente a la filosofía, esto es, a sí mismo; que, sometido cual Júpiter a una ley suprema y cumpliéndola como él, es igual y hasta superior suyo, en cuanto ha de vencer mayores obstáculos y sobrellevar más grandes trabajos. El dogma del Pórtico quita a la moral de Séneca cuanto fuerza podía comunicarle el sentimiento religioso que en otras fuentes bebiera. En tanto era así como que Séneca, el mismo que proclamara antes la completa sumisión del hombre a la Providencia, dice en otra parte que esto es cerrar la puerta a la libertad humana y que el suicidio es un recurso que libra al hombre de la desgracia a no quererla por su propia flaqueza. ¡Extrañas aberraciones del entendimiento!» *Idem*.

⁴⁹¹ *Ibidem*, t. II, p. 428. La palabra entre corchetes es adición nuestra.

⁴⁹² Modestino, *Excusationum*, II (D. 27, 1, 6, 2-8) los enumera.

⁴⁹³ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 429.

⁴⁹⁴ *Ibidem*, t. II, p. 390.

época anterior».⁴⁹⁵ Y es comprensible, pues como filósofo, aunque «dotado del instinto del bien, no poseyó la verdad». La base que dio «a la virtud, esto es, el orden universal y nada más, es impotente para sustentarla, y sin la resolución necesaria para considerar con atrevida y serena mirada el cuarteado e insostenible edificio del politeísmo, si fue estoico no lo fue bastante para desdeñar la teúrgia neo-pitagórica; si alguna vez se inclinó a esta escuela, no por esto rechazó el panteísmo de los estoicos».⁴⁹⁶ Pero Marco Aurelio fue, a pesar de todo, el último estoico ilustre; después de él, los epicúreos quedaron dueños del campo, sin que desde los años siguientes a su muerte hasta el triunfo de Constantino haya ofrecido el paganismo «un solo filósofo ni un moralista de alguna importancia».⁴⁹⁷

El triunfo de los filósofos y maestros de retórica sobre los viejos Catones y censores trascendió a Marco Aurelio, como se observa en un rescripto —del 198/209 d.C.— de Septimio Severo y Antonino Caracalla, en el que se les incrementan los privilegios concedidos.⁴⁹⁸ Pero si bien la discusión en las escuelas era tan intensa como antes, «la sociedad pagana, cansada ya de tanta contradicción e inconsecuencia, oía con completa indiferencia los debates».⁴⁹⁹ Ya nadie sabía, ni quería pensar, si los antiguos dioses eran «mortales deificados, elementos personificados por la poesía, ministros de un dios único, o esclavos de un destino inflexible». Y como aquellas religiones no hablaban «de verdades que abrazar, ni de dogmas que creer, y sí puramente de prácticas y ritos que cumplir, cosa muy fácil y hacedera pues no se exigía para ello ni esfuerzo de fe, ni sacrificio del corazón, ni siquiera la inmolación de un solo vicio, continuaba el paganismo teniendo su fuerza en la costumbre, costumbre antigua, profunda, llena de analogías con la viciada naturaleza humana».⁵⁰⁰ Ya de la filosofía nadie esperaba algo: «no era en sus libros donde las almas fervorosas habían de buscar los gérmenes de resurrección, y en la confusión intelectual y moral que había de oscurecer las inteligencias, en aquel caos de doctrinas en que campeaban todas las contradicciones, el mundo hubo de perder toda esperanza en la eficacia de la sabiduría».⁵⁰¹ Lo único que quedaba era un extraño paganismo que, despojado de los antiguos dioses, giraba en torno a una deidad, o ausencia de la misma, universalmente aplastante e impersonal: el *Fatum*.

C. El cesarismo. La democracia cesarista fue un tercer factor, junto a la proliferación de los orientalismos y los filosofismos, de inducción en el fatalismo. Y no es fácil explicar por qué, si bien ya realizada la explicación, es un factor muy claro mirándose en retrospectiva.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, t. II, p. 429.

⁴⁹⁶ *Idem*.

⁴⁹⁷ *Ibidem*, t. II, p. 430.

⁴⁹⁸ Su texto se encontró en Esmirna, y su traducción (por Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 267, p. 220) es la siguiente: «The most godlike Emperors Severus and Antoninus, Caesars, to the people of Smyrna. If your citizen Claudius Rufinus, who enjoys immunity from liturgies granted to sophists in accordance with the godlike edicts of our forebears because of the philosophy with which he is associated by training and a life continuously devoted to rhetoric, when you by necessity constrained him to undertake public office took upon himself the office of strategus voluntarily out of affection for his native city, it is most just that his immunity in respect to other offices should remain unimpaired. For it is not fitting that his munificence on your behalf should become a penalty, especially when you yourselves sought this favor from him. Farewell. The envoys were Aurelius Antoninus and Aelius Speratus».

⁴⁹⁹ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 430.

⁵⁰⁰ *Idem*.

⁵⁰¹ *Ibidem*, t. II, p. 433.

Sin pretender escribir toda una historia política de Roma, debemos trazar un esbozo en función de este punto.

La cuestión, como tantas otras, requiere, para su buen inicio, de un vistazo brevísimo a la vecina Grecia. Pero como no hemos de explicar en sus etapas el desarrollo de la revolución plebeya allí, que culminó con la consolidación de la *pólis* como forma política fundamental, sino simplemente dirigir al lector a quien lo ha tratado con detalle,⁵⁰² podemos partir de la *pólis* ya creada. Concretamente, de una reflexión de Aristóteles, quien señala que, de entre las diversas formas de gobierno existentes en las ciudades por él estudiadas, sólo en las que impera la democracia se cree lo siguiente: que la libertad es exclusiva de su ciudad, y que las demás se encuentran sujetas a servidumbre.⁵⁰³ Afirmación curiosa, que leída con prisa parecería afirmar un *cliché* de nuestro tiempo. Y así, el padre Francisco Vindas intentó explicarla señalando que su razón profunda radica en la enorme autonomía de la que goza el individuo en dicho régimen, permitiéndose a cada ciudadano vivir como quiera.⁵⁰⁴ Pero leída con mayor detenimiento, parece significar algo muy distinto, pues si Aristóteles dijera que sólo en ellas efectivamente hay libertad, sería una interesante postura personal, sobre todo al considerar los distintos significados de “libertad”; pero al señalar que sólo en dichas ciudades se tiene esa *creencia*, parece hacer referencia a otra cosa: a un cierto adoctrinamiento de la población que sólo bajo ese tipo político se realiza.

No deja de ser llamativo que, analizando el itinerario filosófico de aquellos años, de manera paralela a la progresión de la revolución plebeya en el variado archipiélago político del momento, que «tiende en su desarrollo histórico a afirmar y a realizar formas de libertad siempre más altas»,⁵⁰⁵ el pensamiento filosófico tienda de manera cada vez mayor a buscar el consuelo en la interioridad desapegada del individuo, paradoja que el propio padre Vindas acaba tildando de «desconcertante parábola».⁵⁰⁶ Y efectivamente, puede notarse un cambio drástico del patriotismo homérico —que considera el primer deber la venganza de la sangre del pariente muerto—, al civismo responsable de Platón, al desapego indiferente de los estoicos, al desencanto descarado de los cínicos. Por supuesto, podríase intentar una explicación que utilice como punto fundamental el creciente egoísmo de los hombres. Pero también podríase ver en dicho tránsito algo más: la nostalgia por una libertad perdida, provocada, quizá, por la impotencia para cambiar el curso de los acontecimientos. Porque si algo nos muestran esos tiempos es lo contrario de aquella ingenuidad que imagina el curso de la revolución plebeya como una progresión infinita hacia la utopía democrática,

⁵⁰² Nos referimos al antes citado libro de Fustel de Coulanges, *La ciudad antigua*, cuyo libro IV sintetiza admirablemente la cuestión, si bien es muy recomendable la lectura íntegra del libro para comprender también la forma política anterior bajo la cual vivieron los pueblos greco-italicos.

⁵⁰³ *Pol.* VI, 2; 1317a. Hemos utilizado la traducción de Manuela García Valdés, Editorial Gredos, España, 2015, p. 259.

⁵⁰⁴ Vindas, *op. cit.*, p. 64. Añadiendo el padre: «He aquí por qué la democracia ateniense no contenía en sí gérmenes verdaderamente fecundos y capaces de desarrollo: con el curso de los decenios la misma se reveló como un programa egoísta tendiente a exaltar al individuo y a favorecerlo en frente de la sociedad; no significó apertura hacia los otros; antes bien la democracia griega insensiblemente cayó en el peligroso error que tanto más segura sería la libertad en cuanto menor fuese la sujeción del ciudadano al estado; e hizo coincidir sustancialmente el desarrollo y el perfeccionamiento de la constitución política con el progresivo aflojamiento de los vínculos que unían el ciudadano con el estado. Así se explica por qué Grecia no resistió el choque con la potencia macedónica y por qué los griegos de la πόλις, en el siglo IV estaban listos para abrazar los ideales de vida intelectual de las nuevas escuelas filosóficas, valga decir, la estoica y la epicúrea.»

⁵⁰⁵ *Ibidem*, p. 62.

⁵⁰⁶ *Idem*.

mostrándonos, en su lugar, el paulatino debilitamiento de los vínculos comunitarios (familiares, gentilicios y tribales) y el paulatino incremento de la injerencia de la *pólis* sobre la vida de los cada vez más desvinculados individuos que la componían. Nada más natural, nos parece, que postular el desapego hacia todo, la impotente resignación, e incluso la muerte, como únicas libertades remanentes.

Ello puede advertirse, muy particularmente, en la historia de la interacción de la religión con la *pólis*, pues la institucionalización de la revolución plebeya a través de la democracia provocó una serie de cambios religiosos de primera magnitud. Entre ellos, el cambio esencial de la asamblea que constituía el corazón de la comunidad. De una asamblea esencialmente litúrgica a una asamblea demo-politizada el cambio es drástico, y uno de sus resultados fue una parcial secularización no sólo de la comunidad, sino de la religión misma.⁵⁰⁷ Por lo que Aristóteles señala que el democratismo suele adoptar, como *modus operandi*,

«los procedimientos semejantes a los que Clístenes [508-7 a. C.] empleó en Atenas cuando quiso aumentar la democracia, y los que establecieron la democracia en Cirene [440 a. C.]: deben crearse más tribus diferentes y fraternías, y reducir a pocos y comunes los cultos privados, y emplear todos los artificios para que se mezclen al máximo todos entre sí y se disuelvan los vínculos sociales anteriores.»⁵⁰⁸

Modus operandi que también puede notarse en la historia política de Roma. Fundada la ciudad a través de la institución de una comunidad en el culto, su primera asamblea ciudadana —los comicios por curias (*comitia curiata*)—, indicaba una concepción principalmente litúrgica de la comunidad.

«Los ciudadanos se agrupaban aquí en curias (*curias*, según es de suponer = *co-viria*, ‘agrupación de varones’). Estas curias, en número de 30, de las que cada 10 formaban un ‘tercio’ (*tribus*) de la colectividad, eran, al igual que las fraternías (‘hermandades’) de las ciudades griegas, agrupaciones religiosas con cultos y ministros propios. Dominaba en ella la influencia de los linajes patricios [...]. En un principio, cada tribu suministraba un escuadrón de caballería; luego, dos o más, y es posible que cada curia originalmente proporcionara una centuria (*centuria*) de infantes.»⁵⁰⁹

La revolución democratista, iniciada con la usurpación de Lucio Tarquino el Prisco (c. 615 a. C.), primer tirano demagógico de la ciudad, logró instituir una asamblea sustituta a partir de su sucesor en la usurpación: Servio Tulio, quien introdujo los comicios por centurias (*comitia centuriata*), en los cuales ya no se observaba una jerarquización estamental de la ciudad, sino una jerarquización económica, por clases sociales determinadas según parámetros de cuantía patrimonial. Reforma con la cual los viejos comicios por curias, que constituían la entraña de la primera Roma, no fueron tajantemente prohibidos, pero fueron reducidos, primero, a asamblea con meras «funciones religiosas y jurídicas», cayendo paulatinamente en la irrelevancia, conforme se disolvieron los vínculos sociales pre-democráticos, hasta su práctica desaparición, pues en su decadencia «los comicios curiados

⁵⁰⁷ Nilsson, *Greek Folk Religion*, p. 138.

⁵⁰⁸ *Pol.* VI, 1319b, 4, 18 y 19. Para las fechas entre corchetes hemos seguido las notas 1330 y 1331 en la p. 266 de la edición que hemos utilizado.

⁵⁰⁹ Wolfgang Kunkel, *Historia del derecho romano*, 4^o ed., Juan Miquel (trad.), Editorial Ariel, Barcelona, 2003, p. 17.

se celebraban sin una participación efectiva de los ciudadanos», acudiendo sólo 30 lictores en representación meramente simbólica de las ya destruidas curias.⁵¹⁰

Por supuesto, dicha reforma democratista se realizó en nombre del igualitarismo, fetiche predilecto de quienes se adhieren a tal bandera, instaurando detrás de tan conveniente máscara una timocracia censitaria, finalidad auténtica de todo democratismo.

«[...] los ciudadanos se dividían según su patrimonio en clases, y cada una de éstas constaba de un número fijo de centurias, sin consideración a la cantidad efectiva de cabezas. De este modo, el total de 193 centurias estaba repartido por clases, de manera que los más pudientes —los jinetes y la primera clase— poseían ya la mayoría absoluta con 98 centurias [...]. Como, además, no se llamaba simultáneamente a las centurias, sino por el orden correlativo de las clases, y como la votación sólo duraba hasta alcanzar una mayoría, lo normal era que los ciudadanos pobres ni siquiera llegaran a ejercitar su derecho de sufragio. Esta división de los ciudadanos ya no atendía a criterios militares; parece evidente que es consecuencia de un cálculo aritmético del sufragio político, dirigido a asegurar a la timocracia el predominio en la forma más importante de asamblea popular. En los comicios centuriados se elegían los magistrados mayores (cónsules, pretores, censores)... se votaban las leyes y se decidía solemnemente sobre la guerra y la paz.»⁵¹¹

Una de las primeras injerencias de la demo-politización en el ámbito religioso fue la Ley de las XII Tablas (*Lex duodecim tabularum* — c. 450 a. C.), que pretendió la sustitución del saber pontifical, relativo al *ius*, mediante la traslación del mismo a un texto de manufactura demo-política. Su objetivo era muy claro: la ruptura del antiguo paradigma del *ritus*, los pontífices, el *ius* y los *responsa*, todos ellos provenientes del pasado gentilicio de la ciudad, para sustituirse por la *lex* escrita, pública y con valor isonómico,⁵¹² redimensionando, cuando no cancelando, «el control pontificio sobre la vida romana, en un momento en el cual todos los centros institucionales eran puestos en discusión, y la fuerza de las reivindicaciones plebeyas amenazaba con dividir en dos la ciudad».⁵¹³

Casi inmediatamente después se produjo una segunda injerencia demo-política, dentro del ámbito matrimonial: la *Lex Canuleia* (445 a. C.), que introdujo, por decisión de los comicios, la validez de los matrimonios entre patricios y plebeyos, reforma que a ojos de alguno podría parecer romántica, pero que significó en su momento, más bien, la facultad de los comicios para imponerse sobre las tradiciones ancestrales e introducir un matrimonio mixto susceptible de celebración por quienes ni siquiera pertenecían al culto doméstico. Piénsese, por ejemplo, que la república moderna, mediante una flagrante invasión del fuero eclesiástico, se arrogara facultades para legislar en materia de matrimonio canónico, imponiendo, por ejemplo, la validez del matrimonio canónico (sacramental) entre católicos y budistas, o que pretendiera, por su propia autoridad, la derogación de algún impedimento canónico.

Y no se detuvo allí el proceso. Ya en el 494 a. C. se había instituido una magistratura especial para la protección de los plebeyos —el tribunado de la plebe—, cuyo titular gozaba de dos facultades extraordinarias: la posibilidad de vetar la decisión de cualquier magistrado;

⁵¹⁰ *Ibidem*, pp. 17 y 18.

⁵¹¹ *Ibidem*, p. 19.

⁵¹² Schiavone, *op. cit.*, pp. 116 y 117.

⁵¹³ *Ibidem*, p. 118. Añade el autor unas líneas después: «El modelo del *ius* y el de la *lex* estaban, con toda evidencia, en los extremos opuestos de los grupos escindidos».

y la *sacrosanctitas*, por virtud de la cual era inviolable su persona, y cualquiera que le hiciera daño físico, podía ser muerto impunemente. Magistratura peculiarísima que, como es de suponerse, mediante la amenaza del veto forzaba a las demás magistraturas a la negociación previa con ella. Dichas magistraturas, asimismo, se abrieron paulatinamente a los plebeyos, como era de esperarse en un contexto en el cual los sectores altos de la sociedad romana, paulatinamente, fueron constituidos por plebeyos adinerados. La cuestura, desde el 422 a. C.; el consulado, desde el 367 a. C.; la censura, desde el 339 a. C.; y la pretura, desde el 337 a. C.. Pero ninguno de estos cambios fue, probablemente, tan significativo como la *lex Hortensia*, del 287-6 a. C., que al dar fuerza de ley a los plebiscitos, prácticamente entregó la ciudad a los *concilia plebis*, asamblea conformada exclusivamente por plebeyos y, por lo tanto, no sólo una asamblea que sin consultar al patriciado podía legislarlo, sino una asamblea en la que el sentido religioso quedaba reducido al mínimo, debido al carácter heterogéneo de sus integrantes.

Dado ese paso, los siglos siguientes de la historia política de Roma son, esencialmente, repeticiones del mismo patrón: distintas facciones disputándose el apoyo de la plebe mediante métodos demagógico-propagandísticos, para así perseguir implacablemente a la facción contraria, mientras se exprime el Erario y se desgastan las instituciones. La democratización, así, había traído dos enfermedades consigo: la división y el espíritu revolucionario, que lenta pero irremediabilmente incubaban sus larvas. Por supuesto, como hijos de la revolución moderna, no podemos en nuestro tiempo sino romantizar ingenuamente “las conquistas democráticas”, pues para ello hemos sido formados, pero un espíritu muy diferente se observa en las fuentes:

«La potestad tribunicia fue causa de todas las sediciones. Bajo el pretexto de favorecer a la plebe... pero en realidad con el propósito de robustecer su poder, trataron los tribunos de captarse las simpatías populares por medio de leyes sobre el reparto de territorios, distribución de granos y administración de justicia. Tales disposiciones encubríanse bajo la apariencia de equidad.»⁵¹⁴

Sin que vayamos a desarrollar las reformas gracianas, sólo diremos, siguiendo a Floro, que «los Gracos... dividieron al pueblo romano, creando dentro de la ciudad dos poderes»: los *equites* y el Senado, cuyas pugnas generaron las facciones de los *optimates* y los *populares*. Bajo el tribunado de Livio Druso llegaron ambas facciones a las manos, invocando éste en auxilio de su facción a través de promesas demo-políticas a los tradicionales aliados itálicos de Roma, promesas que, al quedar frustradas, desembocaron en la Guerra Social (90 – 88 a. C.).⁵¹⁵ Llamada así por librarse contra los antiguos *socii*, señala Floro que tal nombre busca «atenuar su odiosidad», mas «si hemos de ser sinceros, fue una verdadera guerra civil».⁵¹⁶

«Vióse a los fieles y esforzados aliados agruparse bajo sus respectivas banderas y ser conducidos por aquellos héroes que produjeron las ciudades municipales [...]. La militar trompeta se dejó oír en todos los pueblos y ciudades. La desolación excedió a la causada por Aníbal y Pirro.»⁵¹⁷

⁵¹⁴ Lucio Anneo Floro, *Epitome de Gestis Romanorum*, III, 13; hemos utilizado la traducción de J. Eloy Díaz Jiménez, publicada como *Gestas romanas*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952, pp. 98 y 99.

⁵¹⁵ *Ibidem*, III, 17 (p. 102-103).

⁵¹⁶ *Ibidem*, III, 18 (p. 103).

⁵¹⁷ *Ibidem*, III, 19 (pp. 103 y 104).

La sangre llamó a la sangre. Recién terminada la Guerra Social iniciaría la guerra civil (88 a. C.–81 a. C.) entre Mario y Sila, «para colmo de las desdichas que afligían al pueblo romano, que contra sí mismo suscitara una guerra parricida»,⁵¹⁸ sin que las crueldades terminaran con la guerra, pues «los aceros se desnudaron durante la paz contra los que voluntariamente se rindieron». ⁵¹⁹ Y no había terminado todavía aquélla, cuando inició la guerra sertoriana (82 a. C. – 72 a. C.), en la cual Sertorio, romano, si bien al frente de quienes le permanecieron leales, y alzando a celtíberos y lusitanos, se lanzó contra Roma, constituyendo otra auténtica guerra fratricida, si bien «los jefes, con el fin de recibir los honores del triunfo, dieron en llamar extranjera a esta guerra, en vez de civil». ⁵²⁰ Y mientras se libraba aquélla, bajo el consulado de Marco Emilio Lépido, ⁵²¹ quien intentó revertir los repartos de tierra de Sila, hubo otra guerra civil, que terminó en el 77 a. C. con la muerte del cónsul. Poco después, las dos conjuraciones de Catilina (64 a. C. – 62 a. C.), la segunda de las cuales terminó en guerra civil, si bien breve. Y la guerra civil librada por César y Pompeyo (49 a. C. – 45 a. C.), cuyos odios de partido «no terminaron con la guerra, ni se aplacaron hasta que los vencidos saciaron su encono dando muerte al vencedor en la misma ciudad y en pleno Senado». ⁵²² Para ser inmediatamente seguida por otra guerra civil (32 a. C. – 30 a. C.), librada por Octavio y Marco Antonio. Después de ella, finalmente hubo paz, si bien ella «fue el beneficio que obtuvo Roma a cambio del sometimiento a la voluntad de Augusto». ⁵²³ No deja de llamar la atención la interpretación que Floro hizo de aquel período de guerras civiles incesantes:

«Pacificado casi por completo el universo, el Imperio romano se hizo tan poderoso que, no existiendo fuerza alguna extraña capaz de aniquilarle, la fortuna, envidiosa del pueblo rey, le armó contra sí mismo para su ruina [...]. La causa de tanta desgracia fue la misma que produjo los bienes del pueblo romano: su excesiva prosperidad.»⁵²⁴

Una vez lograda la paz, inició una nueva etapa para Roma y el resto del Imperio. Julio César ya había comprendido, como admirador del imperio universal alejandrino, que para tener la misma proyección universal Roma debía formular un estatuto válido para otros pueblos, no vinculado a los cultos tradicionales romanos, prefiriéndose un «desarrollo racional de las virtualidades latentes en su cultura». ⁵²⁵ Su labor preparó el terreno para la «transformación de la ciudad antigua en una nueva organización racional de convivencia política», con un sello comparable al despotismo ilustrado de siglos posteriores. ⁵²⁶ Y Augusto continuó esta tendencia, proyectando un orden político «que tuvo por padre un cálculo técnico ejecutado con toda minuciosidad» y un ejercicio del poder «racional, frío y reflexivo»

⁵¹⁸ *Ibidem*, III, 21 (p. 108).

⁵¹⁹ *Idem* (p. 111).

⁵²⁰ *Ibidem*, III, 22 (p. 113).

⁵²¹ No confundir con su hijo, triunviro, del mismo nombre.

⁵²² Floro, *Gestas romanas*, IV, 2 (p. 117).

⁵²³ Calderón Bouchet, *Pax romana*, p. 169.

⁵²⁴ Floro, *Gestas romanas*, IV, 2 (pp. 116 y 117).

⁵²⁵ Calderón Bouchet, *Pax romana*, p. 156.

⁵²⁶ *Ibidem*, pp. 156 y 157.

que se manifestaba a través de la violencia «metódica, en todo momento dueña de sí misma», constituyendo un auténtico «triumfo de la razón práctica».⁵²⁷

«El imperio, como nuestro régimen industrial, marchaba a grandes pasos hacia el sistema servil, que es el ideal del espíritu administrativo. La clase rural se trueca en populacho urbano, al cual hay que dar *panem et circenses*...».⁵²⁸

Asimismo, al haber heredado de Julio César tanto una guerra civil como la voluntad de imperio, comprendió que debía reconciliar las aspiraciones autocráticas con las ideas republicanas, cosa que logró admirablemente.⁵²⁹

«La república entera, con sus virtudes antañonas, sus fuerzas renovadas, renace de sus cenizas al conjuro mágico del emperador Augusto. Decretó el retorno a la juventud y a las viejas costumbres... aceptando esta farsa de falsa lozanía [...]. Decretó la vigencia de instituciones que Roma ya había abandonado en el camino y reforzó la policía para que nadie pudiese tomar en broma su intención restauradora. Senado, tribunado, pontificado y comicios seguían funcionando. Es cierto que en sus movimientos no existía el calor de los viejos tiempos, pero en cambio tenían una perfección que hacía pensar de inmediato en los hilos que los unían al sistema central.»⁵³⁰

Eran sustancialmente dos las calidades reunidas por el nuevo príncipe: la potestad tribunicia (*tribunitia potestas*), «que le daba todos los derechos de un tribuno de la plebe, esto es, la inviolabilidad, el derecho a convocar tanto la asamblea cívica (si bien sólo en forma de *concilium plebis*) como el senado, y el derecho de veto contra las actuaciones de todos los magistrados en ejercicio de sus funciones»;⁵³¹ y el *imperium proconsulare*, relativo al mando sobre las legiones, otrora exclusivo en las provincias, pero ahora extendido con la inclusión de Roma, medida con la cual «la ciudad pasó a integrar el Imperio y se convirtió en presa de su propia conquista».⁵³² A la muerte de Lépido, asumió también el pontificado.⁵³³ Tales fueron, esencialmente, las calidades mínimas que en adelante todo príncipe reuniría.

La sucesión, asimismo, se aseguró por una doble vía *de facto*. Por un lado, la «designación moral ligada a la herencia, fuera natural o adoptiva»; y por otro, la «asociación anticipada al poder imperial bajo la forma de la co-regencia». Así, el Senado «se hallaría frente a una situación de hecho contra la cual no podría hacer nada», quedando la elección del corregente como una mera formalidad.⁵³⁴

Pero quizá la mayor genialidad del principado haya sido la introducción de la noción, preparada desde los días de Julio César si bien formulada expresamente a partir de la *Lex de Imperio Vespasiani* (c. 70 d. C.), según la cual las facultades legislativas del emperador derivan de una delegación del pueblo romano,⁵³⁵ constituyéndolo en representante del mismo. Interesantísima y genial idea, por la que el principado no constituye la negación de

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 162.

⁵²⁸ Chesterton, *op. cit.*, p. 252.

⁵²⁹ Calderón Bouchet, *Pax romana*, p. 163.

⁵³⁰ *Ibidem*, pp. 166 y 167.

⁵³¹ Kunkel, *op. cit.*, p. 61.

⁵³² Calderón Bouchet, *Pax romana*, p. 167.

⁵³³ *Idem*.

⁵³⁴ *Ibidem*, p. 168.

⁵³⁵ Schiavone, *op. cit.*, n. 1099.

la democracia, sino la encarnación de la democracia más universal y perfecta posible: la ultrademocracia. Y la proclamación de dicha utopía, tan deseada por muchos, fue realizada con tal grado de perfección que no hubo oposición auténtica, y no sólo por temor a incurrir en la ira del príncipe —como pensarían los simplistas—,⁵³⁶ sino porque el democratismo era ya una aspiración tan difundida y culturalmente asimilada, que no había formulación alguna de «plan y sistema de ideas coherentes» capaz de resistir a sus sugerencias.⁵³⁷ Había descontentos, ciertamente, pero se detenían en la mera formulación de críticas a «la figura personal del emperador y[,] si pensaban sacarlo, era para poner otro en las mismas condiciones, aunque mejor dispuesto para con ellos».⁵³⁸ Fue tan avasalladora la influencia ideológica del democratismo, que la oposición, incapaz de una reflexión institucional de mediana profundidad, no pasó de la mera publicación de «panfletos, sátiras, literatura de alusiones y lecturas públicas con veladas referencias críticas al César de turno».⁵³⁹

Y ello no fue todo. La pacificación de las provincias y las fronteras más conflictivas, la construcción de caminos que dio a campesinos, artesanos y comerciantes tránsito seguro de sus productos a las ferias, y en general el «ajustado funcionamiento de la máquina administrativa que aseguraba la prosperidad», hizo que esta nueva era de paz, la *pax romana*, apareciera «ante los ojos de todos como una epifanía».⁵⁴⁰ Las fórmulas antiguamente utilizadas para el elogio de las divinidades «pasaron a formar parte del rito de adulación al emperador», sin que dichos encomios se limitaran a «panegíricos ocasionales e improvisados con el propósito de conseguir algún beneficio», sino apuntando a «constituir una suerte de sincretismo religioso para consolidar el sistema sobre una base indiscutible», constituyendo dicha base el culto al emperador, fundamento tangible «al servicio de la unidad política».⁵⁴¹

«Por primera vez un poder consciente de sus propósitos construyó un orden de convivencia en el cual hasta las tradiciones religiosas fueron reflexivamente asumidas para servir un objetivo político.»⁵⁴²

Por supuesto, dicha divinización del emperador no se logró de la noche a la mañana, y príncipes hubo que, sin oponerse a ella directamente, más parecían tolerarla que incentivarla expresamente. Se trató, en realidad, de un proceso paulatino. Y el origen de dicho mal, como el de tantos otros, fue precisamente el democratismo. En los últimos decenios de la república ya se había extendido la idea de la divinidad del pueblo, y ahora que la república encontraba su sustento en la figura del César, el César encarnaba el pueblo y era un dios.

⁵³⁶ «[...] no podía ser el miedo de una poderosa fuerza material lo que determinase aquel abyecto estado de la sociedad en presencia de los monstruosos excesos de sus gobernantes. Nueve o diez mil pretorianos reclutados en el Lacio, la Umbría o la Etruria, reunidos en el recinto de Roma, hombres que, dados a los placeres, podían ser fácilmente vencidos y con mayor facilidad comprados, no habrían sido contra un desbordamiento de la gran ciudad dique ni valla suficiente; las legiones estaban diseminadas por las fronteras, tanto por lo que eran temidas por el emperador como por la necesidad de defenderlas; a un asesino[,] no al motín temieron Tiberio y sus sucesores, y todo demuestra que por espacio de muchos años fueron aquellos escasos soldados, a falta de otra fuerza moral o material, los árbitros de Roma, de Italia y del mundo.» Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 396.

⁵³⁷ Cfr. Calderón Bouchet, *Pax romana*, p. 169.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 171.

⁵³⁹ *Idem*.

⁵⁴⁰ *Ibidem*, p. 169.

⁵⁴¹ *Ibidem*, pp. 169 y 170.

⁵⁴² *Ibidem*, p. 170.

«En vida era investido con toda la santidad del pueblo; muerto, recibía preces y adoraciones. César era el dios en quien menos se creía, y a quien más se veneraba.»⁵⁴³

Por supuesto, a la tendencia democratista divinizadora se sumó la orientalista, combinándose «las tradiciones del antiguo despotismo oriental... con las sutiles paradojas del servilismo griego», proporcionando los príncipes seléucidas y ptolemaicos modelos ejemplares.⁵⁴⁴ De hecho, fue en los reinos del Oriente helenizado «donde alcanzó aquella horrible práctica completo desenvolvimiento», como ya había ocurrido antes en Grecia, cuando se erigieron altares «a cuantos ambiciosos la esclavizaron, desde Lisandro y Demetrio Poliarcetes[,] hasta los reyes de Macedonia y los generales romanos».⁵⁴⁵

Julio César se había opuesto inicialmente a tales adulaciones, pero dejó que siguieran su curso. Cuando fue asesinado, en el sitio que ocupó su pira fue levantado un altar, donde fue adorado «como dios el gran guerrero»; Octavio vio en un cometa su espíritu transfigurado y desde aquel día *Divus Julius*, el divino Julio, «fue, al igual que Quirino, símbolo y protector» de Roma; el mes de *Quintilis* fue llamado “Julio” en su honor.⁵⁴⁶ Al estallar la última guerra civil, todos los pretendientes al poder cultivaron una imagen divinizada de sí mismos: Pompeyo se presentó como hijo de Neptuno; Marco Antonio adoptó la indumentaria de Baco y presentaba a Cleopatra como Venus; Octavio, más prudente, «a las provincias les consiente que lo divinicen, pero lo prohíbe en Roma, y a lo más permite que se le invoque oficialmente como genio favorable, sin perjuicio de que en el trato privado e íntimo poetas y aduladores, como Ovidio, le llamen dios a boca llena».⁵⁴⁷

Cuando Octavio recibió el título de *Augusto* (17 a. C.), «expresión más alta de la santidad personal», se erigió en las provincias un sinnúmero de «altares, templos y basílicas» consagrados a él. Unos años más tarde el mes *Sextilis* recibió el nombre de “Augusto” en su honor, y el primer día del mismo mes le fue consagrado para siempre. Cuando murió (14 d. C.), en su funeral un senador (Numerio Ático) aseguró haber visto su espíritu ascender al cielo, por lo cual el Senado lo proclamó *divus* y fue nombrado genio protector de Roma.⁵⁴⁸ Instituyéronse en su honor juegos anuales, del 5 al 12 de octubre, y se le consagró también el 23 de septiembre, para conmemorar su nacimiento. Se fundó un nuevo colegio sacerdotal, el de los *sodales augustales*, práctica que fue luego imitada por sus sucesores, que fundaron los *sodales flaviales* y los *sodales antoniani*.⁵⁴⁹ Tiberio también se opuso a su divinización en vida, concediendo sólo una excepción: la erección de un templo a él consagrado en Esmirna, pero a condición de que también su madre y el Senado participaran «en los sagrados honores».⁵⁵⁰ Sin embargo, si bien dicha negativa fue «hija de modestia para algunos», para los democratistas más fanáticos «fue reprobada... como bajeza de alma», pues once ciudades

⁵⁴³ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 396.

⁵⁴⁴ *Idem.*

⁵⁴⁵ *Idem.* Añade el autor: «En esta materia, como en tantas otras, fueron los griegos los maestros de los italianos, y parece indudable que el principal impulso partió de la Magna Grecia y de Sicilia, donde ya en las últimas épocas de la república eran a porfía divinizados generales y procónsules romanos. Así[,] vemos que la ciudad de Siracusa había dedicado a su conquistador Marcelo una fiesta especial y que al enfermar Pompeyo en Nápoles la Campania toda oró y sacrificó por él.»

⁵⁴⁶ *Ibidem*, t. II, pp. 396 y 397.

⁵⁴⁷ *Ibidem*, t. II, pp. 398 y 399.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, t. II, p. 399.

⁵⁴⁹ *Idem.*

⁵⁵⁰ *Idem.*

más habían solicitado el honor.⁵⁵¹ Calígula, muy distinto a él en este punto, autorizó «los más abominables y ridículos excesos de adulación», incluyendo altares en todas las provincias y en el mismo Capitolio.⁵⁵² Claudio, al morir, fue convertido por su sucesor en *Divus Claudius*, y si bien Nerón destruyó su templo, Vespasiano lo reconstruyó.⁵⁵³ Nerón se hizo adorar en todas las provincias y en la propia Roma, recibiendo los apelativos de “Júpiter libertador”, “Apolo”, “Hércules” y “providencia del mundo”.⁵⁵⁴

Los Flavios siguieron el mismo camino que los Julios. Tito divinizó a su padre Vespasiano, Domiciano divinizó a Vespasiano e hizo remontar su genealogía al propio Hércules.⁵⁵⁵ Luego, tan afecto a las maneras del despotismo oriental, «exigió ser adorado con esplendor y magnificencia no vistos todavía», ordenando se le llamara «nuestro señor y nuestro dios» (*dominus deusque noster*), colocándose estatuas suyas en el recinto del Capitolio e inmolando víctimas en su honor sus devotos; sacerdotes se presentaban en público portando una tiara rematada con una imagen suya y los poetas cantaban su divinidad.⁵⁵⁶ Trajano divinizó a Nerva y, si bien rehusó en vida los honores divinos, Adriano lo divinizó después de su muerte.⁵⁵⁷

Los Antoninos tuvieron suerte similar. Antonino Pío y Marco Aurelio fueron divinizados después de su muerte, estableciéndose el colegio sacerdotal de los *sodales antoniani*, y en honor del emperador filósofo un templo, una estatua de oro y la columna Antonia, que todavía se conserva. El culto a Marco Aurelio, junto con el de Augusto, fue quizá el que tuvo más devotos: tenía profetas que lo veían en sueños y recogían sus palabras, su imagen se colocaba en los hogares junto a los lares familiares y, quien no la tenía, «corría peligro de ser acusado de sacrilegio», como ocurrió a cristianos.⁵⁵⁸

Con los Severos la situación fue peculiar. Septimio Severo intentó inmiscuirse en el linaje de los Antoninos, y aunque ya habían pasado quince años desde la muerte de Marco Aurelio, Septimio Severo se declaró su hijo adoptivo, divinizando a Cómodo, su “hermano”, e intentó divinizar a su propia esposa. Los emperadores siguientes, siguiendo esa costumbre, «fueron al morir transformados todos en *Divi* y sus mujeres en *Divae*, ya sin oposición». ⁵⁵⁹ Heliogábalo fue un caso extraño. Hijo de una bruja siria, introdujo primero el culto oriental al Sol (*Helios*) en sustitución de Júpiter como deidad suprema del panteón, proclamándose su sumo sacerdote. Y continuando la política de sincretismo de sus predecesores, intentó fundir el cristianismo con el judaísmo «en torno al culto de un meteorito que trajo de Emesa». ⁵⁶⁰ Introdujo también la práctica oriental de la prostitución divina, que él mismo se encargaba de ejercer, divinizando así la figura del emperador por métodos hasta entonces sólo conocidos en Asia. Su sucesor, Alejandro Severo, «precursor del ecumenismo», ⁵⁶¹ reunió en un templo «a Apolonio de Tiana con Alejandro el Grande, a Orfeo con Abraham y Jesús», intentando así hacer a los cristianos partícipes del paganismo. ⁵⁶² Aureliano (en el 274

⁵⁵¹ *Idem.*

⁵⁵² *Ibidem*, t. II, p. 400.

⁵⁵³ *Idem.*

⁵⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵⁵ *Idem.*

⁵⁵⁶ *Idem.*

⁵⁵⁷ *Idem.*

⁵⁵⁸ *Ibidem*, t. II, p. 401.

⁵⁵⁹ *Idem.*

⁵⁶⁰ Calderón Bouchet, *Formación de la ciudad cristiana*, Ediciones Diction, Buenos Aires, sin más datos, p. 32.

⁵⁶¹ *Idem.*

⁵⁶² *Idem.*

d. C.) retornó al culto del Sol como deidad suprema del Imperio e intentó hacer de él un monoteísmo oficial, fundiéndolo con el culto al emperador,⁵⁶³ constituyendo así el culmen de la idolatría democrático-cesarista, el máximo desafío al verdadero Dios que en la historia se haya intentado, después del pecado original.

Por supuesto, el culto democrático al emperador no fue el paganismo con mayor número de auténticos devotos. Con escasas reminiscencias del antiguo paganismo agrícola de los lares, el Imperio en aquel tiempo era ya «una confusión de cultos y mitologías, una reunión desordenada de deidades, una idolatría cosmopolita» en la cual se adoraba al indoiranio Mitras, a la egipcia Isis y a la fenicia Astarté.⁵⁶⁴ Y la opinión de muchos emperadores fue variable al respecto. Cuando, como Valeriano (emp. 253 d. C. – 260 d. C.), romano de ilustre cuna y orgulloso del oficio de pontífice, opinaba del paganismo cosmopolita «lo que opinaron Epicuro, Sócrates y tantos otros, juzgábalo pura fábula». Pero si era soldado dálmata o panonio, como Decio (emp. 249 d. C. – 251 d. C.), a pesar de cumplir los rituales públicos en favor de Vesta y Júpiter Capitolino, tenía como preferidos «los particulares dioses y las particulares supersticiones de su aldea[,] en los que creería más o menos».⁵⁶⁵ Muy pocos eran auténticos devotos del culto imperial, pues la democracia cesarista, antes como ahora, inspira sólo adhesión intelectual, debido al desierto doctrinal en el que suele proliferar, y rara vez más que eso. Los «hombres de inteligencia cultivada», inficionados de filosofismo, creían en casi nada, salvo en «sortilegios y artes mágicas». Y el «vulgo de las gentes», a decir de Gebhardt, «creía en todo y veneraba a los dioses de toda clase y de todas procedencias, tanto más respetables cuanto de más lejos venían».⁵⁶⁶

¿Por qué el cesarismo contribuyó al crecimiento del fatalismo? Primero, por su influjo secularizador, requisito para su universalidad. Y en segundo lugar, por esa mezcla de inevitabilidad y terror (hoy conocida como “*rule of Law*”) que el tirano democrático inspiraba:

«Las proscripciones, la tiranía de un Tiberio o de un Nerón eran otro impulso en la fatal pendiente. Los hombres se matan, dijo Séneca, por temor a la muerte. Los que con el suicidio burlaban al tirano eran envidiados, admirados, ensalzados [...]. En efecto, no había quien no temblase al pensar que el mejor día cuatro letras de un delator a Tiberio o de Tiberio al Senado podían llevar al hombre noble o plebeyo, ilustre u oscuro, a cualquier romano en fin, a recibir horrible muerte en el calabozo infecto de Yugurta, y los hombres de aquella sociedad que en nada creía ni esperaba, apelaron al suicidio como recurso contra el tirano y contra sí mismos, prefiriendo matarse a perecer de ajena mano [...]. Muchos se mataron por meros indicios de haber incurrido en el imperial desagrado. Al menor gesto de disgusto era [el] César puntualmente obedecido, no había quien se atreviese a vivir cuando disponía él la muerte. El infeliz que en tal caso se encontraba, encerrábase en su aposento, negábase a tomar alimento, y aguardaba que llegase para él el supremo instante. Así fue cómo Léntulo, quien había tenido la desgracia de instituir a Tiberio heredero de su inmensa fortuna, se dio muerte para librarse de las amenazas del tirano y del terror que le inspiraban. Acosado por los delatores, Coccio Nerva, amigo y comensal de aquel príncipe e ilustre jurisperito, dejóse morir, a lo que dice Tácito, de la aflicción intensa que le inspiraba aquella triste época.»⁵⁶⁷

⁵⁶³ *Ibidem*, pp. 32 y 33.

⁵⁶⁴ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 448.

⁵⁶⁵ *Idem*.

⁵⁶⁶ *Idem*.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, t. II, p. 393.

Como bien decía Roger Caillois respecto al ajedrez, «el jugador consciente abandona la partida en cuanto se da cuenta de que la situación o la relación de fuerzas lo condena a una derrota ineluctable».⁵⁶⁸

D. La corrupción general de las costumbres. Ya hemos visto cómo el filosofismo «fue disminuyendo en la sociedad la fe en las fuerzas inteligentes», cómo el panteísmo oriental «se encerraba en la mayoría de las fábulas mitológicas», cómo el despotismo democrático de los césares constituyó una «amenaza constante, enemigo irresistible y ciego, golpe rápido y mortal».⁵⁶⁹ Todo ello «contenía en su seno el fatalismo como consecuencia inevitable... especie de religión sin esperanza y sin consuelo».⁵⁷⁰ Y el fatalismo, que inicia excluyendo la esperanza, acaba negando también ese otro consuelo que es la resignación, y ello, unido a la ignorancia del verdadero Dios, engendra el odio hacia los demás hombres, por lo que, «no sabiendo explicar por medio de la Providencia las miserias de la humanidad, recurríase a hacer burla de ellas».⁵⁷¹

«[...] neg[á]ndo[se] la Providencia y creyendo que todo es obra del azar, [se] erige la muerte en bien supremo, tanto que debería ser otorgado únicamente a los hombres virtuosos, y esto no porque libre y emancipe sino porque apaga la parte inteligente del hombre; no porque le lleva al Elíseo, sino porque le sumerge en la quietud del Leteo [...]. Aquel culto de la muerte, dícenos Plinio, era entre todos el que con más fervor se practicaba, y esto explica el grave y evidente síntoma de la depravación de las almas, aquel sombrío malestar, aquella tristeza profunda cuya expresión se encuentra a cada paso. En medio de una pasión por el lujo tocada de delirio, de gigantescas orgías, de frenéticos placeres, la existencia privada de aquellos siglos lleva un sello de angustia y tedio, que era como una especie de suicidio del alma.»⁵⁷²

Y a ese suicidio del alma siguió el suicidio del cuerpo. Proscrito «desde la más remota antigüedad por antigua y religiosa tradición», y «castigado por la ley pontificia de Roma creyente»,⁵⁷³ en ese nuevo ambiente celebrante de la muerte como bien supremo, algún autor consideró el suicidio «como el único consuelo del hombre», llegando incluso a «sentir lástima por la divinidad que de él está privada».⁵⁷⁴ Así, dicho acto de desesperación se erigió como virtud, llegando a ser «el gran remedio para la aflicción del pobre y la saciedad del rico».⁵⁷⁵

«Gavio Aspecio, que vivió en tiempo de Augusto o de Tiberio, había gastado para la mesa cien millones de sesteracios; un día, al ver que sólo le quedaban unos diez millones, se retiró tranquilo a su estancia y se dio muerte.»⁵⁷⁶

⁵⁶⁸ Caillois, *op. cit.*, p. 286.

⁵⁶⁹ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 391.

⁵⁷⁰ *Idem.*

⁵⁷¹ *Ibidem*, t. II, p. 392.

⁵⁷² *Ibidem*, t. II, pp. 392 y 393.

⁵⁷³ *Ibidem*, t. II, p. 394.

⁵⁷⁴ *Ibidem*, t. II, p. 393.

⁵⁷⁵ *Idem.*

⁵⁷⁶ *Idem.*

En algún momento se recurrió al suicidio por inanición, pero acabó prefiriéndose, por su mayor velocidad, «el baño tibio y una cisura en las venas».⁵⁷⁷

«[...] la gente se suicidaba por el más leve motivo, sencillamente por tedio de la vida (*tedium vitae*), según expresión consagrada [...]. Rarísimo en los tiempos de fe y de puras y severas costumbres, apareció pujante en pos del descreimiento y la corrupción.»⁵⁷⁸

«[...] tal es el necesario y repugnante camino que se abre siempre para los pueblos descreídos.»⁵⁷⁹

III. 5. Regulación pública de los juegos de azar. El *Codex* justiniano abre el título *De aleatoribus* con la siguiente consideración:

Alearum usus antiqua res est et extra operas pugnatorias concessa; verum pro tempore prodiit in lacrimas, millia extranearum nominationum suscipiens. Quidam enim ludentes, nec ludum scientes, sed nominatione tantum, proprias substantias perdiderunt die noctuque ludendo argento, apparatu lapidum et auro. Consequentes autem ex hac inordinatione blasphemare Deum conantur, et instrumenta conficiunt.

«El uso del azar es cosa antigua y concedida fuera de los ejercicios de combate; pero con el tiempo produjo lágrimas, tomando miles de nombres extraños. Porque algunos que jugaban, y no conocían el juego, sino solamente de nombre, perdieron sus propios bienes jugando de día y de noche plata, artefactos de piedra y oro. Pero consiguientemente a este desorden se atreven a blasfemar contra Dios, y otorgan instrumentos.»⁵⁸⁰

Inicio interesante, coloca sobre la mesa las preocupaciones esenciales no sólo de la pública potestad, sino tópicos relativamente comunes de la predicación moral de los años justinianos, en los cuales profundizaremos más adelante. Por el momento, quedémonos con lo siguiente: los juegos de azar, independientemente de su uso vinculado a la adivinación, que ya hemos tratado en otro apartado, eran práctica extendida y reconocida como «antigua» (*usus antiqua res est*), sin que el emperador se atreva a sugerir un origen específico, por lo que podría decirse “inmemorial”.

Alude, asimismo, a una corrupción de los juegos de azar, que «con el tiempo produjo lágrimas» (*pro tempore prodiit in lacrimas*). Y entre los males causados, señala tres específicos. Nos encontramos, en otras palabras, ante un legislador preocupado por los males de su tiempo y sus perniciosos efectos, consciente de que sus atribuciones legislativas han sido recibidas para remediarlos. Es decir, la regulación pública relativa a los juegos de azar se encuentra justificada en función de la reflexión sobre los males por ellos provocados, por lo que, antes de introducirnos en los detalles concretos de la regulación, debemos primero indagar sobre dicha reflexión.

A. Las preocupaciones morales relacionadas con los juegos de azar. Antes de que el lector imagine en nosotros una intención moralista de tipo calvinista —de la cual la

⁵⁷⁷ *Idem.*

⁵⁷⁸ *Ibidem*, t. II, pp. 393 y 394.

⁵⁷⁹ *Ibidem*, t. II, p. 434.

⁵⁸⁰ C. III, 43, 1 *pr.*.

Providencia nos libre—, debemos señalar que de los tres tópicos señalados por el referido título del *Codex* (la dilapidación de los patrimonios, la blasfemia y la contracción de otros compromisos deshonorosos), al menos dos se encuentran también en fuentes pre-cristianas y motivaron legislación pagana al respecto, de la cual el legislador justiniano toma los puntos esenciales, por lo que, más que de intenciones puritanas, se le podría acusar de falta de originalidad, o, si el crítico es amigo de rupturismos, de insuficiente ruptura respecto al pensamiento moral pre-cristiano.

La preocupación por la dilapidación de los patrimonios es en realidad un tópico relativamente común en la Antigüedad. Ya la Ley de las XII Tablas (c. 450 a. C.) preveía la «curatela de los pródigos» (*cura prodigi*),⁵⁸¹ por virtud de la cual se nombraba a un agnado como curador para evitar la dilapidación del patrimonio adquirido por sucesión *ab intestato*, luego extendida a otros casos de dilapidación.⁵⁸² Asimismo, la *lex Cincia* (plebiscito del 204 a. C.) limitó el monto —hoy se desconoce en qué cuantía— de las donaciones,⁵⁸³ salvo si se trataba de donaciones entre parientes.⁵⁸⁴ Y si bien la motivación principal de dicho plebiscito fue evitar que los patronos abusaran de sus clientes mediante la exacción de donativos,⁵⁸⁵ existía entre los antiguos una notoria desconfianza respecto a las liberalidades en general precisamente por su posible prodigalidad.⁵⁸⁶

Por supuesto, en los juegos de azar este riesgo era también preocupante, particularmente los juegos de tabas (*tali*) y dados (*tesserae*), en los que ocurrían las mayores pérdidas.⁵⁸⁷ Señala Horacio que se trataba de un vicio más común entre los jóvenes:

*Inberbus iuvenis tandem custode remoto gaudet equis canibusque et aprici
gramine Campi, cereus in vitium flecti, monitoribus asper, utilium tardus provisor,
prodigus aeris, sublimis cupidusque et amata relinquere pernix.*

«El joven imberbe, que al fin se ha quitado de encima al tutor, disfruta con los caballos, los perros y el césped del soleado Campo de Marte; es blando como la cera para torcerse hacia el vicio, díscolo con sus consejeros, tardo para ocuparse de lo que es útil, pródigo del dinero, idealista, apasionado y presto para abandonar lo que amaba.»⁵⁸⁸

Pero, a decir verdad, en los tugurios donde se jugaba con mayor asiduidad, se apostaba prácticamente cualquier cosa, y «jugaban tanto ricos como pobres, jóvenes y ancianos,

⁵⁸¹ «[...] se ha identificado como pródigo a aquel que gasta a manos llenas». Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 44.

⁵⁸² Gumesindo Padilla Sahagún, *Derecho romano*, 4º ed., McGraw Hill, México, 2008, §68, 2.

⁵⁸³ *Ibidem*, §184, 1.

⁵⁸⁴ Álvaro d'Ors, *Derecho romano privado*, 10º, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Navarra, 2004, §334.

⁵⁸⁵ *Idem*.

⁵⁸⁶ «Los negocios con causa de donación fueron objeto de una consideración suspicaz por parte de la mentalidad romana, pues carecían de la racionalidad de los negocios onerosos, en los que todo detrimento patrimonial se justifica por la contrapartida de una ventaja también patrimonial; por lo demás, el empobrecimiento de una persona, no sólo podía perjudicar a sus acreedores, sino que podía alterar la clasificación en los comicios; en fin, se pensaba que tales liberalidades eran más propias de las relaciones sacrales que de las propiamente jurídicas. En verdad, fue la legislación cristiana la que cambió esta consideración jurídica adversa, al fomentar la liberalidad como expresión de generosidad del alma y forma de caridad, como desprendimiento de bienes para poder vivir el consejo evangélico de la pobreza y como ayuda para sufragar los gastos de las obras benéficas y de las mismas iglesias.» *Ibidem*, §333.

⁵⁸⁷ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁸⁸ *Ars Poet.* 161-165. Hemos utilizado la traducción de José Luis Moralejo, Editorial Gredos, Madrid, 2008.

incluso los esclavos, que podían perder hasta las vestimentas». ⁵⁸⁹ Se llegó a introducir en el Edicto pretoriano una excepción, señalada por Paulo, para desincentivar la compra de los bienes de los pródigos, cuando dichas ventas se hicieren con el objeto de destinar el precio a las apuestas: ⁵⁹⁰

Si in alea rem vendam, ut ludam, et evicta re conveniar, exceptione summovebitur emtor.

«Si en el juego vendiera yo una cosa para jugar, y hecha evicción de la cosa fuera yo demandado, el comprador será rechazado con la excepción.» ⁵⁹¹

Y como segunda preocupación, más genérica, se encuentra la ludopatía, considerada como *vitium moris*. ⁵⁹² Los *aleatores* tenían mala reputación, llegando Cicerón a asociarlos al proxeneta («*cavet nemis, aleatorius, leonibus*») ⁵⁹³ y a los adúlteros («*in his gregibus omnes aleatores, omnes adulterii, omnes impuri impudicique versantur*»). ⁵⁹⁴ En la venta de esclavos, considerábase vicio oculto y causal de ejercicio de las acciones *redhibitoria* y *aestimatoria*, la propensión del esclavo a los juegos, como se desprende de un comentario de Venuleyo:

Animi potius, quam corporis vitium est, veluti si ludos assidue velit spectare, aut tabulas pictas studiose intueatur, sive etiam mendax, aut similibus vitiis teneatur.

«El vicio es más bien del ánimo que del cuerpo, como si uno quisiera asistir asiduamente a los juegos, o contemplase con detenimiento los cuadros pintados, o aún si fuera mentiroso, o estuviera dominado por otros vicios semejantes.» ⁵⁹⁵

Y de tres de Ulpiano:

Plane si dixerit, aleatorem non esse, furem non esse, ad statuam nunquam confugisse, oportet eum id praestare.

«Por lo cual, si hubiere dicho, que no era jugador, ni era ladrón, y que nunca se había refugiado a la estatua, debe él responder de esto.» ⁵⁹⁶

Item aleatores et vinarios non contineri Edicto, quosdam respondisse Pomponius ait; quemadmodum nec gulosos, nec impostores, aut mendaces, aut litigiosos.

«Asimismo, los jugadores de azar y los dados al vino, dice Pomponio, que respondieron algunos que no están comprendidos en este Edicto; así como tampoco los golosos, ni los impostores, o mentirosos o pleitistas.» ⁵⁹⁷

Hoc autem, quod deterior factus est servus, non solum ad corpus, sed etiam ad animi vitia referendum est; utputa si imitatione conservorum apud emtorem talis factus est, aleator forte, vel vinarius, vel erro evasit.

«Mas esto en que el esclavo fue deteriorado, se ha de referir no solamente al cuerpo, sino también a los vicios del espíritu; por ejemplo, si por imitación de sus

⁵⁸⁹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵⁹¹ *Ad Edictum*, LXXI (D. 44, 5, 2, 1).

⁵⁹² Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 44 y 48.

⁵⁹³ *Phil.* 8, 26.

⁵⁹⁴ *In Cat.* 2, 23.

⁵⁹⁵ *Actionum*, V (D. 21, 1, 65 *pr.*).

⁵⁹⁶ *Ad Edictum Aedilium currulium*, I (D. 21, 1, 19, 1).

⁵⁹⁷ *Ad Edictum Aedilium currulium*, I (D. 21, 1, 4, 2).

coesclavos se hizo tal en poder del comprador, acaso jugador, o borracho, o anduvo como vagabundo.»⁵⁹⁸

Asimismo, obligar a otros a iniciar o a continuar un juego de azar,⁵⁹⁹ mediante violencia física o moral,⁶⁰⁰ era castigado por el pretor, según nos cuenta Ulpiano:

«In eum, inquit, quia aleae ludendae causa vim intulerit, uti quaeque res erit, animadvertam»; haec clausula pertinet ad animadversionem eius, qui compulit ludere, ut aut mulcta mulctetur, aut in lautumias, vel in vincula publica ducatur;

«Castigaré, dice, al que para que se juegue a juegos de azar hubiere empleado la fuerza, de cualquier modo que fuere»; esta cláusula se refiere al castigo de aquel que compelió a jugar, para que o sea multado, o conducido a las canteras, o a las cárceles públicas;»⁶⁰¹

Y en el mismo sentido, inducir al hijo o al esclavo ajeno al vicio del juego era delito, causa de ejercicio de la *actio servi corrupti*,⁶⁰² como señala Paulo:

Si quis servum meum vel filium ludibrio habeat, licet consentientem, tamen ego iniuriam videor accipere, veluti si in popinam duxerit illum, si aleam luserit. Sed hoc utcunque tunc locum habere potest, quoties ille, qui suadet, animum iniuriae faciendae habet. Atquin potest malum consilium dare, et qui dominum ignoret; et ideo incipit servi corrupti actio necessaria esse.

«Si alguno hiciera ludibrio de mi esclavo o de mi hijo, aunque éste lo consienta, se considera, sin embargo, que yo recibo injuria, como si lo hubiere llevado a un figón, o si con él hubiere jugado a los dados. Pero esto puede tener lugar siempre y cuando el que le aconseja tiene intención de inferirle injuria. Mas puede dar mal

⁵⁹⁸ *Ad Edictum Aedilium curruilium*, I (D. 21, 1, 25, 6).

⁵⁹⁹ «Se observan, dos conductas sancionables en las que se desprende la violencia en el juego: En primer lugar, aquella conducta por la que se pretende obligar a jugar a una persona que no había tomado parte en el juego y que tampoco tenía intención de iniciar partida alguna. En segundo lugar, nos encontramos con la violencia que ejercer aquel que ha perdido y que retiene a su adversario a fin de obtener revancha y recuperar lo que éste haya podido ganarle». Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 73. Tal idea está relacionada con otro fragmento de Paulo (*ad Edictum*, XIX [D. 11, 5, 2 *pr.*]): *Solent enim quidam et cogere ad lusum vel ab initio, vel victi dum retinent* («Porque suelen algunos obligar también a jugar, o desde un principio, o cuando habiendo ellos perdido retienen a otros»).

⁶⁰⁰ «En el texto [D. 11, 5, 1 *pr.*]... se utiliza la expresión [‘*uti quaeque res erit, animadvertam*’] para referirse a cualquier tipo de fuerza que, con ocasión del delito, se haya empleado[,] para lo cual a la hora de imponer la sanción[,] el magistrado deberá analizar las circunstancias que lo han acompañado. De ahí que el magistrado disfrutara de cierta discrecionalidad a la hora de aplicar la sanción; es evidente que el mismo podía aplicar penas más severas a aquellos que arrastraban a otras personas a los locales de juego, los *susceptores*.» *Idem*.

⁶⁰¹ *Ad Edictum*, XXIII (D. 11, 5, 1, 4). Relacionando este pasaje con D. 11, 5, 1 *pr.*, señala Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 72, n. 146: «Esta animadversión va referida en el sentido técnico al poder punitivo como *causae cognitio*.» Respecto a las cárceles, señala el mismo (*op. cit.*, p. 72, n. 148): «La cárcel se refiere a una pena de coerción judicial y administrativa, más como medida de seguridad, y en relación al fragmento se va a producir la caída en manos de los funcionarios imperiales de competencias antes propias del pretor y de los ediles...».

⁶⁰² «La *actio servi corrupti* es una acción penal, pretoria, *in factum* y perpetua que se da contra aquél que persuada a un esclavo ajeno a realizar alguna acción moralmente reprochable. De lo que se trata es de hacer frente a una disminución del valor pecuniario del esclavo pervertido como consecuencia de un daño que es moral y no físico.» Elena Quintana Orive, *D. 11. 5 (De aleatoribus)* y *C. 3. 43 (De aleae lusu et aleatoribus): Precedentes romanos del contrato de juego*, Anuario Jurídico y Económico Escorialense, XLII, 2009, p. 21, n. 12.

consejo también el que no conoce al dueño; y por esto comienza a ser necesaria la acción de corrupción de esclavo.»⁶⁰³

Quizá indirectamente relacionado con este supuesto, para apoyar a los *paterfamilias* en la defensa de sus hijos y esclavos contra la perniciosa influencia de los corruptores, se concedía al *paterfamilias* acción para repetir lo que sus dependientes hubieren jugado y perdido, como nos cuenta Paulo:

Si servus vel filiusfamilias victus fuerit, patri vel domino competit repetitio. Item si servus acceperit pecuniam, dabitur in dominum de peculio actio, non noxalis, quia ex negotio gesto agitur. Sed non amplius cogendus est praestare, quam id, quod ex ea re in peculio sit.

«Si un esclavo, o un hijo de familia hubiere perdido, al padre o al dueño le compete reclamación. Asimismo, si un esclavo hubiere recibido dinero, se dará contra su señor la acción de peculio, no la noxal, porque se reclama por un negocio hecho. Pero no ha de ser obligado a pagar más de lo que por tal causa haya en el peculio.»⁶⁰⁴

¿Qué ocurriría, en esa tónica, si los hijos emancipados o los libertos apostaran con su padre o patrono? Es de nuevo Paulo quien nos lo dice:

Adversus parentes et patronos repetitio eius, quod in alea lusum est, utilis ex hoc Edicto danda est.

«En virtud de este Edicto, se ha de dar contra los padres y los patronos la reclamación útil de lo que se jugó a juego de azar.»⁶⁰⁵

Sin embargo, es un supuesto difícil de imaginar, debido al «enorme respeto que los hijos y libertos debían guardar a sus padres y patronos»,⁶⁰⁶ razón por la que Ulpiano recuerda una cláusula del Edicto que establece que, en caso de demandar al *paterfamilias*, se requiere una autorización especial del pretor:

Praetor ait: Parentem, patronum, patronam, liberos, parentes patroni, patronae, in ius sine permissu meo ne quis vocet.

⁶⁰³ *Ad Edictum*, XIX (D. 47, 10, 26). Comenta el pasaje Zamora Manzano (*op. cit.*, pp. 46 y 47): «Este texto, contempla el supuesto de un esclavo o de un *filius familias* que es inducido a entrar en una taberna o a jugar a los dados. En el caso del hijo, la única tutela que concede al *paterfamilias* es la *actio iniuriarum*. En el supuesto de la inducción y corrupción del esclavo, existiendo ánimo de injuria, podría originar la concurrencia de la acción de injurias y la de *servi corrupti*. En este último caso, cabe el concurso y se producen dos delitos: el primero derivado de la inducción al juego o a la bebida, a fin de corromper al esclavo y que éste sufra deterioro moral; y por otro lado, concurriendo *animus iniuriandi* por parte del inductor, se produce en el propietario una injuria». Y añade (p. 47, n. 53): «[...] se dan tres situaciones diferentes: una donde el agente conoce la situación de potestad, otra en la que conoce la situación de potestad y existe intención de ofensa, y una última donde el agente no conoce la situación de potestad, situaciones que[,] como señala la autora [B. Bonfiglio, *Corruptio Servi*, Milán, 1998, p. 158 y ss.] *hanno in commune il modus agendi, ma differiscono per quanto concerne al l'elemento psicologico*».

⁶⁰⁴ *Ad Edictum*, XIX (D. 11, 5, 4, 1). Comenta Zamora Manzano (*op. cit.*, p. 82): «En este supuesto, se concede al padre o propietario una *condictio ob iniustam causa* para repetir lo que han pagado *occasione ludi* sus sometidos».

⁶⁰⁵ *Ad Edictum*, XIX (D. 11, 5, 4, 2).

⁶⁰⁶ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 28.

«Dice el Pretor: “Sin mi permiso, nadie llame a juicio al ascendiente, al patrono, a la patrona, a los descendientes, ni a los ascendientes del patrono, o de la patrona”».⁶⁰⁷

Sin embargo, es posible que aquel fragmento (D. 11, 5, 4, 2) no se refiera sólo a la demanda de los padres por los hijos, ni a la de los patronos por los esclavos. Sino que, interpretado con mayor amplitud, nos dé pie a pensar que, genéricamente, «el Edicto contenía la posibilidad de repetición del pago de lo que se perdió en el juego de azar».⁶⁰⁸ Después de todo, si se le relaciona con D. 15, 1, 3, 12 (Ulpiano, *ad Edictum*, XXIX),⁶⁰⁹ pudiera por analogía, al haber un enriquecimiento *ex iniusta causa*,⁶¹⁰ haber lugar a «una repetición *ex hoc edicto* de carácter general que permite reclamar todo lo que está[,] o bien perdido[,] o pagado en un juego ilícito... [para] evitar la dispersión patrimonial».⁶¹¹ Se trataría, como se desprende del fragmento antes transcrito de Paulo (D. 11, 5, 4, 2), de una acción útil, concedida por el Pretor por analogía en aras al mantenimiento de la equidad, y el supuesto respecto del cual se encuentra la semejanza es el hurto —*ex furtiva causa*, siguiendo a Ulpiano—. La razón por la que no se concede la *actio furti*, sin embargo, es la analogía misma, pues la primera función de la analogía —según la filosofía aristotélica— no es subrayar la semejanza —aunque la haya—, sino la diferencia, es decir, la falta de identidad entre los supuestos comparados,⁶¹² razón por la cual la acción concedida es diversa: la *condictio*, con su respectivo complemento adyecticio si se reúnen las condiciones para ello. Dicha repetición, por tanto, sigue sujetándose al límite consistente «en función del aumento que éste [el *paterfamilias*] haya experimentado por el juego».⁶¹³

Paradójicamente, algunos emperadores (como Calígula y Cómodo) sintieron verdadera pasión por los juegos, particularmente por los dados, llegando al extremo de convertir el palacio imperial en burdel y casa de juegos, recaudando así dinero para el Erario y, simultáneamente, proveyendo al emperador una fuente de diversión.⁶¹⁴ Pero

⁶⁰⁷ *Ad Edictum*, V (D. 2, 4, 4, 1).

⁶⁰⁸ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 74.

⁶⁰⁹ *Ex furtiva causa filio quidem familias condici posse constat, an vero in patrem vel in dominum de peculio danda est, quaeritur. Et est verius, in quantum locupletior dominus factus esset, ex furto facto actionem de peculio dandam. Idem Labeo probat, quia iniquissimum est, et ex furto servi dominum locupletari impune. Nam et circa rerum amotarum actionem filiaefamilias nomine in id, quod ad patrem pervenit, competit actione de peculio* («Consta que por causa de hurto se puede ciertamente intentar la condición contra el hijo de familia, pero se pregunta, si se ha de dar contra el padre o contra el señor la acción de peculio. Y es más cierto, que por cuanto se hubiese hecho más rico el señor se ha de dar en virtud del hurto cometido la acción de peculio. Lo mismo aprueba Labeón, porque es muy injusto, que también por el hurto del esclavo se enriquezca impunemente el señor. Porque también respecto a la acción de cosas amovidas compete en nombre de la hija de familia la acción de peculio por lo que llegó a poder del padre»).

⁶¹⁰ «[...] el hurto cometido por el esclavo lleva aparejado como acción *de peculio* una *condictio furtiva* que tiene como límite *in quantum locupletior dominus factus esset*. De la exposición del fragmento, parece *a priori* que Ulpiano es coincidente con la opinión de Labeón[,] ya que ambos consideran que es injusto enriquecerse impunemente por el hurto del esclavo. También debe de aplicarse al hijo de familia, al igual que en D. 11. 5. 4. 1[,] que tampoco lo menciona y sólo hace referencia al *servus*. Si bien, la concesión de una administración libre del peculio comprendería la repetición por el juego se podría dirigir contra la totalidad del peculio. El paralelismo entre los fragmentos es claro pues la acción que se da *de peculio* en ambas es la *condictio*, y en el juego es *ex iniusta causa*». Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 83.

⁶¹¹ *Ibidem*, p. 82.

⁶¹² Philippe, *op. cit.*, p. 286.

⁶¹³ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 83.

⁶¹⁴ *Ibidem*, p. 34, n. 20.

independientemente de las vicisitudes de la democracia cesarista, continuó en la pública potestad, genéricamente, un espíritu de refreno a los juegos de azar.

Ab hac arte fraus et mendacium atque periurium numquam abest, postremo et odium et damna rerum; unde et aliquando propter haec scelera interdicta legibus fuit.

«El engaño, la mentira y el perjurio —y, en definitiva, el odio y la ruina— no están nunca ausentes de la práctica del juego. Debido a estos depravados aspectos, el juego estuvo prohibido por las leyes durante determinadas épocas.»⁶¹⁵

B. La primera legislación en la materia. La primera legislación en materia de juegos de azar de que se tiene noticia es, en consecuencia, de carácter represivo. Una de las vías por las que se tiene noticia de ella es literaria,⁶¹⁶ sin que se haga alguna referencia al nombre de las leyes, a su contenido o a las sanciones por ellas introducida.⁶¹⁷ Pero también se tiene noticia de ellas por una segunda vía, un fragmento de Marciano:

In quibus rebus ex lege Titia, et Publicia, et Cornelia etiam sponsionem facere licet; sed ex aliis, ubi pro virtute certamen non fit, non licet.

«En cuyos juegos es lícito hacer también apuesta por la ley Ticia, por la Publicia, y por la Cornelia; pero no es lícito en otros, en los que no se celebre certamen para probar el valor.»⁶¹⁸

Aquellas tres leyes, *Titia*, *Publicia* y *Cornelia*, reciben el nombre genérico de *leges aleariae*. No se conocen sus fechas exactas, pero hay especulaciones al respecto. La mención más antigua de ellas, de Plauto, consta en una obra escrita en torno al 205 a. C.,⁶¹⁹ si bien no puede asegurarse que las tres hayan sido contemporáneas. La mencionada por Plauto estaría relacionada por su objeto con las primeras leyes suntuarias: la *lex Oppia sumptuaria* (del 215 a. C.), que reprimía el uso de joyería excesivamente suntuaria por las mujeres romanas; y la *lex Orchia de coenis* (181 a. C.), que limitaba el lujo en los banquetes.⁶²⁰ Algunos han especulado, asimismo, que la *lex Cornelia de aleatoribus* sería en realidad un capítulo de la *lex Cornelia sumptuaria*, a través de la cual Sila limitó aún más los gastos de los banquetes.⁶²¹ Se trataría, en consecuencia, de leyes cuya iniciativa correspondería a la *nobilitas* romana, igual que las leyes suntuarias, para promover la recuperación de las sanas costumbres del pasado, las *mores maiorum*.⁶²²

No se ha conservado el contenido de las *leges aleariae*, pero se sabe que «establecían la licitud de las apuestas realizadas en caso de juegos *virtutis causa*, es decir, los ligados a competiciones deportivas y que dependen del valor y de la habilidad de cada uno, y declaraban la ilicitud de las formalizadas con ocasión de otros juegos».⁶²³ La romanística sostiene, sin embargo, que «se trataba de *leges minus quam perfectae*, las cuales no

⁶¹⁵ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XVIII, 68.

⁶¹⁶ Quintana Orive (*op. cit.*, p. 21) señala las siguientes referencias: Plauto, *Miles gloriosus* 2, 2, 164; Ovidio, *Trist.* 2, 471; Horacio, *Od.* 3, 24, 58; Cicerón, *Phil.* 2, 23, 56.

⁶¹⁷ *Idem.*

⁶¹⁸ *Regularum*, V (D. 11, 5, 3).

⁶¹⁹ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 21, n. 18.

⁶²⁰ *Idem.*

⁶²¹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 49, n. 64, y pp. 50-51.

⁶²² *Ibidem*, p. 48, n. 58.

⁶²³ Quintana Orive, *op. cit.*, pp. 21 y 22; en el mismo sentido, Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 49, n. 66.

sancionaban con la nulidad el ‘negocio de juego’ prohibido sino que castigarían con multas la violación de la ley».⁶²⁴

Introdujeron, asimismo, una distinción muy interesante y que se repetirá en la regulación posterior: distinguir los juegos *virtutis causa* respecto a todos los demás y permitir las apuestas sólo en relación con ellos. ¿Por qué? Por considerarse, implícitamente, que tanto la práctica como la expectación de dichos juegos, como su designación implica, conducen a la virtud, por su carácter agonal; en contraposición a otros juegos, en los que el elemento agonal se ve disminuido en favor de elementos menos relacionados con la habilidad y más bien con el azar. Es decir, las *leges aleariae* introdujeron una distinción entre apuestas *ex causa legitima* y apuestas ilícitas.⁶²⁵

C. *El senadoconsulto «adversus aleae lusu»*. Se trata de un senadoconsulto del que no se ha conservado el nombre ni la fecha,⁶²⁶ pero cuya existencia se conoce por un comentario de Paulo:

Senatusconsultum vetuit in pecuniam ludere, praeterquam si quis certet vel pilo iaciendo, vel currendo, saliendo, luctando, pugnando, quod virtutis causa fiat.

«Un senadoconsulto prohibió jugar dinero, excepto si alguno jugara a tirar la lanza o el dardo, o a correr, saltar, luchar, o pelear, y esto se haga para probar el valor.»⁶²⁷

Algún autor ha considerado que debe ser anterior a las *leges aleariae* y que posiblemente haya orientado su contenido.⁶²⁸ La profesora Quintana Orive, intuyendo, por el contrario, su posterioridad, señala que siendo «seguramente de época anterior a los emperadores Severos... confirmaba la prohibición de las leyes republicanas de jugar con dinero[,] salvo que se tratase de apuestas hechas con ocasión de competiciones deportivas que se hagan para probar el valor de los contrincantes».⁶²⁹ El profesor Zamora Manzano también se inclina por su posterioridad a las *leges aleariae*, aunque sin indicar un período concreto, pues «si bien la disposición contiene una medida que oscila entre disposición de policía y de derecho privado, su naturaleza general e imperativa parecería de época imperial».⁶³⁰ Advierte, sin embargo, que si es posterior a las *leges aleariae*, no podría interpretarse como «disposición limitativa de las leyes precedentes ya que supondría una actividad senatorial restrictiva o de usurpación del poder legislativo»,⁶³¹ añadiendo que probablemente el senadoconsulto haya tenido como objeto «clarificar las prohibiciones de las *leges aleariae*[,] permitiendo todos aquellos juegos que tenían carácter deportivo, aquellos en los que trataba de probar el valor y la habilidad y que eran considerados, a tenor de los textos señalados, honestos».⁶³²

⁶²⁴ *Ibidem*, p. 21, n. 17.

⁶²⁵ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 48 y 49.

⁶²⁶ *Ibidem*, p. 40.

⁶²⁷ *Ad Edictum*, XIX (D. 11, 5, 2, 1).

⁶²⁸ P. Rossi, *L'opinione di Pomponio sulle origini del potere legislativo del senato*, St. Senesi 6, 1889, p. 125, *apud*. Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 40, n. 39.

⁶²⁹ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 28.

⁶³⁰ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 40, n. 39.

⁶³¹ *Ibidem*, p. 40.

⁶³² *Ibidem*, pp. 40 y 41.

D. Edicto de los decenviros sobre los juegos seculares (del 17 a. C.) y los respectivos decretos del Senado para la ocasión. Los juegos seculares (*ludi saeculares*) solían celebrarse cada *saeculum*, pero dicho intervalo no constituía un ciclo exacto de 100 años, sino de 105 o 110, hasta donde puede advertirse en las fuentes.⁶³³ El año 17 a. C. los decenviros decretaron la celebración de *ludi saeculares* para conmemorar «el cierre de la década durante la cual él [César Augusto] había asumido la dirección del Estado y durante la cual el orbe romano parecía haber entrado en una nueva era».⁶³⁴ Y formularon tres edictos. El primero, para limitar las lamentaciones de las plañideras, cuya traducción a continuación transcribimos:

«The quindecimvirs for performing religious ceremonies proclaim:

Whereas it has seemed proper that matrons' mourning shall be restricted in accordance with a custom good and likewise observed by frequent precedents, whenever there has been a proper cause for public rejoicing, and whereas at a time of such solemn ceremonies [*ludi solemn*] and games it seems best that this shall be repeated and shall be observed diligently in and shall be pertinent to the honor of the gods and to the memory of their worship; we have decided that it is our function to announce officially by edict to women that they shall lessen their lamentation».⁶³⁵

Los edictos segundo (II) y tercero (III), proveyendo un programa parcial de los juegos:⁶³⁶

II

«The quindecimvirs for performing religious ceremonies proclaim:

We undertake games, which magisterial games [*ludi honorarii*] of seven days we have added to the solemn games, on June 5 in the wooden theater, which is by the Tiber, at the second hour; Greek musicians in Pompey's Theater at the third hour; Greek actors in the theater, which is in the Circus Flaminius, at the fourth hour...».

III

«The quindecimvirs for performing religious ceremonies proclaim:

On June 12 we shall give a wild-beast hunt in... and we shall undertake games in the Circus...».

Dichos edictos decenvirales, sin embargo, fueron acompañados el mismo año de dos decretos senatoriales (I y II), en relación con los mismos *ludi saeculares*:⁶³⁷

I

«May 23. In the Julian Precinct... Aemilius Lepidus, Lucius Cestius, Lucius Petronius Rufus... assisted in drafting the decree.

Whereas the consul Gaius Silanus said that the secular games, which would take place after the lapse of many years, soon would be instituted in the current year by Emperor Caesar Augustus and Marcus Agrippa holding the tribunician power, and that for religious reasons it would be appropriate for as many as possible to witness them, and, moreover, that, since no one would witness

⁶³³ Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 138, intro., p. 116.

⁶³⁴ *Ibid.*, doc. 137, intro., p. 115.

⁶³⁵ *Ibid.*, doc. 137, I, p. 115.

⁶³⁶ *Ibid.*, doc. 137, II y III, pp. 115 y 116.

⁶³⁷ *Ibid.*, doc. 138, I y II, p. 116.

such a spectacle for the second time,... those persons who are not yet married must be permitted to be present on the days of these games without prejudice to themselves, and he inquired of the Senate what action it wished to approve in that said matter, the senators voted as follows in regard to the said matter:

Since these games have been instituted for religious reasons and since it is not possible for any mortal to see them more than once,... those games, which the masters of the *quindecimvirs* for conducting religious ceremonies shall give, may be witnessed without prejudice to themselves by those persons who are constrained by the law on the marriage of the orders».

Decreto que tiene un punto muy interesante, pues la *Lex Iulia* del año inmediatamente anterior (18 a. C.) prohibía a los célibes presenciar los juegos públicos.⁶³⁸ El segundo decreto senatorial (también del 17 a. C.) establecía lo siguiente:

II

«On the same day at the same place the same senators assisted in drafting the decree and a decree of the Senate was made.

Whereas the consul Gaius Silanus said that it was important for preserving the memory of such great divine goodness that a record of the secular games should be inscribed on a bronze and a marble pillar and for a permanent record these two pillars should be erected on the spot where the games will be held, and he inquired of the Senate what action it wished to approve in the said matter, the senators voted as follows in regard to the said matter:

The consuls, one or both of them, shall erect for future record a pillar of bronze and a pillar of marble inscribed with a permanent record of these games on the spot, and they shall let the contract for this work, and they shall instruct the praetors who are in charge of the treasury to pay to the contractors the amount for which they awarded the contract».

Hay, sin embargo, un tercer decreto senatorial relacionado con la cuestión, aunque algunas décadas posterior. En el 47 d. C. —bajo el gobierno de Claudio— se revisó la fecha de los *ludi saeculares* del 17 a. C., concluyéndose que fueron celebrados en fecha errónea. Así, para corregir el error, se prefirió volver a celebrarlos, para así conmemorar el aniversario 800 de la fundación de Roma. La traducción del referido decreto senatorial es la siguiente:⁶³⁹

«Whereas... the consul spoke about the money from the forest revenues for the secular games, which the Senate had authorized... to be given and he inquired of the Senate what action it wished to approve in the said manner, the senators voted as follows in regard to the said matter:

Since... years ago, when likewise the secular games were decreed, in determining the amount to be appropriated to the *quindecimvirs* for conducting religious ceremonies, the Senate adopted the amount appropriated to the priests of the games which they gave for the safety of Caesar, namely, the revenue from the forest tax, the consuls shall order those who are in charge of the treasury to provide that money shall be given and appropriated to the contractors for the games, as in the resolution of the Senate passed on February 16 [of 17 B. C.], in the consulship of Gaius Silanus and Gaius Furnius, and that the games now to be given for the secular celebration shall be contracted for in accordance with the terms stated below...».

⁶³⁸ *Ibid.*, doc. 138, I, p. 116, n. 1.

⁶³⁹ *Ibid.*, doc. 138, III, p. 116.

E. Decreto senatorial (112 d. C.) y carta de Trajano (117 d. C.) sobre la institución de juegos. En 1885 se encontró en una columna de Pérgamo (Asia Menor) una inscripción en mármol —parte en griego y parte en latín— que contiene tres fragmentos (I, II y III) de un decreto senatorial y de una carta del emperador Trajano sobre la institución de juegos respecto a la provincia senatorial. Al ser fragmentaria hay aspectos de la misma cuyo sentido no es del todo claro, pero hasta donde es posible entrever, implicaba una remisión tributaria durante la celebración de los espectáculos.⁶⁴⁰ Su traducción es la siguiente:

I

«[...] In the year of... praetor and... Claudius Silanus, chief priest... a decree of the Senate made concerning the petition of the Pergamenes: that it is our pleasure that that contest, which has been established as eiselastic for the honor of the Temple of Jupiter Amicalis and of Emperor Caesar Nerva Trajan Augustus Germanicus Dacicus, son of the deified Nerva, pontifex maximus, in the city of the Pergamenes, shall be of the same status as is that contest which is there conducted to the honor of Rome and of the deified Augustus on this condition, that the expenses which must be paid because of this contest shall fall to the charge of the most distinguished Julius Quadratus... and of those persons to whom this matter will pertain».⁶⁴¹

II

«Chapter from Caesar's ordinances.

Since according to my constitution a quinquennial contest, which is called eiselastic, has been established in the city of the Pergamenes by the most distinguished Julius Quadratus, my friend, and the most honorable order [the Roman Senate] has resolved that this contest shall have the same rights as that contest which in the aforesaid city has been instituted to the honor of Rome and of the deified Augustus, he also must give to the victors of this eiselastic contest the same prize as that which is observed in the other contest».

III

«Emperor Caesar Nerva Trajan Optimus Augustus Germanicus Dacicus, son of the deified Nerva, pontifex maximus, holding the tribunician power for the tenth time, saluted imperator for the... time, consul for the sixth time, father of the fatherland, to the Senate and the people of the Pergamenes, greetings.

When your delegation had come, when I had received its petition and written documents concerning all points which you asked in these, I agreed... you should share, I, therefore, entrust to you... in markets... of games marked... I see also...».

F. Rescripto de Antonino Pío sobre los juegos (139 d. C.). Un pilar de mármol fue hallado en 1676 en Esmirna, cuya inscripción (traducida) era la siguiente, en opinión de los traductores quizá referida a la institución de juegos en dicha ciudad:

«Emperor Caesar Titus Aelius Hadrian Antoninus Augustus Pius to Sextilius Acutianus.

The decision of my deified father, if he pronounced anything as a decision, I permit you to copy.

I have written in reply. I have certified it. The nineteenth.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, doc. 221, intro., p. 171.

⁶⁴¹ *Eiselastic*: «This type of athletic contest conferred on its winner a triumphal entry (*eiselasis*) into his native city and other privileges...». *Ibid.*, doc. 221, II, p. 171, n. 1.

Done April 8 in Rome, in the second consulship of Caesar Antoninus and Praesens.

Witnessed in Rome, May 5, in the second consulship of Emperor Caesar Titus Aelius Hadrian Antoninus and Gaius Bruttius Praesens. There were present Titus Flavius Macrinus Simonas, Lucius Atanius Flavius Demosthenianus, Lucius Aelius Hermogenes Aelianus, Marcus Antonius Crispus, Lucius Licinnius Albinianus, Marcus Cosconius Caricus, Tiberius Claudius Actius.

Stasimus, Dapenius, issue according to form the decision of the constitution». ⁶⁴²

G. El Edicto «de aleatoribus». Hubo también intervención pretoria en materia de juegos de azar, si bien nos ha llegado incompleta. ⁶⁴³ El fragmento con el que se cuenta es una referencia de Ulpiano:

Praetor ait: Si quis eum, apud eum alea lussum esse dicitur, verberaverit, damnumve ei dederit, sive quid eo tempore domo eius substractum est, iudicium non dabo; in eum, qui aleae ludendae causa vim intulerit, uti quaeque res erit, animadvertam.

«Dice el Pretor: “Si alguno hubiere golpeado a aquel en cuya casa se dijere que se jugó a juego de azar, o si le hubiere causado algún daño, o si en la casa de éste se subtrajo en tal ocasión alguna cosa, no daré acción; castigaré al que para que se juegue a juegos de azar hubiere empleado la fuerza, de cualquier modo que fuere”». ⁶⁴⁴

Su efecto principal es la denegación de acción a los *susceptores*, propietarios de las casas de juego, a quienes se hayan causado daños patrimoniales o lesiones físicas en las mencionadas casas. ⁶⁴⁵ ¿Pero por qué esta dureza contra los *susceptores*? Se justificaba «por la ínfima consideración social que tenían estos últimos, generalmente propietarios de posadas (*cauponae*) o tabernas (*popinae*) que escondían en sus trastiendas casas de juego clandestinas». ⁶⁴⁶ Ulpiano señala estos tugurios (*popinam*) como lugares deshonestos (*locum inhonestum*), ⁶⁴⁷ «teniendo en cuenta además que[,] a diferencia de los lupanares[,] que debían quedar cerrados hasta la hora nona, las *cauponae* y las *popinae* se mantenían abiertas desde la mañana a la noche, lo cual permitía que los jugadores pudiesen acudir a estos lugares a cualquier hora del día». ⁶⁴⁸

¿Qué extensión tenía la *denegatio actionis*? Pomponio sostenía que la cláusula edictal negaba al *susceptor* sólo la *actio furti*, pero Ulpiano, en contra, sostuvo que negaba también las acciones *ad exhibendum*, *rei vindicatio* y *condictio ex causa furtiva*, como nos cuenta en el siguiente fragmento:

⁶⁴² *Ibid.*, doc. 253, p. 209.

⁶⁴³ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁴⁴ *Ad Edictum*, XXIII (D. 11, 5, 1 *pr.*).

⁶⁴⁵ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 24. Al respecto señala Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 68: «[...] deniega la acción contra los propietarios de las casas de juego o aquellos que la han organizado por los daños, personales y económicos, que éstos sufren, que afectan a: [1.] – los daños que se ocasionen con relación al juego de azar que se produzcan[,] bien en la casa propia o en la que se organice el mismo. [2.] – el texto también habla de lesiones por disputas en el juego de azar contra el *susceptor*. [3.] – los posibles hurtos que se cometen con ocasión del juego, así durante la partida si se han producido sustracciones clandestinas[,] no quedarán amparadas por tutela procesal.»

⁶⁴⁶ *Ibidem*, p. 25.

⁶⁴⁷ *Ad Edictum*, XIII (D. 4, 8, 21, 11).

⁶⁴⁸ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 25, n. 31.

Quod autem Praetor negat, se furti actionem daturum, videamus, utrum ad poenalem actionem solam pertineat, an et si ad exhibendum velit agere, vel vindicare, vel condicere? Et est relatam apud Pomponium, solummodo poenalem actionem denegatam; quod non puto verum, Praetor enim simpliciter ait: «si quid substractum erit, iudicium non dabo».

«Mas lo que dice el Pretor, que él no dará la acción de hurto, veamos, ¿se referirá únicamente a la acción penal, o también a si quisiera ejercitar la de exhibición, o la de vindicación, o la condición? Y dice Pomponio, que solamente está denegada la acción penal; lo que no juzgo verdadero, porque el Pretor dice simplemente: “si se hubiere substraído alguna cosa, no daré acción”.»⁶⁴⁹

¿Y qué ocurriría con los robos cometidos por los meros espectadores dentro de los tugurios? También contra ellos se niega la acción al *susceptor*, como explica Ulpiano:

Item notandum, quod susceptorem verberatum quidem, et damnum passum ubicunque et quandocunque non vindicat; verum furtum factum domi, et eo tempore, quo alea ludebatur, licet lusor non fuerit, qui quid eorum fecerit, impune fit. «Domum» pro habitatione et domicilio nos accipere debere, certum est.

«Asimismo se ha de notar, que no ampara al que tiene casa de juego que verdaderamente fue golpeado, y recibió daño en cualquiera parte y ocasión; sino que el hurto cometido en su casa, y al tiempo en que se jugaba al azar, aunque no fuere un jugador el que hubiere hecho alguna de estas cosas, se comete impunemente. Y es cierto que debemos entender por “casa” la habitación y el domicilio.»⁶⁵⁰

¿Y si los jugadores sufrían los delitos? Ellos sí contaban con la *actio vi bonorum raptorum*, a pesar de considerárseles también «indignos»:

Si rapinas fecerint inter se collusores, vi bonorum raptorum non denegabitur actio; susceptorem enim duntaxat prohibuit vindicari, non et collusores, quamvis et hi indigni videantur.

«Si entre sí cometieren rapiñas los jugadores, no se denegará la acción de bienes arrebatados por fuerza; porque solamente prohibió que se amparase al que tiene casa de juego, no también a los jugadores, aunque también éstos sean considerados indignos.»⁶⁵¹

Impallomeni, siguiendo a Lenel, ha considerado probable que el edicto *de aleatoribus* también tuviese un apéndice que denegara acción al vencedor contra el perdedor en un juego para reclamar lo ganado, para así «disuadir la práctica de los juegos de azar»;⁶⁵² y según el mismo Lenel, «el edicto negaba también acción por todo *negotium in alea gestum*, es decir, por todo negocio concluido con ocasión del juego de azar, si bien el demandado podía,

⁶⁴⁹ *Ad Edictum*, XXIII (D. 11, 5, 1, 3).

⁶⁵⁰ *Ad Edictum*, XXIII (D. 11, 5, 1, 2). Señala Zamora Manzano (*op. cit.*, pp. 69 y 70): «[...] la sanción realmente opera de forma indirecta con la privación de la tutela jurídica al denegársele la acción o en su caso acciones, afectando en este último caso, a los supuestos de concurrencia o concurso».

⁶⁵¹ *Ad Edictum*, XXIII (D. 11, 5, 1, 1). Señala al respecto Zamora Manzano (*op. cit.*, p. 72): «A nuestro juicio incluso podría quedar amparado por hurto si aplicamos la analogía conforme a la cláusula edictal[,] ya que la tutela se deniega al dueño de la casa donde se juega.»

⁶⁵² Quintana Orive, *op. cit.*, p. 27.

llegado el caso, disponer de una *exceptio* si finalmente el pretor concedía una acción al demandante, como resulta de D. 44.5.2.1 [Paulo] y de D. 22.3.19.4 [Ulpiano]». ⁶⁵³

Si in alea rem vendam, ut ludam, et evicta re conveniar, exceptione summovebitur emtor.

«Si en el juego vendiera yo una cosa para jugar, y hecha evicción de la cosa fuera yo demandado, el comprador será rechazado con la excepción.» ⁶⁵⁴

Hoc amplius, si iudicatae rei, vel iurisiurandi conditio delata dicatur de eo, quod nunc petitur, sive in alea gestum esse contendatur, eum implere probationes oportet.

«Además de esto, si se dijera que hay la excepción de cosa juzgada, o que se defirió la condición de juramento sobre lo que ahora se pide, o si se pretendiera que se sujetó al azar, debe él verificar las pruebas.» ⁶⁵⁵

Es decir, el vendedor de la cosa puede rechazar al comprador de la misma por medio de la *exceptio negotii in alea gesta*. ⁶⁵⁶ Por lo cual, sin pronunciarnos sobre la veracidad de la aseveración de Lenel, podemos al menos concluir que es perfectamente congruente con «la finalidad de no dar protección jurídica a ninguna de las personas que intervienen de una u otra forma en los juegos de azar». ⁶⁵⁷

H. Otros métodos para la represión. Sobre las vías utilizadas en la etapa republicana para la represión *directa* de los juegos de azar las fuentes con las que se cuenta son principalmente literarias. Los profesores Quintana Orive y Zamora Manzano, cuyos textos tan útiles nos han sido para la redacción del presente apartado, han acudido, sobre todo, a los siguientes dos autores: de Plauto, *Persa* (1, 2, 10 ss. y 65-74), escrita hacia el año 196 a. C.; y a diversas obras de Cicerón (*Phil.* II, 23, 56; V, 12; V, 14; *De divinatione* II, 7, 24; *Verr.* II, 7, 21).

A partir de dichas fuentes, se ha notado la existencia de dos vías represivas *directas*: la intervención de los ediles, que se manifestaría a través de la imposición de multas; y la *actio de aleatoribus*, acción penal privada introducida en tiempos de las *leges aleariae*, «en virtud de la cual tenía lugar una *manus iniectio pura*, inmediatamente ejecutiva y no *pro iudicato*, contra quien hubiese percibido dinero como consecuencia de haber ganado en juego prohibido, el cual sería castigado posiblemente al pago del cuádruplo de la suma

⁶⁵³ *Ibidem*, p. 26.

⁶⁵⁴ *Ad Edictum*, LXXI (D. 44, 5, 2, 1).

⁶⁵⁵ D. 22, 3, 19, 4.

⁶⁵⁶ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 26. Añade Zamora Manzano (*op. cit.*, p. 76, n. 158): «Esta *exceptio* era perpetua y permitía desechar la acción del que ganaba en el juego y[,] por ende[,] destruir los efectos jurídicos del convenio de juego.»

⁶⁵⁷ *Ibidem*, pp. 26 y 27. La profesora Quintana Orive, para subrayar esta congruencia, trae también a colación (*op. cit.*, p. 27) un texto de Pomponio (*ad Sabinum*, XII [D. 17, 2, 59, 1]), según el cual, «tratándose de una *societas omnium bonorum* ninguno de los socios puede imputar a la sociedad las pérdidas que haya tenido por causa de juego, con lo que el vencedor no puede reclamar lo ganado del patrimonio social». Ni podrían, según Ulpiano (*ad Edictum*, XXXI [D. 17, 2, 52, 17]), los demás socios exigirle la aportación de dichos ingresos: *Ibidem ait, socium omnium bonorum non cogi conferre, quae ex prohibitis causis acquisierit* («Dice allí mismo [Neracio], que el socio de todos los bienes no está obligado a aportar lo que hubiere adquirido por causas prohibidas»).

ilegítimamente percibida que se entregaría al acusador como *proemium*, por lo que los individuos que solían realizar dichas acusaciones eran llamados *quadruplicatores*».⁶⁵⁸

Sobre la primera vía, Cicerón refiere un caso en el cual un jugador, llamado Licinio Dentículo, «es condenado por el pueblo en un proceso edilicio comicial en virtud de una *lex alea* que sancionaba el juego de azar, en el que la *integrum restitutio* permitió la restitución de la suma que había pagado su compañero Antonius».⁶⁵⁹ De los detalles de ese caso se infiere que la intervención edilicia a través de la imposición de multas «podía derivar de un procedimiento *alea lege iudicium*» de iniciativa precisamente edilicia, magistratura que tenía a su cargo velar por «el cumplimiento de las normas de policía y vigilancia, con lo cual eran los encargados de la represión y de imposición de multas a los *aleatores* a través de sus funciones de *coercitio*».⁶⁶⁰ Sobre la pena imponible, sin embargo, hay lugar a discusión, porque a partir de los pasajes respectivos de Cicerón infieren algunos la imposición del exilio, que se tenía la posibilidad de evitar a partir del pago pecuniario de una pena, en adición a la restitución de la suma;⁶⁶¹ pero la tesis del exilio se topa con dos problemas, que el exilio parece desproporcionado a la infracción, y que la ambigüedad de los pasajes admite la posibilidad de que se tratara de una «aplicación singular».⁶⁶²

La segunda vía —el ejercicio de la *actio de aleatoribus*— estaba al alcance de cualquier ciudadano, ofreciendo una serie de particularidades interesantes. Entre ellas, que quien tenía competencia para conocer del ejercicio de estas acciones eran los *tresviri capitales*, «magistrados menores encargados de la tutela del orden público y con competencias jurisdiccionales sobre todo desde la segunda mitad del siglo III a.C. hasta mediados del siglo I a. C.».⁶⁶³ Otra peculiaridad está relacionada con quienes ejercitaban dicha acción, los *quadruplicatores*. En primer lugar, porque de un pasaje de Asconio Pediano citado por Cicerón (*Verr.* II, 7, 21) se entiende que los *quadruplicatores* eran así llamados porque hacían caer sobre el acusado una pena al *quadruplicum*; y de un pasaje de Pseudo Asconio, también citado por Cicerón (*De Div.* II, 7, 24), que el *quadruplicator* es llamado así porque, en recompensa por haber delatado al condenado, le era concedida la cuarta parte de sus bienes.⁶⁶⁴

Asimismo, como peculiaridad podría considerarse que los referidos *quadruplicatores* gozaban de pésima consideración social, «moralmente inferior al parásito», pues se dedicaban a dichas acusaciones como manera de procurarse la vida, y a más de uno la habrán

⁶⁵⁸ Quintana Orive, *op. cit.*, pp. 23 y 24.

⁶⁵⁹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁶⁰ *Idem.*

⁶⁶¹ *Ibidem*, pp. 60 y 61.

⁶⁶² *Ibidem*, p. 61, n. 102. Respecto a la *restitutio* también señala un punto el autor (p. 62): «En relación a la expresión ‘*restitutio*’, desde un punto de vista procesal, se observa que su función pudo ser[,] en la época de Cicerón[,] una forma de rescindir los veredictos, descrito como un *beneficium legis* concebido como un poder de perdón.»

⁶⁶³ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 24. Sobre ellos añade Zamora Manzano (*ibidem*, p. 66): «Aligeraban al pretor, en su jurisdicción, de casos en los que se cometían infracciones en materia de juegos y otro tipo de faltas como la usura; así, los casos en los que se derivaba la competencia recibiendo el *iussum iudicandi*. Si bien con posterioridad, se les otorga la legitimidad en competencias jurisdiccionales por la *lex Papiria* que hizo que su actividad judicial se desarrollara entre la segunda mitad del siglo III a. C.». Y luego, en la p. 66, n. 124, que esta magistratura menor fue creada entre el 290 y el 287 a. C., y se encargaba de «decidir algunas *manus iniectioes* sin necesidad de *iussum iudicandi*[,] pero verificando las condiciones de ejecutoriedad».

⁶⁶⁴ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 64. Añade el mismo autor (*ibidem*, p. 62, n. 106) que quizá sería posible esclarecer la cuestión profundizando en el pasaje de Pseudo Asconio, pues parece llamar “delatores” a quienes participaban de los bienes del condenado, mientras “acusadores” a quienes simplemente agravaban su condena.

arruinado.⁶⁶⁵ Sin embargo, a los abusos pronto siguieron rectificaciones. El *quadruplator* que cometía calumnia quedaba sujeto a la *lex Remmia de calumnatoribus*, que establecía la “retorsión” de la pena.⁶⁶⁶ La “retorsión” implicaba «que el condenado por calumnia lo era a sufrir la misma pena que tendría que padecer el *reus* calumniado». ⁶⁶⁷ Asimismo, la mitad de la sanción se entregaría al tesoro público, reduciendo así la ganancia del *quadruplator*.⁶⁶⁸

De un pasaje de Suetonio (*Div. Claud.* 5) podría deducirse un tercer modo de represión de los *aleatores*, si bien indirecta: la tacha de infamia, que se desprende del texto citado de Suetonio («*quoque et aleae infamiam subiit...*»), que derivaba frecuentemente «del perjurio y el fraude que se producía en numerosas ocasiones en el juego de azar», considerándose genéricamente que los *aleatores* eran *turpium personarum*.⁶⁶⁹

I. Los juegos lícitos. Considerando estos antecedentes normativos, ¿qué juegos de azar eran lícitos? Al respecto lo primero que debe comentarse es que los juegos de azar con elementos agonales, es decir, aquellos en que no es exclusivo el elemento aleatorio, sino que se encuentra mezclado con un cierto elemento de talento y esfuerzo humano, independientemente de su difusión popular, eran generalmente bien considerados. Ya hemos mencionado antes que los juegos atléticos (*athletarum certamina*) y las luchas gladiatorias (*ludi gladiatorii*) no eran meros concursos de habilidad, sino auténticas ofrendas en honor de la deidad en cuyo nombre se inauguraban,⁶⁷⁰ si bien también se reprobaba el exceso «como algo absurdo y contraproducente».⁶⁷¹

Es circunstancia conocida la infamia a que se hacían acreedores quienes se contrataban para salir en escena o, en general, ejercían el “arte lúdico”, tacha que, entre otras consecuencias, implicaba en ocasiones un impedimento para contraer justas nupcias, y en otras, la imposibilidad de postular causas por otro, además de la consiguiente exclusión de la lista senatorial.⁶⁷² Dicha ignominia, reservada para sujetos considerados de «conducta escandalosa»,⁶⁷³ en algún momento abarcó a quienes ejercían actividades de exhibicionismo público, como actores y gladiadores.⁶⁷⁴ Pero dicha ignominia fue con el tiempo suavizándose. En el caso de los actores, por ejemplo, Juliano transcribe una cláusula del edicto del pretor que todavía señalaba su infamia.⁶⁷⁵ Pero se cuenta, de siglos más adelante, con un rescripto de Diocleciano (expedido entre los años 293 y 305 d. C.) que confirma a los actores y atletas los privilegios recibidos de emperadores anteriores, a la vez que concede —con

⁶⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶⁶ *Ibidem*, p. 65.

⁶⁶⁷ *Ibidem*, p. 66, n. 122.

⁶⁶⁸ *Ibidem*, p. 66. Zamora Manzano recomienda (*idem*) enormemente el estudio de los versos plautinos al respecto (*Persa* I, 2, 10 ss. y 65-74): «Éste revela también el conocimiento del proceso romano y un proyecto de reforma legislativa, después de la expresión *sed* (verso 67) y la expresión *ea lege* (verso 68), que deriva de un problema social de la época que desembocará en la praxis judicial de las acciones populares ya que, sin lugar a dudas, de los versos plautianos se infiere el ejercicio de una acción popular que[,] bajo la forma de *manus iniectio quadrupli*[,] perseguía la condena al *quadruplum* de quien contravenía las disposiciones relativas al juego de azar.»

⁶⁶⁹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 63.

⁶⁷⁰ Futrell, *op. cit.*, pp. 1 y 2.

⁶⁷¹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 54, n. 88.

⁶⁷² Padilla Sahagún, *op. cit.*, §44.

⁶⁷³ D’Ors, *op. cit.*, §95.

⁶⁷⁴ Padilla Sahagún, *op. cit.*, §44.

⁶⁷⁵ *Ad Edictum*, I (D. 3, 2, 1).

limitaciones— el privilegio a título personal de la exención respecto de los deberes públicos, cuya traducción es la siguiente:

«Emperors Diocletian and Maximian, Augusti, and Constantius and Maximian, most noble Caesars, to the guild of athletes, actors, *et al.*

It our custom to preserve intact and unimpaired the privileges that the constitutions of our deified ancestors, the Augusti, grant to their subjects in their several ordinances.

But lest all persons should use the pretext of crowns to claim that it gives them the right to decline civil compulsory public services, we proclaim by this rescript, given in answer to your supplications, that immunity from civil and personal compulsory public services rightfully belongs only to those persons who through the whole period of their prime have devoted themselves to the contests of their profession without any recent attempt to win crowns by bribery or collusion intervening... provided that they have won not less than three crowns in a noteworthy contest, among which are victories won at Rome or at the traditional Greek games or in a contest of comedy established by our Divinity... This kind of privilege is limited to the individual who himself has won the crowns and it is not meant to reward the descendants with a favor of this kind... unless this person in a contest has won for himself the privilege accorded to his parents.

This decision shall be observed universally».⁶⁷⁶

Los atletas, no obstante, desde antes gozaban de buena consideración, entre otras personas cuya actividad estaba relacionada con los juegos públicos, según nos explica Ulpiano:

Athletas autem Sabinus et Cassius responderunt omnino artem ludicra, non facere, virtutis enim gratia hoc facere. Et generaliter ita omnes opinantur, et utile videtur, ut neque thymelici, neque xystici, neque agitadores, nec qui aquam equis spargunt, ceteraque eorum ministeria, qui certaminibus sacris deserviunt, ignominiosi habeantur.

«Pero Sabino y Casio respondieron, que los atletas en manera ninguna ejercían el arte lúdico, pues lo hacían para mostrar su valor. Y generalmente así opinan todos, y parece conveniente, que ni los músicos, ni los luchadores, ni los conductores de carros en el Circo, ni los que rocían con agua a los caballos, ni los que en los certámenes sagrados desempeñan los demás oficios, sean reputados infames.»⁶⁷⁷

Los participantes en dichos juegos, que demostraban su habilidad *virtutis gratia*, tenían un *status* especial, gozando de diversos privilegios: algunas exenciones fiscales, pensiones vitalicias y exención de responsabilidad *ex lege Aquilia* en caso de matar a su contrincante en alguno de los juegos,⁶⁷⁸ pues el incidente ha ocurrido *ex gloriae causae et virtutis, non iniuriae videtur damnum*, como nos explica también Ulpiano:

Si quis in colluctatione, vel in pancratio, vel pugiles dum inter se exercentur, alius alium occiderit, cessat Aquilia, quia gloriae causa et virtutis, non iniuriae gratia videtur damnum datum. Hoc autem in servo non procedit, quoniam ingenui solent certare; in filiofamilias vulnerato procedit. Plane si cedentem vulneraverit, erit

⁶⁷⁶ Johnson, Coleman-Norton y Bourne, *Ancient Roman Statutes...*, doc. 297, p. 234.

⁶⁷⁷ *Ad Edictum*, VI (D. 3, 2, 4 *pr.*).

⁶⁷⁸ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 54 y 55.

Aquiliae locus; aut si non in certamine servum occidit, nisi si domino committente hoc factum sit; tunc enim Aquilia cessat.

«Si ejercitándose alguno en la lucha, o en el combate gímico, o los púgiles entre sí, hubiere uno matado al otro, si realmente el uno hubiere matado al otro en público certamen, no tiene lugar la ley Aquilia, porque se entiende causado el daño por causa de la gloria y del valor, no por injuria. Mas esto no procede respecto a un esclavo, porque suelen luchar los ingenuos; pero es procedente respecto al hijo de familia herido. Mas si hubiere herido al que se rendía, habrá lugar a la ley Aquilia; o si mató al esclavo no en certamen, a no ser que esto se haya hecho consintiéndolo el dueño; porque entonces cesa la ley Aquilia.»⁶⁷⁹

Pero no son los juegos del espectáculo los más tratados por las fuentes, sino las apuestas con ellos relacionadas. Las apuestas deportivas, ya celebradas por los participantes en las competencias, ya por espectadores de las mismas,⁶⁸⁰ constituyen la primera categoría de apuestas lícitas, como se deduce de un pasaje de Marciano y de uno de Paulo, respectivamente:

In quibus rebis ex lege Titia, et Publicia, et Cornelia etiam sponsionem facere licet; sed ex aliis, ubi pro virtute certamen non fit, non licet.

«En cuyos juegos es lícito hacer también apuesta por la ley Ticia, por la Publicia, y por la Cornelia; pero no es lícito en otros, en los que no se celebre certamen para probar el valor.»⁶⁸¹

Senatusconsultum vetuit in pecuniam ludere, praeterquam si quis certet vel pilo iaciendo, vel currendo, saliendo, luctando, pugnando, quod virtutis causa fiat.

«Un senadoconsulto prohibió jugar dinero, excepto si alguno jugara a tirar la lanza o el dardo, o a correr, saltar, luchar, o pelear, y esto se haga para probar el valor.»⁶⁸²

En dichos pasajes se distingue la apuesta respecto de los juegos de competencia, empleándose la expresión *pecuniam ludere*, expresión que, al pertenecer al caso acusativo, indicaría que al dinero se aplica el verbo “jugar”. Es decir, el dinero, no la competencia, es como tal el evento central del juego, si bien por *pecuniam* no debemos sólo pensar en “dinero”, pues podíase apostar prácticamente cualquier cosa, como alhajas e incluso terrenos.⁶⁸³ Y síguese de los pasajes referidos que, tanto de las *leges aleariae* como del senadoconsulto *adversus aleae lusu* —cuyos orígenes ya hemos tratado en otro lugar— se desprende una prohibición general de «jugar el dinero» (*pecuniam ludere*), si bien se exceptúan de la prohibición las apuestas que versan sobre el resultado de un juego *virtutis causa*.

El listado de juegos señalados por los pasajes transcritos no debe leerse, sin embargo, de manera taxativa, «ya que deja fuera otros deportes como la natación o los juegos de pelota[,] que también son considerados de habilidad, fuerza y destreza».⁶⁸⁴ Incluso cabe la

⁶⁷⁹ *Ad Edictum*, XVIII (D. 9, 2, 7, 4).

⁶⁸⁰ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 38 y 54; Quintana Orive, *op. cit.*, p. 28, n. 49.

⁶⁸¹ *Regularum*, V (D. 11, 5, 3).

⁶⁸² *Ad Edictum*, XIX (D. 11, 5, 2, 1).

⁶⁸³ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 28, n. 48.

⁶⁸⁴ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 53.

posibilidad de que el *ludus latruncularum* y la *tabula lusoria*, al depender su resultado de la destreza mental de los jugadores y no del mero azar, se hayan considerado *virtutis causa*.⁶⁸⁵

En segundo lugar, independientemente de su causa, había apuestas lícitas por su monto: aquellas consistentes en comida o bebida, normalmente una ronda.⁶⁸⁶ Son las señaladas por Paulo en el siguiente pasaje:

Quod in convivio vescendi causa ponitur in eam rem familia ludere permittitur.

«Permítese que jueguen los esclavos sobre aquella cosa que para comer se pone en la mesa.»⁶⁸⁷

Se trata de un señalamiento concordante con la austeridad proclamada y exigida por las *leges aleariae* y las demás con ellas relacionadas, señalando un gasto razonable y, situándonos en un contexto mediterráneo, culturalmente indispensable por razones de generosidad y hospitalidad culinaria. Ciertamente es que la traducción de García del Corral señala a los esclavos, donde el texto original —hasta donde llegan nuestras escasas habilidades de traducción— no los menciona; creemos que el traductor la insertó en función de la *sedes materiae*, pero pudiera admitir una traducción menos restrictiva.

Algunos autores han señalado la posibilidad de un *tertium genus* respecto a las apuestas lícitas, «apuestas no ligadas al ámbito de competiciones o certámenes deportivos... [permitidas] a modo de promesas unilaterales condicionadas mediante estipulación»,⁶⁸⁸ cuyo cumplimiento se haría exigible en función de la verificación «de un acontecimiento futuro e incierto, o de la constatación de un hecho respecto del cual existe disparidad de opiniones entre los apostantes».⁶⁸⁹ El comentario que ha dado origen a dicha categoría es de Ulpiano:

Si quis sponsionis causa annulos acceperit, nec reddit victori, praescriptis verbis actio in eum competit. Nec enim recipienda est Sabini opinio, qui condici et furti agi ex hac causa putat; quemadmodum enim rei nomine, cuius neque possessionem, neque dominium victor habuit, aget furti? Plane si inhonesta causa sponsionis fuit, si anuli dumtaxat repetitio erit.

«Si por causa de apuesta hubiere alguno recibido anillos, y no los entrega al vencedor, compete contra él la acción *praescriptis verbis*. Y no se ha de admitir la opinión de Sabino, que cree que por esta causa se intenta la condicción, y se ejercita la acción de hurto; porque, ¿cómo ejercitará la acción de hurto por razón de una cosa de que el vencedor no tuvo ni la posesión ni el dominio? Pero si no fue honesta la causa de la apuesta, habrá solamente la repetición del anillo propio.»⁶⁹⁰

⁶⁸⁵ Cfr. Quintana Orive, *op. cit.*, p. 29, n. 50.

⁶⁸⁶ Señala Impallomeni, *Il regime del gioco nel Corpus iuris in relazione con alcune codificazioni Europee*, Scritti di Diritto romano e tradizione romanistica, Padua, 1996, p. 649, citado por Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 52, n. 79, que «considera que el pago de este tipo de apuestas no estaría sometido a repetición por considerarla penalmente irrelevante».

⁶⁸⁷ *Ad Edictum*, XIX (D. 11, 5, 4 pr.).

⁶⁸⁸ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 56.

⁶⁸⁹ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 28, n. 49.

⁶⁹⁰ *Ad Edictum*, XXVIII (D. 19, 5, 17, 5). Así explica Zamora Manzano (*op. cit.*, pp. 56 y 57) el pasaje: «[...] se nos habla de dos personas que han hecho una apuesta mediante *sponsio* empeñando respectivamente sus anillos[,] que son confiados a un tercero fiduciario, al que se le ha mandado su custodia, hasta el momento de restitución del mismo a aquel que la gane. El texto concede al ganador contra el tercero que no restituye, la *actio praescriptis verbis*. Ulpiano contradice el parecer de Sabino[,] que concede de forma cumulativa *qui condici et furti agi ex hac causa putat*, la *condictio* y la *actio furti*, pero no es lógico porque el tercero ya es poseedor del objeto. Por ello se procede, según Ulpiano, con la acción derivada de contrato innominado

En dicho caso, «dos personas concluyen una apuesta (*si quis sponsionis causa*) y depositan sus respectivos anillos, objeto de la misma, en manos de un tercero (fiduciario) para que los entregue al vencedor cuando se realice el hecho que ha dado origen a la apuesta, pero llegado el momento el vencedor reclama los anillos al tercero que se niega a entregarlos (*anulos acceperit nec reddit victori*)».⁶⁹¹ Para resolverlo, como primera opinión se cita la de Sabino, según quien «el vencedor dispone en este caso, cumulativamente, de la *actio furti* y de la *condictio furtiva* (*est Sabini opinio, qui condici et furti agi ex hac causa putat*)», si bien Ulpiano difiere, sosteniendo que «el vencedor estaría tutelado por una *actio praescriptis verbis* y que podría reclamar los anillos salvo que la *causa sponsionis* fuese deshonesta[,] en cuyo caso sólo estaría legitimado para pedir la restitución de su anillo».⁶⁹²

El punto controversial se encuentra en la última parte: «[...] si no fue honesta la causa de la apuesta» (*si inhonesta causa sponsionis fuit*). Y es interesante por dos razones. Primero, porque al admitir Ulpiano la repetibilidad incluso en caso de “deshonestidad” de la causa, mitiga enormemente el efecto represivo de las prohibiciones antes estudiadas. Y en segundo lugar, porque al hacer referencia genérica a la honestidad de la causa, podría admitirse la aplicación del régimen genérico de validez de la estipulación en tanto no constituya una inmoralidad evidente, en lugar de un análisis exclusivamente centrado en el régimen especial de los juegos caracterizados como *pecuniam ludere*. Dicho régimen general permitiría, por un lado, tachar de inválidas muchas apuestas, incluso las que alcancen montos insignificantes, y por otro, quizá salvar algunas apuestas no referidas a juegos *virtutis causa* pero que tampoco constituyeran un atentado contra las buenas costumbres. Al respecto los pasajes conducentes serían, respectivamente, de Ulpiano, Pomponio y Papiniano:

Generaliter novimus, turpes stipulationes nullius esse momenti;

«Sabemos que en general son de ningún valor las estipulaciones torpes;—»⁶⁹³

veluti si quis homicidium, vel sacrilegium se facturum promittat. Sed et officio quoque Praetoris continetur, ex huiusmodi obligationibus actionem denegari.

«—como si alguno prometiera que hará un homicidio o un sacrilegio. Mas también se comprende en el ministerio del Pretor denegar acción por tales obligaciones.»⁶⁹⁴

Si flagitii faciendi vel facti causa concepta sit stipulatio, ab initio non valet.

«Si la estipulación hubiera sido concedida por causa de cometer un delito, o de haberlo cometido, no será válida desde su principio.»⁶⁹⁵

Por supuesto, la posibilidad de este *tertium genus* encuentra muchas dificultades. Después de todo, la inmoralidad del *pecuniam ludere*, aunque fuera una práctica extendida, difícilmente habría sido pasada por alto por el titular de una magistratura pública. Y si bien sería teóricamente posible distinguir entre la apuesta ocasional y la apuesta reiterada generadora de ludopatía, la utilización en las fuentes del término *aleator* no parece

praescriptis verbis para reclamar los anillos al tercero fiduciario poseedor de los mismos por la apuesta, salvo que la *causa sponsionis* fuese deshonesto, en cuyo caso sólo podría reclamar la restitución de su propio anillo».

⁶⁹¹ Quintana Orive, *op. cit.*, pp. 28 y 29, n. 49.

⁶⁹² *Idem*.

⁶⁹³ *Ad Sabinum*, XLII (D. 45, 1, 26).

⁶⁹⁴ *Ad Sabinum*, XXII (D. 45, 1, 27 *pr.*).

⁶⁹⁵ *Definitionum*, I (D. 45, 1, 123).

autorizarla, y quizá en dicha distinción —a la cual nos vemos tentados— se esté infiltrando ya la distinción patrística entre el pecado como evento aislado y el pecado como vínculo generador de una tendencia. Quizá por ello el propio Álvaro d’Ors no haya admitido el *tertium genus* referido.⁶⁹⁶

Finalmente, podríase considerar la existencia de una cuarta categoría de apuestas lícitas, pero sólo a partir de una referencia de ocasión: *todas* las realizadas durante las fiestas Saturnales (*ludi Saturnales*), que inicialmente duraban un día pero se ampliaron hasta siete.⁶⁹⁷

III. 6. Tipología contractual. Como señala el profesor Zamora Manzano, «no existe en Derecho romano un negocio típico o contrato aleatorio como tal».⁶⁹⁸ Pero ello no nos impide analizar las categorías existentes para determinar a qué tipo se asemeja. De las fuentes romanas puede deducirse, por el momento, una primera distinción entre los *athletarum certamina* y el acto consistente en *pecuniam ludere*, sin que el segundo admita distinción entre el supuesto en el que son los atletas competidores quienes “juegan el dinero” y aquel en que son meros espectadores.

Tampoco existía una categoría de contratos aleatorios tan tajantemente formulada como en los códigos modernos, si bien se conocían contratos con un claro elemento aleatorio, como la compra de esperanza,⁶⁹⁹ la compra de herencia⁷⁰⁰ y el *fenus nauticum*.⁷⁰¹ Señala Kurylowicz que, tratándose de juegos, «la tipificación del *alea* en las fuentes romanas se basa principalmente en: el juego de dados, que era el significado en origen»,⁷⁰² pero creemos que, por analogía, dicho carácter sería predicable de otros juegos de azar.

En los pasajes ya comentados de Paulo (D. 11, 5, 2, 1) y de Marciano (D. 11, 5, 3) se prohíben expresamente las apuestas no referidas a los juegos *virtutis causa*, dejando incólumes las demás. De ello deduce el profesor Zamora Manzano, como siguiente distinción tendiente a la acotación del tipo contractual, la categoría de las *conventiones privatae legitimae*,⁷⁰³ pues, siguiendo una noción que se encuentra también en otros autores, parecería que el senadoconsulto señalado por Marciano «introdujese la novedad, respecto de la reglamentación anterior, de establecer con carácter general el derecho de repetición que tiene el perdedor de los pagos efectuados por deudas de juego».⁷⁰⁴

Sin embargo, aceptando la clasificación contractual gayana, ¿dentro de qué categoría podría catalogarse ese *pecuniam ludere*? Siguiendo el pasaje de Ulpiano (D. 19, 5, 17, 5), también ya comentado, relativo a la retención de los anillos, se concede la *actio praescriptis verbis*, que suele relacionarse con los contratos innominados. En el mismo pasaje, sin embargo, Ulpiano dice «*si inhonesta causa sponsionis fuit*», de donde puede concluirse que el acto originario es en sí mismo una estipulación. Es posible, por supuesto, que mediante la celebración de la estipulación se estuviera formalizando una convención previa, pero ello no implica que el *pecuniam ludere* y la estipulación deban, sistemáticamente, tratarse como dos

⁶⁹⁶ D’Ors, *op. cit.*, §354.

⁶⁹⁷ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 51; en el mismo sentido, Quintana Orive, *op. cit.*, pp. 19 y 20.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 31.

⁶⁹⁹ Pomponio, *ad Sabinum*, IX (D. 18, 1, 8, 1).

⁷⁰⁰ Paulo, *ad Plautium*, XIV (D. 18, 4, 7); Ulpiano, *ad Edictum*, XXXII (D. 18, 4, 11).

⁷⁰¹ Escévola, *Responsorum*, VI (D. 22, 2, 5 *pr.*).

⁷⁰² Kurylowicz, *Das Glücksspiel im römischen Recht*, ZSS 102, 1985, p. 188, citado por Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 33, n. 17.

⁷⁰³ *Ibidem*, p. 55.

⁷⁰⁴ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 29.

figuras tipológicamente distintas.⁷⁰⁵ Sin embargo, pudiera haber una ventaja en hacerlo, pues si de la estipulación deriva la *actio ex stipulatu* en beneficio del ganador, de la mera convención podría derivarse una retención derivada de la *exceptio pacti*, en caso de haberse entregado antes el objeto apostado.⁷⁰⁶

En la clasificación orsiana, sin embargo, la cuestión adquiere otros matices. Porque admitiendo que la apuesta tenga su origen en una estipulación, si la estipulación es inválida por su inmoralidad (*inhonesta causa*), ¿por qué pueden los apostantes reclamar la devolución de lo apostado? En el caso relatado por Ulpiano, la devolución del anillo. La clasificación orsiana permite, casi de inmediato, intuir la respuesta: se ha entregado al tercero como *datio ob causam*, y cesando la causa de la entrega, por virtud del convenio (aunque ilícito) cabe el ejercicio de la *condictio*.⁷⁰⁷ Pero la clasificación orsiana del acto en este caso parece toparse también con un problema: si la cosa ya ha sido entregada por el tercero al otro apostador, y se considera que el convenio materializado en la *datio ob causam* es también ilícito para el que ha dado, «entonces la *condictio* queda impedida por una *exceptio doli*, y la *datio* resulta definitiva, pues no es posible una réplica de *dolo*». ⁷⁰⁸

«En estos casos de inmoralidad común, queda favorecido el accipiente; así la meretriz puede retener lo recibido ([Ulpiano, *ad Edictum*, XXVI] D. 12, 5, 4, 3, donde, quizá por itp., se distingue la inmoralidad de su actividad de la licitud de la remuneración). Este resultado se expresa en época post-clásica con el aforismo «*ubi dantis et accipientis dolus versatur melior condicio est possidentis*», y, como regla general, en [Paulo, *ad Edictum*, XIX] D. 50, 17, 128 *pr.*: *in pari causa possessor potior haber debet...*».⁷⁰⁹

También debe considerarse el siguiente fragmento de Ulpiano:

Hoc amplius, si iudicatae rei, vel iurisiurandi conditio delata dicatur de eo, quod nunc petitur, sive in alea gestum esse contendatur, eum implere probationes oportet.

«Además de esto, si se dijera que hay la excepción de cosa juzgada, o que se definió la condición de juramento sobre lo que ahora se pide, o si se pretendiera que se sujetó al azar, debe él verificar las pruebas.»⁷¹⁰

Pasaje que se explica señalando que, si el demandado desea rechazar la acción alegando la invalidez de la estipulación, entonces debe probar «que fue sujeto *in alea gestum*»,⁷¹¹ oponiendo la *exceptio negotii in alea gesti*, que era perpetua.⁷¹² Por supuesto, el ganador de la apuesta quedaba frustrado incluso antes de la oposición de la excepción por el

⁷⁰⁵ Dice Cerami (en *Congetture sulle "tres species conventionum"*, Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche Della soc. Naz di scienze lettere ed arti in Napoli, 85, 1974, p. 300, citado por Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 53 y 54, n. 87) que: «[...] i casi in cui, *virtutis causa*, era lecito *in pecuniam ludere ex lege Titia, Publicia et Cornelia, sponsionem facere*. Ed in questo caso *sponsionem facere*, in contrapposto a *in pecuniam ludere*, altro non può significare a nostro avviso, se non porre in essere convenzioni informale, della quali *legibus actio nascitur*.»

⁷⁰⁶ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 37 y 38.

⁷⁰⁷ D'Ors, *op. cit.*, §398.

⁷⁰⁸ *Idem*.

⁷⁰⁹ *Idem*.

⁷¹⁰ Ulpiano, *Disputationum*, VII (D. 22, 3, 19, 4).

⁷¹¹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 76.

⁷¹² *Ibidem*, p. 76, n. 158.

deudor si «cometía la imprudencia de señalar al magistrado a quien pedía la fórmula que quería perseguir a su deudor por razón de deuda de juego», pues se le negaba la acción. Debiendo, en consecuencia, simplemente «afirmar su cualidad como acreedor, sin señalar nada al respecto», en cuyo caso el deudor debía oponer la excepción y además probar la causal de invalidez de la estipulación.⁷¹³

⁷¹³ *Ibidem*, p. 76.

IV. LA SUERTE, EL FATALISMO Y LOS JUEGOS DE AZAR EN EL IMPERIO CRISTIANIZADO

IV. 1. *La cosmología cristiana.* La primera innovación que la cosmología cristiana introdujo en el mundo antiguo, y que le colocaba enteramente aparte de los orientalismos panteístas muy extendidos durante aquellos años, fue la distinción entre el mundo y su creador. Recordó a los hombres que el Espíritu divino «aleteaba sobre la superficie de las aguas»⁷¹⁴ sin confundirse con ellas en momento alguno. Si representaba a Dios como “Padre” y no como “Madre”, era precisamente para subrayar esta circunstancia, pues así se distinguía del telurismo, siempre panteísta, que acaba confundiendo el sujeto creador y el objeto creado por concebir éste como una emanación de la misma naturaleza de Aquél. El cristianismo es tajante en este punto: el mundo no es una emanación corporal de Dios, sino factura de su Palabra:

«Por su Palabra surgieron los cielos,
y por su aliento todas las estrellas.
[...]
pues Él habló y todo fue creado,
lo ordenó y las cosas existieron.»⁷¹⁵

Y el mundo, creado así y sin confundirse con su creador, es tanto una manifestación de Su bondad, como, para el pecador, manifestación de Su cólera: «[...] maldita sea la tierra por tu causa [...]. Espinas y cardos te dará, mientras le pides las hortalizas que comes».⁷¹⁶

«De esta doble manera, el mundo está asociado a la historia de la salvación, y es en función de ella como adquiere su verdadero sentido religioso. Cada una de las criaturas que lo componen posee una especie de ambivalencia [...]. La misma agua que hizo perecer a los egipcios aseguró la salvación de Israel (*Sb.* XI, 5-14)».⁷¹⁷

Y colocados en el espacio comprendido entre el mundo y el Padre, se encuentran una multiplicidad de seres: Jesucristo, Su madre, los ángeles y los seres humanos, jerárquicamente dispuestos. Jesucristo, que «no es hecho, ni creado, sino engendrado» (*non factus, nec creatus, sed genitus*), como dice el Símbolo Atanasiano, y por ello mismo también Dios. Santa María, por cuyas manos pasan todas las gracias por Dios concedidas,⁷¹⁸ y a quien Cristo mismo reverencia como Reina Madre.⁷¹⁹ Los ángeles, «sucesión ininterrumpida de

⁷¹⁴ *Gn.* I, 1.

⁷¹⁵ *Sal.* XXXIII, 6 y 9.

⁷¹⁶ *Gn.* III, 17 y 18.

⁷¹⁷ Špidlík, *op. cit.*, p. 161.

⁷¹⁸ «Todas cuantas misericordias se han dispensado a los hombres, todas han venido por medio de María. Por eso es llamada Luna; porque así como la Luna se interpone entre el Sol y la Tierra y derrama sobre ésta los rayos que recibe del Sol; así María recibe del Sol divino las celestiales influencias de la gracia y nos las transmite a nosotros en la Tierra. Por eso también la Santa Iglesia la llama Puerta del Cielo (*Felix caeli porta*); porque, como reflexiona el mismo San Bernardo, así como todo rescripto de gracia que viene ordenado por el rey, pasa por la puerta de su palacio, así ninguna gracia viene del Cielo a la Tierra si no pasa por las manos de María. También se llama Puerta del Cielo, porque nadie puede entrar al Cielo si no pasa por María, que es su puerta.» San Alfonso María de Liguori, *Las glorias de María*, I, 5, 1; hemos utilizado la edición (16^o) preparada por el p. Valentín Sánchez Ruiz, S. J., Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid, 1963, p. 129.

⁷¹⁹ *I Re.* II, 19.

intermediarios hasta los confines del mundo visible... bienaventuradas legiones... jerarquizadas pero unificadas bajo el Verbo único». ⁷²⁰ Y el ser humano, factura (*factus*) de Dios, a quien se ha encargado acabar el mundo, perfeccionándolo por su trabajo «e imprimiendo en él su sello», ⁷²¹ por cuya causa le ha sido concedido en beneficio. ⁷²²

«[...] Dios colocó al ser humano en el jardín recién creado (*cf. Gén. II, 15*) no sólo para preservar lo existente (cuidar), sino para trabajar sobre ello de manera que produzca frutos (labrar). Así, los obreros y artesanos *aseguran la creación eterna* (*Sir. XXXVIII, 34*). En realidad, la intervención humana que procura el prudente desarrollo de lo creado es la forma más adecuada de cuidarlo, porque implica situarse como instrumento de Dios para ayudar a brotar las potencialidades que él mismo colocó en las cosas [...].» ⁷²³

El gobierno del mundo por Dios llevado a cabo es, por lo visto, una monarquía foral, repleta de señoríos y jurisdicciones intermedias, no un cesarismo totalizante en el que los creyentes tienen relación, puramente individual, con la ventanilla única desde la que vigila un Gran Burócrata. ⁷²⁴ Incluso el Diablo tiene un papel que desempeñar. ⁷²⁵

«Y las potestades celestes también en sábado ejercen su ministerio y nunca cesan de cumplir con su oficio.» ⁷²⁶

El ser humano, asimismo, no se encuentra sujeto a los designios de un mundo divinizado, de una gigantesca y misteriosa deidad telúrica (gr. Γαῖα, lat. *Gæa*), sino sólo a la suprema potestad del Rey de Reyes, ⁷²⁷ a la potestad de Su madre coronada, ⁷²⁸ y a los reyes legítimos, pues también de Él y para Su servicio han recibido potestad. ⁷²⁹

El hombre, por otro lado, no se confunde con el mundo en un panteísmo diluyente de la personalidad, aunque se encuentre en el mundo; ⁷³⁰ ni es del mundo, ⁷³¹ aunque ha sido

⁷²⁰ Špidlík, *op. cit.*, pp. 169 y 170. Añadiendo el autor (*idem*): «Esta división de la providencia es tradicional. Ya Atenágoras parecía establecer una delimitación de frontera entre la providencia directa o indirecta. La idea pertenece a la cultura de aquella época. Los ángeles y los demonios se ven encargados por los Padres de mil funciones; así pues, ellos desempeñan un papel cósmico.»

⁷²¹ Špidlík, *op. cit.*, pp. 161 y 162.

⁷²² *Gn. I, 28*.

⁷²³ Francisco I, *Laudato Si'*, núm. 124.

⁷²⁴ «Clemente de Alejandría, que sostiene ferozmente la universalidad de la providencia hasta en los mínimos detalles, no pretende de ninguna manera que Dios administre todo por sí mismo.» Špidlík, *op. cit.*, pp. 169 y 170.

⁷²⁵ «Si bien es verdad que abusan de ello, los demonios sin embargo conservan todavía su función cósmica, son entonces κοσμοκράτορες, asociados a los dioses falsos, y están unidos con los animales y las plantas. Por un lado, la filosofía griega y, por otro, algunas corrientes judías, habían influido en las concepciones de los autores cristianos cuando explican la acción de los demonios en el mundo. Sin embargo, las conclusiones prácticas siguen siendo las mismas: purificar los lugares del poder del mal por medio de la fe en Dios y de la ascesis. Los eremitas fijan voluntariamente su morada allí donde creen encontrar muchos demonios.» *Ibidem*, p. 285.

⁷²⁶ San Juan Crisóstomo, *Homilía predicada en la Dominica II de Pascua de 399, sobre el texto de Juan V, 17*: «*Mi Padre hasta ahora obra y yo también obro*», en *Obras completas*, Rafael Ramírez Torres, S. J., (trad.), Editorial Jus, México, 1966, t. III, p. 195.

⁷²⁷ *I Tim. VI, 15*.

⁷²⁸ *Ap. XII, 1*.

⁷²⁹ *Ex. XII, 28; I Sam. XXIV, 6; Ec. X, 20; Rom. XIII, 1; I Tim. V, 17; Heb. XIII, 17; I Pe. II, 17; Jud. I, 8*.

⁷³⁰ *Jn. XVII, 11*.

⁷³¹ *Jn. XV, 19*.

enviado a él.⁷³² ¿Cómo, entonces, explicar su sujeción a las leyes físicas y, simultáneamente, su libertad respecto al mundo? Sólo es posible recordando los efectos del pecado original. El ser humano gozaba en el Paraíso de plena libertad, llamada por San Gregorio de Nisa ἐλευθερία (*eleuthería*), consistente en la ausencia de ataduras de pecado.⁷³³ Dicho estado tenía como consecuencia la *apatheia*, entendida en el sentido monástico, como victoria del espíritu sobre el *pathos* carnal; la *theoría*, «libertad de la inteligencia, una percepción inmediata de la verdad, sin engaños»; y el hombre era ἀὐτοκράτης, es decir, independiente frente a «los otros (seres) que están sometidos a las leyes inmutables de la necesidad».⁷³⁴ Pero el pecado original le hizo perder esa condición primigenia, por lo que el hombre ahora se encuentra sujeto a todas las leyes biológicas y cósmicas, incluyendo el dolor y la muerte, las pasiones, el «anonadamiento de la caridad» y la perturbación de la *theoría*.⁷³⁵ Sin embargo, Dios, en su misericordia, ha conservado en el hombre, «como una reminiscencia del Paraíso, una libertad limitada, la προαίρεσις [*proaíresis*], libertad de elegir entre el bien y el mal», por la cual «es capaz de volver progresivamente a la libertad plena original».⁷³⁶

«Si escoge el bien, hace uso de la libertad para reforzar su libertad; si por el contrario elige el mal, usa de su libertad para anonadar la verdadera libertad. ¡He aquí en qué consiste la perversidad del pecado!»⁷³⁷

Ocurre un «diálogo entre la omnipotencia divina y la forzosa libertad humana».⁷³⁸ Pero ese diálogo requiere del progreso en la vida espiritual, que «se dibuja así» en los Padres orientales: la observancia de los mandamientos permite el acercamiento a Cristo, para unirse a Él y por Él «entrar en el libre trato con el Padre».⁷³⁹

«Podríamos decir[,] pues[,] que los Padres no trataban de resolver el problema en una línea horizontal, como una separación de dos territorios opuestos, que serían la necesidad y la libertad. Su solución podría llamarse vertical: partir de la necesidad y transformarla en libertad de los hijos de Dios en el Espíritu.»⁷⁴⁰

De esta manera, por «la relación que existe entre el *logos*, ley del universo, y el *Logos*, Verbo, Hijo del Padre»,⁷⁴¹ el hombre es liberado «de la esclavitud de los dioses, de los “elementos del mundo”, de los príncipes y las fuerzas del destino».⁷⁴²

«Lo mismo nosotros, mientras éramos menores de edad, éramos esclavos de los poderes que dominan este mundo.»⁷⁴³

⁷³² Jn. XVII, 18.

⁷³³ Špidlík, *op. cit.*, p. 137.

⁷³⁴ *Idem.*

⁷³⁵ *Ibidem*, pp. 137 y 138.

⁷³⁶ *Ibidem*, p. 138.

⁷³⁷ *Idem.*

⁷³⁸ AA. VV., *¿Qué es el carlismo?*, Centro de Estudios Históricos y Políticos «General Zumalacárregui», edición cuidada por Francisco Elías de Tejada y Spínola, Rafael Gamba Ciudad y Francisco Puy Muñoz, Madrid, 1971, núm. 71, p. 97.

⁷³⁹ Špidlík, *op. cit.*, p. 171.

⁷⁴⁰ *Ibidem*, pp. 171 y 172.

⁷⁴¹ *Ibidem*, p. 171.

⁷⁴² *Ibidem*, p. 166.

⁷⁴³ Gal. IV, 3.

«Ustedes saben que, cuando todavía eran paganos, se dejaban arrastrar ciegamente hacia ídolos mudos.»⁷⁴⁴

«¡Tengan cuidado! No se dejen arrastrar por quienes los quieren engañar con teorías y argumentos falsos, ellos se apoyan en tradiciones humanas y en los poderes que dominan este mundo, y no en Cristo.»⁷⁴⁵

IV. 2. La Divina Providencia. La palabra “providencia” no tiene equivalente en hebreo; lo tiene en griego: *πρόνοια*, pero sólo se utiliza dos veces en toda la Biblia (*Sb.* XIV, 3; XVII, 2).⁷⁴⁶ En latín, sin embargo, su utilización es más común. Ya los estoicos —Séneca especialmente (p. ej. *Cuestiones naturales* II, 45, 1-3)—, la utilizaron con frecuencia, si bien para referirse al Destino, al Mundo, a la Naturaleza y a otras confusiones propias del paganismo.⁷⁴⁷

El padre Špidlík la identifica con aquella particular acción de Dios que en la literatura cristiana recibe el nombre de *οικονομία*, que San Juan Crisóstomo aplica «al plan o designio de Dios sobre el hombre».⁷⁴⁸

«La providencia es, según los Padres teóforos, la solicitud de Dios por los seres”; o “la voluntad de Dios gracias a la cual todos los seres son encauzados hacia el fin conveniente”. La finalidad de la providencia es, para Máximo [el Confesor], “la recapitulación en Dios de todos los seres creados por Él” y su primer y gran misterio es Cristo, la cruz de Cristo. Dicho de otra manera, el fin de la providencia no es solamente la conservación de la naturaleza, sino su redención y su divinización. Reviste, pues, tres formas: ella es *συντηρητική*, conservadora; *ἐπιστρεπτική*, reductora en Dios; *παιδευτική*, educadora o castigadora.»⁷⁴⁹

Es posible distinguir, sin embargo, entre la providencia general y la particular, pues aunque se acepte su universalidad, ello «no implica que sea la misma para todos los seres».⁷⁵⁰ Atenágoras de Atenas, además de «la providencia común que lleva el mundo», señalaba la existencia de una «providencia particular», que «podría significar una vocación especial en sentido bíblico».⁷⁵¹

«Podríamos comparar... la vida de toda la humanidad con un grandioso servicio litúrgico en el templo del cosmos: cada hombre en particular desempeña en él la tarea que le fue asignada por la providencia hasta la muerte.»⁷⁵²

El justo acepta y contempla «los sufrimientos y las catástrofes, que pronto pondrán a prueba esta hermosa fe en la providencia universal»; y su actitud frente al sufrimiento «será la demostración de su virtud».⁷⁵³

⁷⁴⁴ *1Co.* XII, 2.

⁷⁴⁵ *Col.* II, 8.

⁷⁴⁶ Špidlík, *op. cit.*, p. 166.

⁷⁴⁷ *Ibidem*, p. 167.

⁷⁴⁸ *Ibidem*, p. 168.

⁷⁴⁹ *Ibidem*, p. 169.

⁷⁵⁰ *Ibidem*, p. 170.

⁷⁵¹ *Idem.*

⁷⁵² *Ibidem*, p. 172.

⁷⁵³ *Idem.*

«Quien ha conocido el amor de Dios... nunca murmura en contra de su destino, pues el peso de la tristeza por causa de Dios nos trae gozo eterno.»⁷⁵⁴

IV. 3. *El hado (Fatum) visto por el cristianismo.* Al respecto tenemos la fortuna de contar con un libro completo en *La ciudad de Dios*, el libro V: *Sobre el hado y la providencia divina*; y seis homilías de San Juan Crisóstomo sobre el tema. No fueron, por supuesto, los únicos autores en escribir sobre el tema. Pero son los que elegimos, tomando en cuenta estos factores: su cercanía geográfica, su cercanía histórica y su importancia como Padres de la Iglesia —uno en la patrística griega y el otro en la latina—.

A. *Sobre el fatalismo astrológico.* El fatalismo astrológico, que genéricamente consiste en la creencia en «la fuerza de la constitución de las estrellas, calculada según el estado en que se hallan cuando uno nace o es concebido»,⁷⁵⁵ tiene tres vertientes, las tres explicadas y refutadas por San Agustín de Hipona. La primera de ellas sostiene que «las estrellas decretan lo que hemos de practicar o lo que tenemos de bueno o padecemos de malo». Postura a la cual —señala el santo— no hay que dar crédito alguno, «porque esta opinión errónea, ¿qué otra cosa hace que persuadir que de ningún modo se adore a dios alguno, ni se le haga oración?»⁷⁵⁶

La segunda vertiente del fatalismo astrológico no es atea, sino moderada: sostiene que los astros celestes determinan, pero según la voluntad de Dios, decretando «cuál es de cada uno y lo que le sucede de bueno y de malo». El santo obispo de Hipona se muestra contrario también a ella, considerándola blasfema, pues de aceptarse «¿qué imperio y jurisdicción le queda después a Dios sobre las acciones de los hombres si las atribuyen a la necesidad del Cielo o, por mejor decir, a la fatal constelación de los astros, siendo este gran Dios el Señor absoluto y Creador de los hombres y de las estrellas?»⁷⁵⁷

La tercera vertiente o clase de fatalismo astrológico afirma que «las estrellas significan los futuros contingentes, pero que no los ejecutan, de modo que aquella constitución sea como una voz que anuncia lo que está por venir, mas que no sea causa de ello».⁷⁵⁸ Y el santo obispo procede también a refutarla, a partir del caso de los mellizos: concebidos en un mismo acto por sus padres y nacidos a la vista de las mismas estrellas, ¿por qué son tan distintos en sus «acciones, sucesos, profesiones, artes, oficios, [y] en todo lo demás que toca a la vida humana y en la misma muerte?»⁷⁵⁹

⁷⁵⁴ San Silvano el Athonita, *Cartas*, I, 27, citado en *300 discursos de los ascetas de la iglesia ortodoxa*, Sociedad Misionera Rusa de San Serapión Kozheozersky, Moscú, 2013, núm. 193, p. 49.

⁷⁵⁵ San Agustín, *De civitate Dei*, V, 1.

⁷⁵⁶ *Idem.*

⁷⁵⁷ *Idem.*

⁷⁵⁸ *Idem.*

⁷⁵⁹ *Idem.* Ejemplifica dicho razonamiento con el caso de Esaú y Jacob (V, 4): «Nacieron dos gemelos en tiempo de los antiguos padres... de tal suerte el uno tras el otro, que el segundo tuvo asida la planta del pie del primero. Hubo tanta diversidad en su vida y costumbres, tanta desigualdad en sus acciones y tanta diferencia en el amor de sus padres, que esta distancia les hizo entre sí enemigos. ¿Acaso [no] refieren las historias esta particularidad de que andando el uno el otro estaba sentado, durmiendo el uno el otro velaba, y hablando el uno el otro callaba...? El uno pasó su vida sirviendo a sueldo, el otro no sirvió; el uno era amado de su madre, el otro no lo era; el uno perdió la dignidad que entre ellos era tenida en mucho aprecio, y el otro la alcanzó; ¿[y] pues qué diré de la diversidad que hubo en sus mujeres, hijos y hacienda?» Y acude a otro ejemplo muy similar (V, 7): «[...] haciendo elección del día para sembrar el campo, la grande muchedumbre de granos que cae juntamente en el suelo, juntamente nace y, nacida, espiga, grana y blanquea; y con todo, entre ellas, a unas mismas espigas,

San Agustín reconoce, no obstante, que no todo astrólogo es un mero charlatán:

«[...] cuando los astrólogos admirablemente pronostican muchos sucesos que salen verdaderos, esto sucede por oculto instinto de los espíritus no buenos, a cuyo cargo está el plantar y establecer en los hombres estas falsas y dañosas opiniones de los hados o influjos de las estrellas, y no por algún arte que observa y nota el horóscopo, porque no lo hay».⁷⁶⁰

B. Sobre el fatalismo derivado de la concatenación de causas. Existe una distinta forma de fatalismo que entiende por hado «no la constitución de los astros como se halla se engendra, o nace, o crece alguna especie, sino la trabazón y orden de todas las causas con que se hace todo lo que se hace».⁷⁶¹ Dicha forma de fatalismo, comenta el santo obispo, admite a su vez dos vertientes. La primera, si bien en ocasiones sustituyendo a Dios por el hado, afirma «con realidad y verdad» que el orden y trabazón de las causas ha sido dispuesto por Dios, quien «sabe todas las cosas antes que se hagan, y que no deja alguna sin orden; de quien dependen todas las potestades, aunque no dependen de Él todas las voluntades».⁷⁶² Como ejemplo de ello transcribe un pasaje de Séneca:

«Llévame, sumo Padre, y Señor del alto cielo, adondequiera que quisieres; obedeceré sin dilación alguna [...]. Supuesto el caso que no quiera, he de seguirte, aunque no quiera, y haré, por fuerza, siendo malo, lo que pude hacer de grado siendo bueno. Al que quiere llévanle suavemente los hados, y al que no quiere, por fuerza.»⁷⁶³

Otros fatalistas, sin embargo, sujetan al hado también las voluntades, afirmando así la presciencia de los futuros pero negando el libre albedrío. Cicerón, comenta San Agustín, reaccionó de manera radical contra estos fatalistas, negando la presciencia de los oráculos con la intención de afirmar el libre albedrío, postura que, para San Agustín, lleva a un error peor que el fatalismo, «porque confesar que hay Dios y negar que sepa lo venidero es caer en un claro desvarío» que acaba, queriendo hacer a los hombres libres, haciéndolos sacrílegos.⁷⁶⁴ La sana postura —según el santo obispo—, es confesar la existencia de Dios, al tiempo que su «voluntad divina, sumo poder y presciencia», sin que por ello deba temerse «que hacemos involuntariamente lo que practicamos con libre voluntad, porque sabía ya que lo habíamos de ejecutar».⁷⁶⁵ Dice un salmo:

*Semel locutus est Deus,
duo haec audivi;
quoniam potestas Dei est,
et tibi, Domine, misericordia,
quia tu reddes unicuique
secundum opera eius.*

que son de un mismo tiempo que las otras, sembradas, nacidas y sembradas juntas, las destruye la niebla, a otras las consumen las aves y a otras las arrancan los hombres. ¿Cómo han de decir que tuvieron diferentes constelaciones estas semillas, que ven y tienen tan diferentes fines?»

⁷⁶⁰ *Idem.*

⁷⁶¹ V, 8.

⁷⁶² *Idem.*

⁷⁶³ *Idem.*

⁷⁶⁴ V, 9.

⁷⁶⁵ *Idem.*

«Una vez habló Dios,
y oí estas dos cosas:
que hay en ti, mi Dios, potestad y misericordia,
y que recompensarás a cada uno
según sus obras.»⁷⁶⁶

En dicho pasaje, San Agustín refiere que, al decirse que «habló Dios» (*locutus est Deus*), se entiende que habló «inmoviblemente» (*immobilititer*), es decir, «inconmutablemente» (*incommutabiliter*), lo cual indica que Dios conoce todas las cosas que inconmutablemente han de suceder y las que Él mismo hará.⁷⁶⁷ Este «fando» es, para San Agustín, el verdadero hado, «si no estuviera admitido comúnmente el entenderse otra cosa distinta por este nombre, a cuya excepción no queremos que se inclinen los corazones de los hombres».⁷⁶⁸

Para San Agustín, «hay cierto orden de todas las causas», y nuestras voluntades están en el orden de las causas, en cuanto son causa de las acciones humanas. Luego, si Dios comprende en su presciencia todas las causas, «sin duda que en ellas no pudo ignorar nuestras voluntades, de las cuales tenía ciencia cierta eran causas de nuestras obras».⁷⁶⁹ Sin embargo, es necesario distinguir entre las causas: naturales, voluntarias y fortuitas. Las causas *naturales* «no las separamos de la suprema voluntad de Aquel que es autor y creador de todas las naturalezas»; las causas *voluntarias* «son de Dios, o de los ángeles, o de los hombres, o de cualesquiera animales»;⁷⁷⁰ y las causas *fortuitas*, «de donde vino el nombre de fortuna, son ningunas, sino ocultas y secretas, y éstas las atribuimos, o a la voluntad del verdadero Dios, o a la de cualesquiera espíritus».⁷⁷¹

«En Su voluntad se reconoce un poder absoluto, que dirige, ayuda y fomenta las voluntades buenas de los espíritus creados; las malas juzga y condena, todas las ordena, y a algunas da potestad, y a otras no. Porque así como es Creador de todas las naturalezas, así es dador y liberal dispensador de todas las potestades; no de las voluntades, porque las malas voluntades no proceden de Dios, en atención a que son contra el orden de la naturaleza que procede de Él.»⁷⁷²

«[...] y así todo lo que padece el hombre fuera de su voluntad no lo debe atribuir a las voluntades humanas o angélicas o de algún otro espíritu creador, sino a la de Aquel que da potestad a los que quiere. Luego, no porque Dios quisiese lo que había de depender de nuestra voluntad deja de haber algo a nuestra libre determinación.»⁷⁷³

⁷⁶⁶ *Sal.* LXII, 12-13.

⁷⁶⁷ *De civitate Dei*, V, 9.

⁷⁶⁸ *Idem.* Más adelante, sin embargo, añade: «[...] si yo hubiera de dar el nombre hado a alguna cosa, diría antes que el hado era de la naturaleza inferior, y que puede menos; y que la voluntad es de la superior y más poderosa, que tiene a la otra en su potestad [...]».

⁷⁶⁹ *Idem.*

⁷⁷⁰ Y añade (*idem*): «[...] deben llamarse voluntades los movimientos de los animales irracionales, con los que practican ciertas acciones, según su naturaleza, cuando apetecen alguna cosa buena o mala, o la evitan; y también se dicen voluntades las de los ángeles, ya sean de los buenos, que llamamos ángeles de Dios, ya de los malos, a quienes denominamos ángeles del diablo, y también demonios; asimismo las de los hombres, es a saber, de los buenos y de los malos; de lo cual se deduce que no son causas eficientes de todo lo que se hace, sino las voluntades de aquella naturaleza que es espíritu de vida [...]».

⁷⁷¹ *Idem.*

⁷⁷² *Idem.*

⁷⁷³ V, 10.

Para subrayar el mismo punto, San Juan Crisóstomo trae a colación el siguiente pasaje del libro de *Isaías*:

«Si quisieréis y me oyereis, comeréis los bienes de la tierra; pero si no queréis ni me oís, os consumiré la espada. Porque la boca del Señor ha hablado.»⁷⁷⁴

Fragmento bíblico especialmente interesante por el lenguaje utilizado: «si quisieréis... si no quisieréis», colocando «en nuestro arbitrio y voluntad la virtud y la perversidad».⁷⁷⁵ Mientras el fatalismo, por el contrario, predica: «por más que lo queráis, se os ha impuesto ya la determinación y ninguna utilidad hay en que lo queráis».⁷⁷⁶

Advierte San Juan Crisóstomo, asimismo, que si los filosofistas y supersticiosos creyentes en el hado llevaran dicha creencia a sus últimas consecuencias, acabarían en el ridículo de exculpar a todos los criminales, pues imputarían sus actos a la fatalidad:

«Si alguno, tras de haber cometido adulterio con la esposa de otro, es acusado ante el tribunal, y se defiende diciendo: ¡no fui yo, fue mi día natal! ¡Yo quería proceder con temperancia, pero el día natal me obligó! ¿Por semejante motivo no sufre penas mayores aún, como quien acude a una ridícula defensa? ¿Acaso obtiene el perdón? ¡De ninguna manera! [...] Nadie hay que preste oídos a quien de tal modo se justifica y quiere alcanzar perdón. ¡Hasta tal punto lo del hado se convierte en cosa refutada y se tiene como fábula y burla! [...] Los que lo defienden afirman que es ineludible; de manera que aunque te vayas al desierto o al mar o a otro sitio cualquiera, no podrás huir de lo que el hado tiene en su pensamiento. Entonces, ¿cómo no ha de ser un absurdo que alcance fácilmente el perdón, por ejemplo, quien se ve forzado por los bárbaros con grave violencia, hasta el punto de que ni siquiera se le acuse de crimen, y en cambio se castigue a otro que afirma estar impulsado por una fuerza superior y necesaria y que no puede vencerse? Hasta ahora, nadie ha evadido la pena por haber invocado al hado: ni el malvado en el foro judicial, ni el criado en la casa de sus amos, ni el niño en sus juegos, ni el discípulo en los talleres y oficinas, cuando alguna vez han caído en culpa.»⁷⁷⁷

Por eso mismo ve el santo predicador en el fatalismo uno de los factores causantes de la corrupción general de las costumbres:

«¡El desprecio de la virtud, puesto que quita las fuerzas al alma, aun cuando esté del todo decidida a tolerar los trabajos que lleva consigo la vida virtuosa; porque le persuade que ninguna de las obras que llevemos a cabo ha de tenerse por mala! Y cuando se le enseña a alguno que ni el fornicario ni el homicida ni el violador de

⁷⁷⁴ *Is.* I, 19-20.

⁷⁷⁵ San Juan Crisóstomo, *Homilía segunda acerca del hado y la providencia*, en *Obras completas...*, 1974, t. IV, p. 240.

⁷⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷⁷ San Juan Crisóstomo, *Homilía tercera acerca del hado y la providencia*, en *Obras completas...*, t. IV, pp. 245 y 246. En el mismo sentido, léase el siguiente fragmento de San Agustín, *De civitate Dei*, V, 10: «Y así no son en vano las leyes, las reprensiones, exhortaciones, alabanzas y vituperios; porque también sabía que habían de ser útiles, y valen tanto cuanto sabía ya que habían de valer; las oraciones sirven para alcanzar las gracias que sabía ya que había de conceder a los que acudiesen a él con sus ruegos; y por eso, justamente, están establecidos premios a las obras buenas, y castigos a los pecados».

sepulcros y taladrador de muros es reo de crimen... ¿qué puede haber más dañino que esto?»⁷⁷⁸

Por supuesto, así como es reprobable que un pagano fatalista culpe al hado por sus malas acciones, con mayor razón un cristiano no debe culpar a Dios por sus pecados, cayendo en la tentación de considerarlos inevitables en cuanto dependientes de la voluntad divina:

«[...] si acaso ves a alguno que vive en la maldad y se arroja a toda perversidad, y luego se pone a acusar la providencia divina, y a decir que Dios ha sujetado a la tiranía del demonio y a la necesidad de los hados, nuestra naturaleza, y que así trata de quitarse toda la culpa y traspasarla al Creador que cuida del universo, ciérrale la boca no con argumentos de palabras sino de hechos, y muéstrale a otro consiervo que vive honesta y moderadamente. No se necesitan largos discursos, no es necesaria la brillante elocuencia, tampoco los silogismos: ¡con las obras se hace la demostración! Respóndele: también tú eres siervo como aquel otro; también tú eres hombre como él, y vives en el mismo mundo y bajo el mismo cielo y te alimentas con los mismos manjares. Entonces, ¿cómo es que tú vives en la maldad mientras él cultiva la virtud?»⁷⁷⁹

«No es cosa tan grave caer en pecado como proceder, después de haber caído, con impudencia; y acusar a Dios de su propio pecado. ¡Éste es el más horrible de todos los pecados! Lo que busca el demonio es no sólo volvernos más perezosos para la virtud y más inclinados al mal y persuadirnos que todo lo atribuyamos a Dios, sino además, bajo la apariencia de nuestra propia apología, arrojar nuestras lenguas y nuestras almas al abismo de la blasfemia.»⁷⁸⁰

Ni debe, por supuesto, culpar a Dios por los malos eventos del mundo:

«[...] cuando vemos las cosas desordenadas no echemos la culpa a Dios, carísimos. Puesto que no sería encontrar remedio a la llaga, sino añadir una nueva. No atribuyamos el gobierno del mundo a los demonios; no pensemos que las cosas presentes se realizan sin una providencia; no opongamos, como una muralla, a la providencia divina la tiranía fatal del día en que nacimos o la del hado. Todo eso redundará en blasfemias. La perturbación y confusión en el orden de las cosas, no está sino en la disposición del ánimo con que las recibimos; pues aun cuando ellas vayan su curso bueno, ordenado y perpetuo, no podrá el ánimo tener tranquilidad en medio del giro de las cosas hasta que en sí mismo enmiende la perturbación.»⁷⁸¹

Y San Juan Crisóstomo no se detiene allí. Después de haber explicado los males concretos que derivan del fatalismo, y de haber expuesto el error de las doctrinas que lo sostienen, realiza una condenación adicional, más dura que las anteriores. No se detiene, como San Agustín, en la mera refutación del fatalismo, tanto por la razón natural como por las razones de la Revelación. Sostiene, en un nivel de análisis más hondo, que el fatalismo como doctrina es un pecado anti-natural del entendimiento, signo de una corrupción más profunda del alma:

⁷⁷⁸ *Ibidem*, t. IV, p. 247.

⁷⁷⁹ San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre los daños de la pereza*, en *Obras completas...*, t. IV, p. 71.

⁷⁸⁰ San Juan Crisóstomo, *Homilía tercera...*, t. IV, pp. 246 y 247.

⁷⁸¹ San Juan Crisóstomo, *Homilía primera acerca del hado y la providencia*, en *Obras completas...*, t. IV, p. 233.

«[...] unos pecados hay que necesitan de exhortaciones y enseñanza; otros[,] en cambio, son tan manifiestos y claros, que para reprimirlos basta con el temor del castigo, como son el robo, el asesinato, el adulterio [...]. Por tal motivo el Legislador no estableció una doctrina tal que constantemente estuviera resonando en nuestros oídos y diciéndonos “eso es malo”, porque ya la teníamos en el pensamiento; de manera que se contentó simplemente con la prohibición [...]. El mandato de rechazar la existencia del hado, no es tal que exija razones, siendo uno de los más claros. Tan claro como que el adulterio y el asesinato son cosas prohibidas y malas, lo es que creer en el hado es malo y está prohibido.»⁷⁸²

El fatalismo no es, en consecuencia, una creencia pagana ordinaria, como las que en aquellos años eran todavía tan comunes y que San Juan Crisóstomo conocía tan de cerca. Tiene un ingrediente adicional. Ella misma consecuencia de una enorme corrupción, una vez aparecida la incrementa infinitamente, no sólo en el orden corporal, sino en el orden intelectual y en el espiritual, tanto a nivel individual como colectivo:

«[...] a quien ya una vez se apartó de la verdad, el demonio, por unos como grados en la malicia, lo va arrojando cada vez a peores desvaríos. Porque ¡atiende! Lo persuade a dejar la templanza, la equidad y las demás virtudes. En seguida lo hace vivir perversamente. Luego le quita los remordimientos de conciencia y lo acostumbra al pecado. Y finalmente lo lleva a que procure imputar a otros la culpa y castigo de sus crímenes, cuando en realidad lo que convenía era que se apartara y saliera de la perversidad. Pero no lo hacen así tales hombres, sino que inventan esa doctrina malvada y repleta de males infinitos, que es la de la existencia del hado.»⁷⁸³

«¡No hay, carísimos, doctrina alguna tan perversa ni tan lleva de incurable veneno como la del hado y los días natalicios! Aparte de que imbuye las almas de quienes se dejan engañar en ideas blasfemas e impías y las induce a decir de Dios lo que apenas afirmarían alguno de los demonios, echa a perder la vida toda y todo lo llena de turbación y desconcierto. Destruye lo que para enseñanza y enmienda nuestra se ha establecido de parte de Dios y de parte de la naturaleza, tanto por la voz de los profetas como por la de los santos; y lo socava y lo torna inútil. Hace exactamente lo que haría alguno que, mientras los médicos están presentes y andan ocupados en confeccionar las medicinas, exhortara al enfermo a no tomarlas ni sanar de su enfermedad, sino entregarse a la desidia y esperar miserablemente la muerte. ¿No es precisamente esto lo que el hado sostiene? ¡Que nadie ordene lo que es útil; que nadie escuche cuando se le exhorta; que las leyes y los jueces en vano existen; que son en vano los honores y los premios y las coronas para los que virtuosamente viven! ¡Que si cuidas de vivir bien ningún provecho se te sigue, y si lo descuidas ningún daño se te viene! ¡Que no vaya el niño a la escuela, que el adulto no haga caso de las leyes ni cuide de los consejos y amonestaciones! Entonces, ¿para qué puede servir el trabajo? ¡El alma andará llevada de un lado a otro, a la manera de una nave sin lastre, sin marineros ni patronos, al empuje de la tempestad, perdido ya el timón de la mente!»⁷⁸⁴

Y de manera muy peculiar, San Juan Crisóstomo abordó también, en su *Homilía quinta* sobre el tema, la inevitabilidad del castigo de las erinias, relevante en nuestro tiempo por el regreso que dicha doctrina ha experimentado bajo el orientalismo del *karma*:

⁷⁸² San Juan Crisóstomo, *Homilía tercera...*, t. IV, pp. 244 y 245.

⁷⁸³ San Juan Crisóstomo, *Homilía cuarta acerca del hado y la providencia*, en *Obras completas...*, t. IV, p. 253.

⁷⁸⁴ San Juan Crisóstomo, *Homilía quinta acerca del hado y la providencia*, en *Obras completas...*, t. IV, pp. 257 y 258.

«¿Puede haber algo más irracional que hayamos de ser castigados cuando nos vemos forzados e impelidos a la maldad? ¡El hado hizo al homicida; y ese hado, a quien hubo de someterse el homicida, ahora castiga al homicida! ¿Qué dogma puede haber que sea más dañino? ¡Como si alguno empujara al báratro a otro, y tras de haberlo despeñado lo aprehendiera y castigara por haberse despeñado! [...] Si aun los enemigos y adversarios suelen perdonar a sus contrarios cuando algo han cometido en su contra —aunque sea gravísimo, con tal de que haya sido involuntario—, ¿por qué en cambio el hado a los súbditos suyos y que más le obedecen —y lo más, empujados por él mismo y por su necesidad— no los perdona, sino que por aquello mismo que los obligó a hacer, los castiga? [...] Los hombres son tan humanos y benignos, que saben distinguir entre lo voluntario y lo involuntario. En cambio, esta Erinia y demonio perverso que gobierna las cosas humanas todo lo revuelve.»⁷⁸⁵

Advierte el autor, asimismo, la existencia de individuos que —ya por ingenuidad, por moderantismo o por malicia— se han aplicado a difundir los errores del fatalismo en el seno de la Iglesia, haciéndolos pasar desapercibidos para así mezclarlos con las creencias cristianas:

«Como en las guerras, cuando un enemigo ve a soldados activos y dispuestos a dar la vida por la patria, y que de otro modo no puede herirlos ni apartarlos del empeño de servir a su rey, ni ponerles temor, ni dominarlos con las armas, busca otros medios para corromperlos y persuadirlos de que en vano y sin razón echan sobre sí tan enormes trabajos, para por aquí debilitarles los brazos y quitarles las fuerzas y apagar el ardor de sus ánimos, con el objeto de que una vez apartados del ansia de combatir, por semejantes medios desarmados ya e indefensos, los lleve cautivos, del mismo modo ha procedido el demonio.»⁷⁸⁶

«Vio [el Diablo] que la mayor parte del orbe, por la gracia de Dios, se burlaba de los errores de los gentiles, y que la verdadera religión era predicada con todo empeño a las almas, y... usa[ndo] de rodeos y ocultamente va esparciendo el veneno de su impía doctrina; y va dejando a los fieles que en apariencia permanezcan en su fe, pero arrancándoles de raíz los dogmas en realidad, y echando abajo la verdad [...]. Astutamente aparenta dejarnos los preceptos y consentir en que son verdaderos, pero por otro camino, sin que nos demos cuenta, nos excluye de la herencia eterna. Es como si alguien a un niño inocente y de noble y libre linaje, pero sencillo e incauto, lo sacara de la casa paterna, no precisamente tomándolo por la mano, sino exhortándolo a poner en práctica tales cosas que, si las hace, quiera o no quiera tendrá que salir de la casa paterna y perder todos sus bienes.»⁷⁸⁷

Dichos impíos —advierte— no dudan en acudir a las mismas Sagradas Escrituras para infiltrar el fatalismo:

«A dondequiera que vayas oirás a muchos que dicen: “¡Está escrito que *no está en manos del hombre su camino!*” Y no sólo han aprendido esta sentencia, sino que le han añadido otras semejantes, como: *No es del que quiere ni del que corre* [Rom. IX, 16]; y luego: *Si el Señor no edifica la casa en vano trabajaron los que la edifican* [Sal. CXXVI, 1]. Y lo que hacen con esto es tender un velo tomado de la

⁷⁸⁵ *Ibidem*, t. IV, pp. 260 y 261.

⁷⁸⁶ *Homilía segunda...*, t. IV, p. 238.

⁷⁸⁷ *Ibidem*, t. IV, pp. 239-240.

Sagrada Escritura a su pereza y esforzarse en destruir con tales palabras nuestra esperanza y salud. Porque no es otra cosa lo que intentan, sino afirmar que nada está en poder de nuestra voluntad. Y así, se acabó todo lo referente a lo que nos toca: ¡en vano es la promesa del reino, en vano son las amenazas de la gehenna, en vano son las leyes, las penas, los castigos, los consejos! [...] Quien haya procedido bien no será digno de alabanza, ni quien haya pecado será reo de pena y castigo, si es que no están en nuestro libre arbitrio nuestras obras. Y si los hombres llegaran a persuadirse de esto, nadie en adelante abrazaría la virtud, nadie se apartaría de los vicios.»⁷⁸⁸

«Porque nada, nada procura tan manifiestamente el demonio, como persuadir a las almas que ni son reos de suplicio cuando cometen el pecado ni merecen alabanzas y coronas por sus obras buenas. Todo con el fin de quitarles fuerzas a los empeñosos y apagar el fervor de sus almas y fomentar la pereza de quienes son desidiosos y aumentarles su pereza.»⁷⁸⁹

Pero advierte a su feligresía que no debe dejarse seducir por esos errores, aunque los propagandistas se esfuercen tanto en presentarlos como menos perversos de lo que son:

«¡A vosotros me dirijo, miembros de Cristo, hijos de la Iglesia, que habéis sido educados en la escuela paterna, y habéis sido imbuidos en las enseñanzas del cielo, y habéis alcanzado tan grandes honores! [...] ¿qué perdón merece nadie cuando Dios habla por su parte, y los demonios por la suya; y las palabras de los demonios aun a quienes son domésticos en la fe les parecen más dignas de crédito? ¡Ya no voy a discutir! [...] Dice Dios: *He puesto delante de ti el fuego y el agua, la vida y la muerte: ¡extiende tu mano a lo que quisieres!* [Ecles. XV, 17] El demonio por su parte asegura: ¡No está en tu poder alargar la mano, sino que las cosas suceden por ineludible necesidad! Y tales palabras te parecen más dignas de crédito [...]. No examinas la distancia que media entre ambos consejos, puesto que el primero te conduce a la salud y te lleva a la virtud, mientras que el otro es diabólico y lleva a la perversidad y a lo malo. No meditas qué te ha dado Dios y qué el demonio.»⁷⁹⁰

C. El plan divino en la Historia. El cristianismo, a pesar de rechazar el fatalismo, no prescinde de la noción de un plan divino en la Historia.

«“Mi tiempo no ha llegado todavía” [Jn. II, 4; VII, 6]. ¿Qué quiere decir esto? Por lo menos, quiere decir un plan general, un propósito en la mente, al cual ciertas cosas convienen o no convienen. Y si desatendemos ese plan estratégico, no sólo prescindimos del *quid* de la historia, sino de la historia misma.»⁷⁹¹

Después de todo, la Historia es uno de los planos en que se desenvuelve la Salvación. Y San Juan Crisóstomo, precisamente para explicar el punto, acude a un pasaje bíblico:

«Ya lo sé, Señor, que el hombre no es dueño de sus caminos, que nadie puede establecer su propio curso.»⁷⁹²

⁷⁸⁸ San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Jr. X, 23*, en *Obras completas...*, t. IV, pp. 406 y 407.

⁷⁸⁹ *Ibidem*, t. IV, p. 407.

⁷⁹⁰ *Homilía segunda...*, t. IV, p. 241.

⁷⁹¹ Chesterton, *op. cit.*, p. 282.

⁷⁹² *Jr. X, 23*.

Pasaje que procede a comentar, contextualizando primero, pues se refiere a la venida de Nabucodonosor contra Israel.

«El camino, dice, por donde ahora se echa ese bárbaro, al traer contra nosotros la guerra, no es suyo, ni ha llevado a cabo felizmente la guerra por su fortaleza y ha conseguido la victoria; si Tú no nos hubieras entregado en sus manos, jamás nos habría conquistado ni vencido.»⁷⁹³

Es decir, las vicisitudes de la Iglesia no son fortuitas, ni está abandonada a las manos del Diablo. Tampoco está el mundo abandonado a la casualidad, ni al hado, sino que Dios es el Señor de la Historia y nada ocurre sin Su permiso. Planteamiento que coincide con el de San Agustín:

«Aquel gran Dios, autor y único dispensador de la felicidad, esto es, el Dios verdadero, es el único que da los reinos de la tierra a los buenos y a los malos, no temerariamente y como por acaso, pues es Dios y no fortuna, sino según el orden natural de las cosas y de los tiempos, que es oculto a nosotros y muy conocido a Él, al cual orden de los tiempos no sirve y se acomoda como súbdito, sino que Él, como señor absoluto, le gobierna con admirable sabiduría y como gobernador le dispone [...]».⁷⁹⁴

Que el versículo 23 del fragmento citado no pretende producir en el lector una mera indiferencia, quietismo o dejación, pruébalo el siguiente versículo (24): «*Corrígenos, Señor, pero con medida, no nos hagas desaparecer con tu cólera*».⁷⁹⁵ Pues con ello se muestra que la desgracia también es instrumento divino y, en consecuencia, se puede pedir sea moderada.⁷⁹⁶

«El sentido es como sigue: no todo está en nuestras manos, sino que unas cosas están en nuestra potestad y otras en la de Dios. Queelijamos lo mejor y lo queramos y nos esforcemos en practicarlo y nos entreguemos al trabajo totalmente, está en nuestras manos y arbitrio; pero que logremos llevarlo hasta el fin y no dejemos que se destruya y que lleguemos hasta el término de nuestras buenas obras, esto propio es de la gracia del cielo.»⁷⁹⁷

No obstante, ello no significa que toda la Historia esté determinada de antemano. Hay aspectos, si bien menores, cuya determinación Dios ha permitido al hombre:

«Ha compartido el poder Dios con nosotros; y no quiso ni que todo estuviera en nuestras manos, para que no nos levantáramos en soberbia; ni se lo reservó todo, para que no nos entreguemos a la desidia. Nos dejó la menor parte del trabajo y Él lleva a cabo la mayor. Y para que veamos cómo si todo estuviera en nuestras manos muchos se habrían ensoberbecido y colmado de orgullo, oigamos lo que decía

⁷⁹³ San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Jr. X, 23*, en *Obras completas...*, t. IV, p. 412.

⁷⁹⁴ San Agustín, *De civitate Dei*, IV, 34.

⁷⁹⁵ Versículo que tiene un interesante paralelismo con el siguiente fragmento de San Alfonso María de Ligorio, *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo*, 3^o ed., Ediciones Palabra, Madrid, 2005, p. 116: «Bien sé que en mi vida pasada os he ofendido muchas veces y hecho traición; vengaos, Señor, de mí; pero vengaos apoyado en vuestra misericordia y en vuestro amor. Infundidme tan grande dolor de mis pecados, que el recuerdo de las ofensas que contra Vos cometí me haga vivir siempre bajo el peso del dolor y de la aflicción».

⁷⁹⁶ San Juan Crisóstomo, *Homilía sobre Jr. X, 23*, en *Obras completas...*, t. IV, p. 412.

⁷⁹⁷ *Ibidem*, t. IV, p. 413.

aquel fariseo y a cuán grande insolencia se levantó y en qué forma tan grandilocuente se expresaba y cómo orgullosamente se refería a todo el orbe de la tierra. Pues por tal motivo no hizo Dios que todo dependiera de nosotros, pero sí permitió que una partecita estuviera en nuestras manos para coronarnos en justicia.»⁷⁹⁸

Y para rematar, añade San Juan Crisóstomo un aliento esperanzador, pues así como hace al hombre servidor de Dios en el cumplimiento de Sus planes, hace a Dios cómplice y auxiliador de los hombres que invocan la Providencia:

«[...] el término feliz de los negocios no está en nuestra mano, sino que depende del auxilio divino, mientras que sí está en nuestra mano elegir lo que hemos de hacer. Todavía dirá alguno: pero si el éxito feliz o desdichado depende del auxilio divino, yo debo ser juzgado como hombre que no tiene crimen. Porque una vez que haya puesto todo lo que yo podía y estaba en mi mano, y haya querido y elegido y acometido la acción, pero no me haya ayudado Aquel de cuyo poder depende el éxito, ni me haya tendido su mano, yo quedo libre de falta en absoluto. Pues bien: ¿no van las cosas por ese camino! ¡En absoluto, no van! Porque es imposible que si nosotros hemos querido, elegido, determinado, Dios nos abandone. Si a quienes no quieren los anda exhortando y aconsejando para que quieran y se determinen, con mayor razón, a quienes espontáneamente eligen, no los abandonará. Dice Él: *¿Considerad las generaciones antiguas y ved! ¿Quién esperó en el Señor y quedó confundido? O, ¿quién perseveró en sus mandamientos y quedó defraudado [Ecles. II, 11-12]?*»

IV. 4. EL cristianismo y los juegos. Ya hemos tratado en otro apartado la relación entre el cristianismo y lo lúdico en general, por lo que en el presente desarrollaremos los siguientes dos puntos: el cristianismo y los juegos públicos, tan comunes en la Antigüedad, y el cristianismo y los juegos de azar.

A. El cristianismo y los juegos públicos. Hemos señalado en otro apartado —a partir del trabajo de Johan Huizinga— el origen etimológico de *ludus*, que no ha pasado a las lenguas romances con la misma amplitud que el término *iocare*. San Isidoro de Sevilla parece ser útil para comprender dicha circunstancia. Señala el santo doctor:

1. Spectacula, ut opinor, generaliter nominantur voluptates quae non per semetipsa inquinant, sed per ea quae illic geruntur. Dicta autem spectacula eo quod hominibus publica ibi praebeatur inspectio. Haec et ludicra nuncupata, quod in ludis gerantur aut in scenis. 2. Ludorum origo sic traditur: Lydios ex Asia transvenas in Etruria consedisce duce Tyrreno, qui fratri suo cesserat regni contentione. Igitur in Etruria inter ceteros ritus superstitionum suarum spectacula quoque religionis nomine instituerunt. Inde Romani arcessitos artifices mutuati sunt; et inde ludi Lydis vocati sunt. Varro autem dicit ludos a luso vocatos, quod iuvenes per dies festos solebant ludi exultatione populum delectare. Vnde et eum lusum iuvenum et diebus festis et templis et religionibus reputant. 3. Nihil iam de causa vocabuli, dum rei causa idolatria sit. Vnde et promiscue ludi Liberalia vocabantur, ob honorem Liberi patris. Ob hoc dispicienda est originis macula, ne bonum aestimes quod initium a malo accepit. Ludus autem aut gymnicus est, aut circensis, aut gladiatorius, aut scenicus.

«1. A mi entender, se denominan espectáculos en su sentido más general a los placeres que por sí mismos no manchan, pero que pueden hacerlo por lo que allí se

⁷⁹⁸ *Ibidem*, t. IV, pp. 413 y 414.

desarrolla. Se les llama *spectacula* porque están abiertos a la *expectación* de los hombres. Se les denomina también *ludicra* porque se desarrollan en los juegos (*ludus*) o escenarios. 2. El origen de los juegos fue, según cuentan, el siguiente: los lidios, conducidos por Tirreno, obligado a ceder por la fuerza el reino a su hermano, se asentaron en Etruria procedentes de Asia. Ya en Etruria, entre otros ritos propios de sus supersticiones, instituyeron también espectáculos en nombre de la religión. De allí los romanos hicieron venir actores oriundos de aquella tierra; y derivándolo del nombre de los lidios acuñaron el vocablo *ludi* (juegos). No obstante, Varrón afirma que *ludi* deriva de *lusus* (divertimiento), porque los jóvenes acostumbraban a divertir al pueblo con la alegría del juego durante los días de fiesta. Por esto, el juego de los jóvenes se pone en relación con los días festivos, con los templos y con las creencias religiosas. 3. No voy a añadir nada más sobre el origen de este vocablo, pues su raíz es la idolatría. Estos juegos (*ludi*) reciben, indistintamente, también el nombre de *liberalia*, por celebrarse en honor de *Liber pater*. Por este motivo hay que considerar la maldad de su origen, para que no vayas a dar por bueno lo que tuvo su origen en el mal. Los juegos pueden ser gimnásticos, circenses, gladiatorios o escénicos.»⁷⁹⁹

Pasaje fascinante, repleto de ideas utilísimas. Desde el punto de vista estrictamente etimológico, se han señalado reservas respecto a la obra de San Isidoro: algunas “etimologías” parecen corresponder más bien al uso común del término en tiempos del autor que a su auténtico origen. En el pasaje transcrito la etimología desarrollada es la de *spectacula*, si bien, como los espectáculos recibían diversos nombres, procede a tratar cada uno de ellos: *spectacula*, *liberalia*, *ludicra*. Es el tercero el que más nos interesa. Y respecto a él ofrece San Isidoro dos posibilidades. La primera de ellas, sumamente remota, vincula el término a los albores de Roma: los primeros actores, de origen lidio (de ahí *ludi*), establecidos en Etruria en tiempos del rey Tirreno. No se trataría, creemos nosotros, de los orígenes de la dramaturgia itálica, pues ella parece ser posterior y de raíz ática, no jónica; confirma, sin embargo, la existencia del vínculo entre lo lúdico y lo escénico. Se trata de una etimología oscura, basada en una leyenda que ya en tiempos antiguos se discutía. Pero San Isidoro no se queda en ella, proveyendo otra posibilidad. Citando a Varrón, la vincula a un “divertimiento” genérico, pero que a su vez tiene raíz en las celebraciones litúrgicas: hace referencia a días festivos (*dies festos*), templos (*templi*) y “creencias religiosas” (*religionibus*). Parecería confirmar, así, aquella intuición de Huizinga, antes desarrollada, de que en los pueblos latinos el fenómeno lúdico tiene un tinte más bien litúrgico que agonal.

Pero quizá la aseveración más interesante de San Isidoro es aquella con la cual justifica su silencio: «No voy a añadir nada más sobre el origen de este vocablo, pues su raíz es la idolatría» (*Nihil iam de causa vocabuli, dum rei causa idolatria sit*). San Isidoro, creemos nosotros, sabía más sobre el origen del vocablo, pero prefirió callar; no hemos encontrado otro pasaje en las *Etymologiae* en el que haya hecho algo similar. Y añade, como advertencia al lector que, quizá por excesiva curiosidad, se adentre en lugares oscuros: «hay que considerar la maldad de su origen, para que no vayas a dar por bueno lo que tuvo su origen en el mal» (*Ob hoc dispicienda est originis macula, ne bonum aestimes quod initium a malo accepit*). San Isidoro, después de todo, no era un mero “intelectual”, sino un pastor de almas y transmisor de la sabiduría antigua con una intención evangelizadora; en sus palabras es posible advertir el “secreto del arcano” y su consciente actividad magisterial.

⁷⁹⁹ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XVIII, 16.

«[...] recoge él las corrientes del pensamiento de la Antigüedad en laboriosos estudios e investigaciones; las depura; separa lo pagano, lo erróneo, lo pernicioso, y en el filtro de su mente, de su sólido criterio, de su fe... lo convierte en pura doctrina para enseñanza de la posteridad.»⁸⁰⁰

Sin embargo, tampoco debemos imaginar en San Isidoro un repudio hacia todo juego, cual si de un rígido puritano se tratara. Abre el pasaje con la siguiente mención: «[...] los placeres que por sí mismos no manchan, pero que pueden hacerlo por lo que allí se desarrolla» (*voluptates quae non per semetipsa inquinant, sed per ea quae illic geruntur*). Respecto a los juegos de raíz pagana esta cautela de San Isidoro parece encomiable. Después de todo, cada uno de los juegos públicos, los *spectacula*, tenía elementos rituales. No eran meros deportes lo que en ellos se practicaba, como puede notarse en cada categoría; San Isidoro es cuidadoso respecto a cada una, y allí donde hay algún elemento perverso, lo señala.

Ludus autem aut gymnicus est, aut circensis, aut gladiatoribus, aut scenicus.
«Los juegos pueden ser gimnásticos, circenses, gladiatorios o escénicos.»⁸⁰¹

Comencemos, en consecuencia, por los gimnásticos, respecto a los cuales el puro comentario de San Isidoro es suficiente:

Gymnicus ludus est velocitatis ac virium gloria. Cuius locus gymnasium dicitur, bi exercentur athletae et cursorum velocitas comprobatur. Hinc accidit ut omnium prope artium exercitia gymnasia dicantur.

«El juego gimnástico consiste en la velocidad y es motivo de gloria para los hombres. El lugar donde se practica se llama gimnasio. Allí se ejercitan los atletas y se pone a prueba la velocidad de los corredores. A partir de esta concepción se aplica el nombre de gimnasio a los lugares donde se ejercitan casi todas las artes.»⁸⁰²

Genera gymnicorum quinque: id est saltus, cursus, iactus, virtus atque luctatio. Vnde ferunt quendam regem tot filios adolescentes habentem totidem generibus de regno iussisse contendere.

«Hay cinco clases de juegos gimnásticos, a saber: salto, carrera, lanzamiento, fuerza y lucha. El número lo explican diciendo que hubo un rey que tuvo cinco hijos, a quienes ordenó que se disputasen el reino mediante la práctica de otras tantas clases de competiciones gimnásticas.»⁸⁰³

Siguiendo la clasificación de San Isidoro, puede notarse que, constituyendo los juegos gimnásticos una de los cuatro géneros de *ludi*, y perteneciendo los de fuerza y lucha (*virtus atque luctatio*) a ella como sub-especies, éstos se distinguen, esencialmente, de los juegos gladiatorios. Partiendo de la clasificación de Roger Caillois, que habla de los juegos “agonales” en sentido abstracto, deberían pertenecer a la misma categoría; y los antiguos parecen haber tenido una noción similar, si bien más encaminada al espectáculo que a la

⁸⁰⁰ Melchor Ferrer, Domingo Tejera y José F. Acedo, *Historia del tradicionalismo español*, Ediciones Trajano, Sevilla, 1941, t. I, p. 14.

⁸⁰¹ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XVIII, 16, 3.

⁸⁰² *Ibidem*, XVIII, 17.

⁸⁰³ *Ibidem*, XVIII, 18.

competencia misma.⁸⁰⁴ Sin embargo, la clasificación de Caillois es moderna, prescinde de valoraciones propias de la Antigüedad, más sensibles a parámetros de honorabilidad que los admisibles por el igualitarismo del siglo XX. La participación en los juegos gladiatorios tenía una connotación servil, como se desprende de la tipología contractual con ellos relacionada.⁸⁰⁵

Para comprender qué tipo de juegos de tipo agonal se consideraban honestos conviene acudir a otro pasaje de San Isidoro (*De generibus agonum*):

Agonum genera fuisse: immensitas virium, cursui celeritas, sagittandi peritia, standi patientia, ad citharam quoque vel tibias incedendi gestus, de moribus quoque, de forma, de cantandi modulatione, terrestres quoque belli et navalis proelli, perpetiendorumque suppliciorum certamina.

«Los tipos de competiciones que existieron son éstos: la potencia de las fuerzas, la rapidez en la carrera, la destreza en disparar la flecha, el tiempo que se aguanta permaneciendo en pie, la forma de moverse al son de la cítara o de la tibia; había también concursos sobre las costumbres personales, la belleza, el canto; se competía igualmente, en la pericia en las peleas terrestres y los combates navales; y había, asimismo, certámenes en los que se demostraba el aguante de los suplicios.»⁸⁰⁶

¿Y qué ocurría respecto al género de juegos mencionados por San Isidoro como “circenses”? Respecto a dichos juegos San Isidoro también explica la etimología:

3. Circenses autem ludi ideo dicti, vel a circumeundo, vel quod, ubi nunc metae sunt, olim gladii ponebantur quos quadrigae circumibant; et inde dicti circenses, ab ansibus circa quos currebant. Siquidem et in littore circa ripas fluminum currus agitant, gladios in ordine in ripae litore ponebant, et erat artis equum circa pericula torquere. Inde et circenses dicti putantur, quasi circum enses.

«3. Estos juegos se denominan *circenses*, por derivación del verbo *circumire* (correr alrededor), o porque en el lugar donde hoy se sitúa la meta, antaño se colocaban espadas en torno a las cuales daban la vuelta los caballos; de ahí el calificativo de *circenses*, por las espadas en torno a las cuales corrían (*circa enses*). En efecto, en la ribera, a la orilla de los ríos, practicaban carreras; y destreza ecuestre se demostraba haciendo girar al caballo en torno a esos obstáculos. Se

⁸⁰⁴ *Quae Latine certamine, Graeci ἀγωνίας vocant, a frequentia qua celebrabantur. Siquidem et omnem coetum atque conventum agona dici; alii quod in circumlis at quasi agoniis, id est sine angulo locis, ederentur nuncupatos agonas putant* («Lo que los latinos denominan *certamina*, “competiciones”, es conocido entre los griegos como ἀγωνίας, por la cantidad de público que asistía a su celebración. Y es que a toda reunión y concentración de gente se denomina *agon*; otros opinan que se llaman *agones* porque se celebran en lugares circulares o, por así decirlo, en “agonios”, esto es, en “lugares sin ángulos”.»). *Ibidem*, XVIII, 25.

⁸⁰⁵ Señala Gumesindo Padilla (*op. cit.*, §141, 1) que los servicios del esclavo solían contratarse a través de la *locatio-conductio rei*, reservándose los del liberto a la *locatio-conductio operarum*, empleándose en las fuentes siempre en relación con este contrato las palabras *operas suas locare*. En apoyo de su tesis invoca un fragmento de Ulpiano (D. 19, 2, 19, 9) relativo a los servicios del copista; otro de Ulpiano (D. 38, 17, 1, 6) relativo a los servicios de un gladiador que lucha *voluntariamente* con las fieras; y otro de Marciano (D. 48, 19, 11, 1) que menciona, genéricamente, al asalariado (*mercennarius*). Señala Álvaro d’Ors (*op. cit.*, §507), asimismo, que «un tipo especial de arrendamiento de servicios serviles es el que hace el *lanista*, propietario de esclavos gladiadores, con el empresario de espectáculos circenses: se determina previamente el valor de cada esclavo con el fin de considerar vendidos los que mueran o salgan inútiles.»

⁸⁰⁶ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XVIII, 26.

piensa que tal es el origen del vocablo *circenses*, como si se dijera *circa enses* (en torno a las espadas).»⁸⁰⁷

Así, genéricamente considerados, no parecen de especial interés. Pero en aquellos años estaban vinculados con excesiva estrechez a diversas prácticas paganas, como se desprende de algunos pasajes:

1. Ludi circenses sacrorum causa ac deorum gentilium celebrationibus instituti sunt: unde et qui eos spectant daemonum cultibus inservire videntur. Nam res equestris antea simplex agebatur, et utique communis usus reatus non erat; sed quum ad ludos coactus est naturalis usus, ad daemoniorum cultum translatus est. 2. Itaque Castori et Polluci deputantur haec species, quibus equos a Mercurio distributos historiae docent; sed et Neptunus equestris ludi est, quem Graeci ἵππιοναpellant; sed et Martis et Iovis in ludis equi sunt consecrati, et ipsi quadrigis praesunt.

«1. Los juegos circenses fueron instituidos por motivos religiosos y para celebración de los dioses paganos. Por eso, los que asisten a ellos como espectadores se considera que con su presencia sirven al culto de los demonios. En efecto, antaño, el ejercicio ecuestre era estimado como algo sencillo, y siendo de uso común, no se veía en él malicia alguna; pero cuando su práctica natural se trasladó a los juegos, se convirtió en culto a los demonios. 2. Este tipo de competición está consagrado a Cástor y Pólux, a quienes —según cuentan las historias— entregó Mercurio caballos. No obstante, también Neptuno está relacionado con los juegos ecuestres: los griegos lo llaman *híppios*. Igualmente, Marte y Júpiter tienen caballos consagrados a ellos en los juegos, y ambos presiden las cuadrigas.»⁸⁰⁸

Circus Soli principaliter consecratus est a paganis, cuius aedis medio spatio et effigies de fastigio aedis emicat, quod non putaverint sub tecto consecrandum quem in aperto habent. Est autem circus omne illud spatium quod circuire equi solent. 2. Hunc Romani dictum putant a circuitu equorum, eo quod ibi circum metas equi currant. Graeci vero a Circe Solis filia, quae patri suo hoc genus certaminis instituit, adserunt nuncupatum, et ab ea circi appellationem argumentatur. Fuit autem maga et venefica et sacerdos daemonum, in cuius habitu et opera magicae artis et cultus idolatriae recognoscitur.

«1. El circo fue de manera especial consagrado por los paganos en honor del Sol, cuyo templo es el espacio celeste y cuya efigie resplandece en lo alto de semejante templo; pues consideraron que no debía rendirse culto bajo techado a quien se encuentra en el espacio abierto. Se denomina circo toda la superficie que los caballos suelen rodear: *circuire*. 2. Los romanos opinan que el circo se llama así por la vuelta (*circuitus*) que describen los caballos, debido a que los caballos corren en él en torno a las metas. Los griegos, por su parte, aseguran que el nombre deriva de *Circe*, la hija del Sol, quien instituyó este tipo de competición en honor de su padre, y argumentan que de ella proviene el nombre de “circo”. *Circe* fue una maga, hechicera y sacerdotisa de los demonios: en la práctica circense se reconocen las obras de las artes mágicas y el culto de la idolatría.»⁸⁰⁹

Los comentarios en tal sentido no son sólo genéricos, respecto a “lo circense”, sino que profundizan en elementos específicos de dichos juegos:

⁸⁰⁷ *Ibidem*, XVIII, 27, 3.

⁸⁰⁸ *Ibidem*, XVIII, 27, 1-2.

⁸⁰⁹ *Ibidem*, XVIII, 28, 1-2.

Ornamenta circi: ova, meta, oboliscus, carcer. Ova honori Pollucis et Castoris adscribunt, qui illos ovo editos credendo de cygno Iove non erubescunt. 2. Fingunt autem circensia Romani ad causas mundi referre, ut sub hac specie superstitiones vanitatum suarum excusent.

«Los ornamentos del circo son: los huevos, la meta, el obelisco y las cárceles. Los huevos se utilizan en honor de Cástor y Pólux, quienes no se avergonzaban de creer que habían nacido de un huevo de cisne, animal en que se había transformado Júpiter. 2. Los romanos imaginan que los juegos circenses hacen referencia a los orígenes del mundo, para justificar con esta interpretación las supersticiones de sus vanas ciencias.»⁸¹⁰

Metarum quippe appellatione proprie terminum ac finem mundi designare volunt, ab eo quod aliqui emensus finis est, sive ad testimonium orientis occidentisque solis.

«Con el vocablo “meta” pretenden, en sentido estricto, designar el término y fin de un espacio, porque lo que se ha medido (*emetiri*) por completo tiene en ese punto su final; o quizá sirvan de testimonio al nacimiento y puesta del sol.»⁸¹¹

Oboliscum Mesfres rex Aegypti primus fecisse refertur tali ex causa. Quum quodam tempore Nilus violenti inundatione Aegyptum nocuisset, indignatus rex tamquam poenas a flumine exigeret, sagittam in undas misit. Non multum post gravi valitudine correptus lumen amisit, qui post caecitatem visu recepto duos oboliscos Soli sacravit. Oboliscus enim sagitta dicitur, qui ideo in medio circo ponitur quia per medium mundum sol currit. 2. Medio autem spatio ab utraque meta constitutus oboliscus fastigium summitatemque caeli significat, quum sol ab utroque spatio medio horarum discrimine transcendit. Summo obolisco superpositum est quoddam auratum in modum flammae formatum, quoniam sol plurimum in se caloris atque ignis habet.

«Se cuenta que Mesfres, rey de Egipto, fue el primero que erigió un obelisco, y el motivo fue el siguiente: Habiendo causado en cierta ocasión el Nilo grandes daños a Egipto en el curso de una violenta inundación, este rey, indignado, y como para ponerle un castigo al río, lanzó una flecha contra sus aguas. Poco tiempo después, atacado por una grave enfermedad, perdió la vista. Después de permanecer ciego durante algún tiempo, recuperó la visión de sus ojos, y por ello consagró al sol dos obeliscos. En efecto, *oboliscus* significa “flecha”. Y se coloca precisamente en el centro del circo porque el sol cruza por el centro del firmamento. 2. Ubicado a igual distancia de una y otra meta, el obelisco significa la altura y elevación del cielo, ya que el sol, en el decurso de las horas, en su recorrido de un punto al otro, va ascendiendo a la zona central. En lo alto del obelisco está colocado un adorno dorado que ofrece el aspecto de una llama, simbolizando el enorme calor y fuego del sol.»⁸¹²

Incluso las carreras de carros ahí realizadas, aparentemente inocentes, tenían elementos paganizantes de tipo fatalista-astrológico:

Aurigae autem duobus coloribus sunt, quibus speciem idolatriae vestiunt. Nam prasinus terrae, venetus caelo et mari a paganis dicatus est.

«Dos son los colores de los aurigas, con los que manifiestan sus creencias idolátricas: el color verde, dedicado por los paganos a la tierra, y el color azul, consagrado al cielo y al mar.»⁸¹³

⁸¹⁰ *Ibidem*, XVIII, 29.

⁸¹¹ *Ibidem*, XVIII, 30.

⁸¹² *Ibidem*, XVIII, 31.

⁸¹³ *Ibidem*, XVIII, 33.

1. *Quadrigae et bigae, et trigae et seiugae a numero equorum et iugo dicti. Ex quibus quadrigas soli, bigas lunae, trigas inferis, seiugas Iovi, desultores Lucifero et Hespero sacraverunt. Quadrigam ideo soli iugunt quia per quattuor tempora annus vertitur: vere, aestate, autumnus et hieme.* 2. *Bigas lunae, quoniam gemino cursu cum sole contendit, sive quia et nocte et die videtur. Iungunt enim unum equum nigrum, alterum candidum. Trigas diis inferis, quia is per tres aetates homines ad se rapit: id est per infantiam, iuventutem atque senectam. Seiuga maximus currus currit Iovi, propter quod maximum deorum suorum eum esse credunt.* 3. *Ideo autem rotis quadrigas currere dicunt, sive quia mundus iste circuli sui celeritate transcurrit, sive propter solem, quia volubili ambitu rotat; sicut ait Ennius (Ann. DLVIII): 'Inde patefecit radiis rota candida caelum'.*

«1. Por el número de caballos y su yugo se conocen como cuadrigas, bigas, trigas y seyugas. De ellas, las cuadrigas fueron consagradas al Sol; las bigas, a la Luna; las trigas, a los infiernos; las seyugas, a Júpiter; y los *desultores*, a Lucifer y Héspero. Relacionan la cuadriga con el Sol, porque éste desarrolla su curso a lo largo de las cuatro estaciones del año: primavera, verano, otoño e invierno. 2. Las bigas están consagradas a la Luna, porque compite con el Sol en doble carrera; o bien porque se ve de día y de noche; y así unen un caballo negro y otro blanco. Las trigas están dedicadas a los dioses de los infiernos, porque éstos van atrayendo hacia ellos a los hombres al través de sus tres edades, es decir, la infancia, la juventud y la vejez. La seyuga, el mayor de los carros que compiten, está consagrada a Júpiter porque creen que también él es el mayor de los dioses. 3. Asimismo dicen que las cuadrigas corren con sus ruedas, porque este mundo se desplaza con la celeridad de su círculo; o porque representan al Sol, que gira con su órbita circular, como dice Ennio (Ann. 558): "Entonces, con sus radios, la blanca rueda puso de manifiesto el cielo".»⁸¹⁴

Septem spatia quadrigae currunt referentes hoc ad cursum septem stellarum, quibus mundum regi dicunt, sive ad cursum septem dierum praesentium, quibus peractis vitae terminus consummatur; quorum finis est creta, id est iudicium.

«Siete son las vueltas que las cuadrigas dan a la pista, haciendo con ello referencia al curso de las siete estrellas por las que, dicen, se rige el mundo; o bien al curso de los siete días presentes, concluidos los cuales se llega al término de la vida, cuyo final es la línea de meta, es decir, el juicio.»⁸¹⁵

¿Y qué hay de las carreras de caballos?

Porro equites singulares ideo currere dicunt quia singulariter unusquisque cursum vitae huius peragit atque transit, alius alio tempore sequens alium, per unam tamen viam mortalitatis usque ad propriam metam mortis.

«Dicen que los jinetes corren cada uno por separado, del mismo modo que cada uno de nosotros sigue y recorre la carrera de esta vida, siguiéndonos unos a otros a diferentes tiempos, aunque todos por el mismo camino de vida mortal hasta llegar a la meta propia de la muerte.»⁸¹⁶

1. *Circa causas quoque elementorum idem gentiles etiam colores equorum iunxerunt, russeos enim soli, id est igni, albos aeri, prasinus terrae, venetos mari adsimilantes. Item russeos aestati currere voluerunt, quod ignei coloris sint, et cuncta tunc flavescant. Albos hiemi, quod sit glacialis, et frigoribus universa canescant. Veri prasinus viridi colore, quia tunc pampinus densatur.* 2. *Item*

⁸¹⁴ *Ibidem*, XVIII, 36.

⁸¹⁵ *Ibidem*, XVIII, 37.

⁸¹⁶ *Ibidem*, XVIII, 38.

russeos currere Marti sacraverunt, a quo Romani exoriuntur, et quia vexilla Romanorum cocco decorantur; sive quod Mars gaudet sanguine. Albos zephyris et serenis tempestatibus, prasinis floribus et terrae, venetos aquis vel aeri, quia caeruleo sunt colore, luteos, id est croceos, igni et soli, purpureos Iri sacraverunt, quam arcum dicimus, quod is plurimos colores habeat. 3. Sicque, dum hac spectatione deorum cultibus atque elementis mundialibus profanantur, eosdem deos atque eadem elementa proculdubio colere noscuntur. Vnde animadvertere debes, Christiane, quod circum numina immunda possideant. Quapropter alienus erit tibi locus quem plurimi Satanae spiritus occupaverunt: totum enim illum diabolus et angeli eius repleverunt.

«1. Fijándose en las causas de los elementos, los gentiles trataron también de hacer concordar los colores de los caballos. En este sentido, pusieron los de color alazán en relación con el Sol, es decir, con el fuego; los blancos, con el aire; los verdes, con la tierra; los azules, con el mar. Del mismo modo establecieron que los alazanos corrieran en verano, por ser del color del fuego y amarillear todo en esa época del año. Los blancos correrían en invierno, porque es una estación glacial y todo blanquea por los fríos. Los verdinos, en primavera, con su verde color, porque entonces el pámpano toma cuerpo. 2. Siguiendo idéntico criterio, la carrera de los alazanos fue consagrada a Marte, de quien provienen los romanos; y esto lo hicieron porque los estandartes de los romanos están teñidos de escarlata; o porque Marte siente placer con la sangre. Los blancos están consagrados a los céfiros y a los vientos tranquilos; los verdes, a las flores y a la tierra; los azules, a las aguas o al aire, que son de color cerúleo; los rojizos, es decir, los de color azafranado, al fuego y al sol; los purpúreos, al arco que llamamos iris, porque éste presenta muchos colores. 3. Y así, en este espectáculo, al estar los caballos consagrados a los cultos de los dioses y a los elementos del mundo, aprenden sin duda a rendir veneración a esos mismos dioses y a esos mismos elementos. Por eso debes darte cuenta, cristiano, de qué inmundas divinidades son las dueñas del circo. Por eso debe serte ajeno ese lugar que ocuparon numerosos espíritus de Satanás, pues todo él está repleto del diablo y de sus ángeles.»⁸¹⁷

Ya tratados los juegos gimnásticos (*gymnicus*), circenses (*circensis*) y gladiatorios (*gladiatorius*), ¿qué era de la cuarta categoría, los juegos escénicos (*scenicus*)? En San Isidoro parecen ser los peor valorados, no sólo por su carácter pagano, sino por las especiales incitaciones a la lujuria que en ellos se producían y se entendían como parte ordinaria de los mismos.

Et est plane in artibus scenicis Liberi et Veneris patrocinium, quae privata et propria sunt scenae, de gestu et corporis fluxu. Nam mollitiam Libero et Veneri innolabant, illi per sexum, illi per luxum dissoluti: quae vero ibi vocibus et modis et organis et lyris transiguntur, Apollines et Musas et Minervas et Mercurios patronos habent. Quod spectaculum, Christiane, odere debes, quorum odisti auctores.

«Es de todo punto evidente el patrocinio de Líber y de Venus en las artes escénicas y en todo lo propio y privativo de la escena, como son los gestos y flexiones del cuerpo. En efecto, ofrendaban a Líber y a Venus la sensualidad, y los por el sexo, y otros, disolutos, por el fasto. Por su parte, todo cuanto se desarrolló mediante la palabra y el canto, los instrumentos de viento y las liras, tiene como patronos a los Apolos, las Musas, las Minervas y los Mercurios. Tú, cristiano, debes aborrecer este espectáculo del mismo modo que aborreciste a sus patronos.»⁸¹⁸

⁸¹⁷ *Ibidem*, XVIII, 41.

⁸¹⁸ *Ibidem*, XVIII, 51.

1. *Theatrum est quo scena includitur, semicirculi figuram habens, in quo stantes omnes inspiciunt. Cuius forma primum rotunda erat, sicut et amphitheatri; postea ex medio amphitheatro theatrum factum est. Theatrum autem ab spectaculo nominatum, ἂπὸ τῆς θεωρίας, quod in eo populus stans desuper atque spectans ludos contemplaretur.* 2. *Idem vero theatrum, idem et prostibulum, eo quod post ludos exactos meretrices ibi prostrarentur. Idem et lupanar vocatum ab eisdem meretricibus, quae propter vulgati corporis levitatem lupae nuncupabantur; nam lupae meretrices sunt a rapacitate vocatae, quod ad se rapiant miseros et adprehendat. Lupanaria enim a paganis constituta sunt ut pudor mulierum infelicitium ibi publicaretur, et ludibrio haberentur tam hi qui facerent quam qui paterentur.*

«1. Teatro es el lugar en que se encuentra un escenario; tiene forma de semicírculo y en él todos los presentes observan. Su forma fue inicialmente circular, como el anfiteatro; después, de medio anfiteatro se hizo un teatro. El nombre de *theatrum* le viene del espectáculo mismo, derivado de *theoria*, porque en él el pueblo, colocado en los lugares elevados y asistiendo como espectadores, contemplaba los juegos. 2. Al teatro se le denomina también “prostíbulo”, porque, terminado el espectáculo, allí se prostituían (*prostrare*) las rameras. Se llama también *lupanar* por esas mismas meretrices, que, a causa de la frivolidad de su prostituido cuerpo, reciben el nombre de *lupae* (lobas), pues, “lobas” son llamadas las prostitutas por su rapacidad, ya que atraen hacia ellas a los desdichados y los atrapan. Pues los paganos establecieron lupanares para que allí se expusiera al público el pudor de las infelices mujeres y sufrieran deshonra tanto los que allí acudían como quienes en aquel lugar se prostituían.»⁸¹⁹

El mismo rechazo puede encontrarse en San Juan Crisóstomo, quien tiene dos homilías al respecto, pronunciadas en abril del 399 a. C., con motivo de las celebraciones litúrgicas vinculadas a la Semana Santa, que un número de fieles abandonó para dirigirse al hipódromo y al teatro de Constantinopla y contemplar los espectáculos.⁸²⁰

En ellas lo que recrimina son múltiples pecados. Por un lado, el haber cedido, genéricamente, a las pasiones:

«Si querías contemplar las carreras de brutos animales, ¿por qué no ataste al yugo las pasiones brutales de tu ánimo, o sea la ira y la concupiscencia? ¿Por qué no les impusiste el yugo de la moderación, útil y leve? ¿Por qué no les diste como auriga la recta razón, ni los lanzaste y corraste al premio de la vocación celestial y dirigiste tu carrera no de un crimen a otro crimen, sino de la tierra al cielo?»⁸²¹

⁸¹⁹ *Ibidem*, XVIII, 42.

⁸²⁰ San Juan Crisóstomo, *Homilía de nuestro bienaventurado Padre Juan Arzobispo de Constantinopla Crisóstomo, contra los que habiendo abandonado la Iglesia se fueron a los juegos del circo y al teatro*, en *Obras completas...*, t. III; y *Homilía predicada en la Dominica II de Pascua de 399, sobre el texto de Juan V, 17: “Mi Padre hasta ahora obra y yo también obro”*, en *Obras completas...*, t. III. No se sabe el día exacto que dichas homilías fueron pronunciadas. Al respecto señala el traductor (t. III, pp. 149 y 150, n. 1): «La dificultad principal que se opone a que se predicara esta homilía el Domingo de Pascua de Resurrección es que en ella nada se dice de tan grande festividad. Por lo cual habría que ponerla o el sábado anterior o el lunes siguiente. Pero como en ella el Crisóstomo expresamente dice: hace tres días, etc., resulta que ni el sábado son los tres días y el lunes se pasan y son cuatro a partir del Miércoles Santo, al que se refiere el Crisóstomo. Sin embargo, los autores se inclinan a mantener como fecha la del Domingo de Resurrección. Y unos afirman que el santo, conmovido profundamente como estaba, se olvidó de hablar del misterio del día, lo cual parece menos creíble; otros dicen que sin duda fue uno de los casos frecuentísimos en que predicaban el mismo día dos y aun tres obispos, con lo cual alguno de los anteriores pudo hablar del misterio.»

⁸²¹ San Juan Crisóstomo, *Homilía de nuestro bienaventurado...*, t. III, pp. 151-152.

Pero por otro, hace alusión a pecados específicos. Por ejemplo, la excesiva curiosidad, que lleva al fiel a interesarse demasiado en asuntos de otros, así como el morbo, también manifestación de la excesiva *curiositas*, de contemplar los accidentes:

«Porque este género de carreras y de hipódromo lleva consigo, juntamente con el placer, una grande utilidad. En cambio, dejaste a un lado tus propios negocios a la ventura y al acaso y te sentaste a contemplar las victorias de otros [...]»⁸²²

«[...] lo sucedido ayer es suficiente para apartar de tan insana pasión aun a los más vehementemente poseídos de ella y que andan locos por el hipódromo. La matanza que aconteció ayer en éste, llenó de llanto a la ciudad [...]. ¡Aquel que, según he sabido, al día siguiente debía encender las lámparas nupciales... estando bajo el mando del pretor, cuando caminaba por lo bajo del estadio, al echársele encima los aurigas que mutuamente competían, lo cogieron en medio; y así murió repentinamente y de modo violento, cortadas la cabeza y las extremidades! ¿Habéis observado los frutos del hipódromo? Pero dirás: ¿qué tenemos que ver con eso nosotros los que estábamos sentados allá arriba? ¡Pues a vosotros toca esto de modo muy principal! Pues si vosotros no concurríais con tanto anhelo, no habrían sucedido en la pista semejantes cosas.»⁸²³

Asimismo, el perder el tiempo:

«[...] y despilfarraste un día entero en vano y sin razón y en la maldad. ¿Ignoras acaso que así como nosotros, habiendo puesto en manos de los criados nuestros dineros, les exigimos enseguida cuentas hasta de un óbolo, de la misma manera Dios nos pedirá cuenta de los días de nuestra vida y de cómo ocupamos cada día? Pues, ¿qué responderemos? ¿Cómo nos defenderemos cuando nos pida cuentas de ese día? ¡Por ti ese día el Sol se levantó y la Luna alumbró la noche, y brilló el coro de los astros! ¡Por ti los vientos soplaron y corrieron los ríos! ¡Por ti germinaron las simientes y crecieron las plantas y el curso de la naturaleza conservó su ordinaria carrera, y brilló el día y vino la noche! ¡Todo eso se realizó por ti! Y tú, en cambio, ¿en tanto que las criaturas te servían andabas cumpliéndole sus anhelos al demonio? Tenías a rédito de parte de Dios una casa tan grande, digo todo este universo, ¡y no le has pagado ese rédito!»⁸²⁴

Pero lo que reprocha con mayor fuerza, es la lujuria, permitiéndonos imaginar el aspecto realmente obsceno de los espectáculos:

«Mas, ¿para qué nombro el teatro? ¡Muchas veces en el ágora misma, si encontramos a una mujer nos perturbamos! Y tú, sentado en lo alto del teatro, en donde hay tan grandes incentivos para la torpeza, y mirando a una meretriz que entra sin cubrirse la cabeza y con desvergüenza suma, envuelta en dorados vestidos, plena de molicie, con gestos de sensualidad, cantando cantares pornográficos, declamando versos lúbricos, profiriendo palabras torpes, caminando con tanta desenvoltura cuanta puedes pensar, y tú que la has contemplado, tú, que te inclinas para mejor observarla, tú ¿te atreves a decir que no has padecido ninguna de las cosas que son propias del hombre?
[...]

⁸²² *Ibidem*, t. III, p. 152. En dicho pasaje llama la atención que lo reprochado no son las carreras mismas para quien en ellas participan, sino la curiosidad de los espectadores.

⁸²³ San Juan Crisóstomo, *Homilía predicada...*, t. III, p. 191.

⁸²⁴ *Idem*.

¡Repleto quedaste de adulterio! Y, ¿preguntas cuál enfermedad? ¿No has oído a Cristo que dice: *El que mira a una mujer para desearla ya ha fornicado en su corazón* [Mt. V, 38]? Dirás: ¿y qué si no la miro para desearla? Mas, ¿cómo podrás persuadirme de esto? Porque quien no se abstiene de la vista, sino que por el contrario pone tanto empeño en mirar, ¿cómo puede suceder que después de contemplar quede sin mancha? ¿Acaso tu cuerpo es piedra? ¿Acaso es hierro? ¡De carne estás revestido, de carne humana, la cual se enciende más rápidamente que el heno de la concupiscencia!

[...]

Aunque no te hayas abrazado a la meretriz... con la concupiscencia ya te uniste a ella, ¡y con tu pensamiento cometiste el pecado! Pero no solamente sucede así en ese tiempo. Sino que, después, ya disuelta la reunión y cuando en ella se ha retirado, su imagen se aposenta en tu alma, sus palabras, sus modos, sus miradas, su andar, su contoneo, su peinado, sus miembros meretricios, y sales del teatro habiendo recibido infinitas heridas. ¿No viene de ahí la destrucción de los hogares? ¿No viene de ahí la pérdida de la continencia? ¿No viene la disolución de los matrimonios? ¿No las disensiones y los pleitos? ¿No los tedios irracionales? Porque una vez que has regresado henchido de aquella meretriz, tu mujer en nada te parece agradable sino más fea; y tus hijos, importunos; y tus criados, cargantes; y la casa te fastidia; y los cuidados ordinarios que para la doméstica economía se necesitan, estorbosos: ¡quienquiera que se te acerque te parece agobiante y pesado!»⁸²⁵

A tal grado llega la indignación del santo obispo que llega, en un punto de la homilía, a decir lo siguiente:

«Y por esto de antemano lo digo y proclamo con voz clara: que si alguno, después de esta exhortación y doctrina, voluntariamente se va como una tráfuga a la criminal perdición del teatro, no lo recibiré dentro de este recinto, ni lo haré participante de los misterios, ni le permitiré tocar la mesa sagrada; sino que, a la manera que los pastores a las ovejas cubiertas de roña las apartan de las sanas a fin de que no inficionen con su enfermedad a las otras, así lo haré yo también.»⁸²⁶

Medida durísima cuyo sentido queda más claro cuando se atiende a la siguiente admonición de San Isidoro de Sevilla:

“Haec quippe spectacula crudelitatis et inspectio vanitatum non solum hominum vitii, sed et daemonum iussis instituta sunt. Proinde nihil esse debet Christiano cum Circensi insania, cum impudicitia theatri, cum amphitheatri crudelitate, cum atrocitate arenae, cum luxuria ludii. Deum enim negat qui talia praesumit, fidei Christianae prevaricator effectus, qui id denuo appetit quod in lavacro iam pridem renuntiavit; id est diabolo, pompis et operibus eius.

«Estos espectáculos de crueldad y la contemplación de estas vanidades fueron establecidas no sólo por la mala inclinación de los hombres, sino además por orden de los demonios. Por semejantes motivos no debe el cristiano tener relación alguna

⁸²⁵ San Juan Crisóstomo, *Homilía de nuestro bienaventurado...*, t. III, pp. 153 y 154.

⁸²⁶ *Ibidem*, t. III, p. 156. Señala el traductor (p. 156, n. 11): «Se ha discutido si las palabras del santo significan una verdadera excomunión o solamente la amenaza de una excomunión. El sentido obvio del texto sí es de una excomunión. Con todo, interpretan los autores que en la mente del santo sólo significaba que excomulgaría a quien continuara en ir a semejantes espectáculos y no a los que habían asistido. Tampoco se ha de entender en el sentido de una excomunión *sententiae ferendae* o sea para el solo caso de que judicialmente se le comprobara a alguno la asistencia posterior a los espectáculos. Parece más bien que, según la mente del santo, si reincidían *ipso facto* incurrirían en la excomunión.»

con la locura circense, con la liviandad del teatro, con la crueldad del anfiteatro, con el sanguinario espectáculo de la arena ni con la lujuria de los juegos. Pues el que asiste a semejantes espectáculos niega a Dios; y prevarica de su fe el que de nuevo siente la atracción de lo que renunció en el bautismo, es decir, el diablo, sus pompas y sus obras.»⁸²⁷

B. *El cristianismo y los juegos de azar.* El advenimiento del cristianismo produjo de manera paulatina el abandono de las prácticas oraculares paganas. Ello fue debido, en parte, a la distinta naturaleza de la Providencia que mostraba: en el contexto de su cosmovisión sacramental habla de un Dios que gobierna, en uso de su *potestas ordinaria*, a través de causas segundas, pero que también, en su generosidad, acude a su *potestas absoluta* para conceder milagros. En cambio, el fatalismo antiguo prefería pensar en un misterioso dios «con su designio impenetrable y su ley inevitable e inalterable», que «nos recuerda a un autócrata prusiano, trazando rígidos planes en una lejana tienda de campaña y poniendo en movimiento [a] la Humanidad, como una maquinaria».⁸²⁸ Es decir, el dios de los fatalistas podría describirse como un frío e inflexible cálculo matemático que gobierna a través de la ininteligible demagogia del oráculo; mientras el Dios del cristianismo es generoso, Su humano rostro sufre los golpes y Su gobierno es foral.

Pero hay una segunda razón: el paulatino debilitamiento de los propios oráculos paganos, anterior incluso a la evangelización de los gentiles, en una suerte de exorcismo ultramarino, derivado de la proclamación del Reino en la lejana Palestina:

«[...] el politeísmo, señor del mundo y triunfante y envanecido como nunca, recibía, vaticinándole su próxima ruina, avisos que no comprendía: los misterios dejaban de serlo y enmudecían los oráculos, no por alejamiento de los pueblos ni tampoco por temor u hostilidad de los príncipes, sino porque la inspiración se había extinguido. Hacía algunos años, al establecerse el imperio, que la pitonisa de Delfos sólo daba raras y vacilantes respuestas; en la época de Augusto, Júpiter Amón, al que consultara Alejandro, estaba abandonado en solitarios arenales; poco a poco iban quedando desiertos o silenciosos los oráculos de Grecia, y alarmado el paganismo procuraba inquirir la causa que había alejado de aquellos sitios el espíritu de sus divinidades [...]. De esta singular manera de excusar a los dioses se burló Cicerón con estas palabras: “No parece sino que se trata de un vino cuyo aroma se ha evaporado o de una salazón picada”. Plutarco a su vez quiere explicar el hecho y dice: “Los *demonios* que a los oráculos inspiran son espíritus trashumantes, y transcurridos que son algunos siglos dejan una comarca por otra. Así ha sucedido con el demonio de Trofonio y con el de Estagira”. [...] Y no ha de atribuirse tampoco su mudéz al descrédito con que algunos filósofos quisieron envolverlos, pues aunque Cicerón, impugnador de la teúrgia pagana, se había burlado de las suertes de Prenesta y de la pitonisa de Delfos; aunque Estrabón, como tantos otros epicúreos o cínicos, los había hecho objeto de sus ataques, entre ellos y su filosofía y el pueblo mediaba un abismo. Tan fanático el pueblo como fuera siempre en la época antigua, quería ídolos, quería dioses, quería fábulas, misterios y oráculos. No era que faltase la fe en los oráculos; eran los oráculos los que faltaban a la fe.»⁸²⁹

Una vez evangelizados los gentiles, la práctica adivinatoria fue combatida por su inspiración satánica. No obstante, ya dissociadas del diabolismo, puede encontrarse en la

⁸²⁷ San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, XVIII, 59.

⁸²⁸ Chesterton, *op. cit.*, p. 310.

⁸²⁹ Gebhardt, *op. cit.*, t. II, p. 438.

tradición cristiana prácticas azarosas, con sustento incluso en pasajes bíblicos, como los siguientes:

«Aarón ofrecerá su novillo, víctima expiatoria, y realizará la expiación por sí mismo y por su familia. Después tomará los dos chivos y los presentará ante el Señor a la entrada de la tienda del encuentro. Echará a suerte los dos chivos: uno le tocará al Señor y el otro a Azazel. Tomará el que haya tocado en suerte al Señor y lo ofrecerá en sacrificio por el pecado. El que tocó en suerte a Azazel lo presentará vivo ante el Señor, realizará la expiación por él y después lo mandará al desierto, a Azazel.»⁸³⁰

«El Señor habló a Moisés: — Entre todos estos repartirás la tierra en herencia, en proporción al número de hombres. Cada uno recibirá una herencia proporcional al número de registrados. Pero la distribución de las tierras se hará mediante un sorteo: se asignará la herencia a diversas familias patriarcales, y se distribuirá entre los más numerosos y los menos numerosos por sorteo.»⁸³¹

«Levántate, purifica al pueblo y diles: Purifíquense para mañana, porque así dice el Señor, Dios de Israel: ¡Hay algo que debió ser consagrado al exterminio dentro de ti, Israel! No podrás hacer frente a tus enemigos mientras no lo destruyas y lo echés fuera de ti. Por la mañana se acercarán por tribus. La tribu que el Señor indique por sorteo se acercará por clanes; el clan que el Señor indique por sorteo se acercará por familias; la familia que el Señor indique por sorteo se acercará por individuos. El que sea sorprendido con algo consagrado será quemado con todos sus bienes, por haber quebrantado el pacto del Señor y haber cometido una infamia en Israel. Josué madrugó y mandó a los israelitas acercarse por tribus. La suerte cayó en la tribu de Judá. Se fue acercando la tribu de Judá por clanes, y la suerte cayó en el clan de Zéraj. Se fue acercando el clan de Zéraj por familias, y la suerte cayó en la familia de Zabdí. Se fue acercando la familia de Zabdí por individuos, y la suerte cayó en Acán, hijo de Carmí, de Zabdí, de Zéraj, de la tribu de Judá.»⁸³²

«Ahora vamos a actuar así contra Guibeá: sortearemos los que han de atacarla; de todas las tribus de Israel tomaremos diez hombres de cada cien, cien de cada mil, mil de cada diez mil, para encargarse de los víveres del ejército que irá contra Guibeá de Benjamín a castigar como se merece esa infamia que han cometido en Israel.»⁸³³

«Samuel hizo acercarse a las tribus de Israel, y le tocó la suerte a la tribu de Benjamín. Hizo acercarse a la tribu de Benjamín, por clanes, y le tocó la suerte al clan de Matrí; luego hizo acercarse al clan de Matrí, por individuos, y le tocó la suerte a Saúl, hijo de Quis...»⁸³⁴

«La distribución se hizo por sorteo, ya que tanto los eleazaritas como los itamaritas tenían funcionarios sagrados y funcionarios de Dios.»⁸³⁵

«Las autoridades fijaron su residencia en Jerusalén, y el resto del pueblo se sorteó para que, de cada diez, uno habitase en Jerusalén, la ciudad santa, y nueve en sus

⁸³⁰ *Lev.* XVI, 6-10.

⁸³¹ *Nm.* XXVI, 52-56.

⁸³² *Jos.* VII, 13-18.

⁸³³ *Jue.* XX, 9-10.

⁸³⁴ *1 Sm.* X, 20-21.

⁸³⁵ *1 Cr.* XXIV, 5.

pueblos. La gente colmó de bendiciones a todos los que se ofrecieron voluntariamente a residir en Jerusalén.»⁸³⁶

Y no sólo en el Antiguo Testamento, también en el Nuevo:

«Un día de aquellos Pedro se puso de pie en medio de los hermanos, ciento veinte personas reunidas, y dijo: — Queridos hermanos, tenía que cumplirse lo que el Espíritu Santo profetizó por medio de David acerca de Judas, el que guió a los que arrestaron a Jesús, que era uno de los nuestros y compartía nuestro ministerio. Con el dinero que le pagaron por su maldad compró un terreno, cayó de cabeza, su cuerpo se abrió y se le salieron las entrañas [...]. Porque está escrito en el libro de los Salmos: *Quede su morada despoblada sin que nadie la habite, y que su puesto lo ocupe otro*. Ahora bien, es necesario que uno de los que nos acompañaron... sea constituido junto con nosotros testigo de su resurrección. Designaron a dos: José, llamado Barsabás, apodado Justo, y Matías. Después rezaron así: — Tú, Señor, que conoces los corazones de todos, indícanos a cuál de los dos eliges para ocupar el puesto de este ministerio apostólico, que Judas abandonó para marchar al lugar que le correspondía. La suerte tocó a Matías y fue incorporado a los doce apóstoles.»⁸³⁷

Para el cristianismo, el juego de azar no está por sí mismo prohibido, ni siquiera como medio cognitorio, porque detrás de él no se encuentra la pagana *Fortuna*, ni el diabólico *Fatum*. Es uno de los medios a través de los cuales puede lícitamente pronunciarse Dios: *Sortes mittuntur in sinum, sed a Domino temperantur* («El hombre echa las suertes, pero la decisión viene del Señor»)⁸³⁸.

IV. 5. Los juegos de azar en la legislación del imperio cristianizado. Fue Constantino I (c. 272 d. C. – 337 d. C.) el primer emperador cristiano, y la principal legislación en materia de juegos de azar conservada, en la etapa cristianizada del imperio, es de tiempos del emperador Justiniano (483 d. C. – 565 d. C.). Éste, mediante la constitución imperial *Haec Quae Necessario*, del 13 de febrero del 528, encargó «a una comisión de diez miembros, presidida por Juan, ex-cuestor de Palacio, y de la que forman parte Triboniano, *magister officiorum*, y Teófilo, profesor de Constantinopla, la tarea de redactar un Código sobre la base de los precedentes —códigos Gregoriano, Hermogeniano y Teodosiano— y de las constituciones posteriores a ellos».⁸³⁹

«Cumplida la tarea, en corto tiempo —se promulga en el 529, por la constitución *Summa rei publicae*—, el *Codex*... que no ha llegado a nosotros... [Más adelante] Habida cuenta de las innovaciones legislativas posteriores al Código, Justiniano ordena la revisión de éste, enriqueciéndolo con las nuevas constituciones, a Triboniano, Doroteo y tres de los abogados redactores del Digesto. Se da a esta edición *Codex repetitae praelectionis*, publicado por la constitución *Cordi*, del 16 de noviembre del 534, para entrar en vigor el 29 del mismo mes y año.»⁸⁴⁰

Y en dicho texto, bajo el título *De aleatoribus et alearum iussu* («De los jugadores y jugadores de azar») se encuentran dos constituciones imperiales: C. 3, 43, 1 y 3, 43, 2. La

⁸³⁶ *Neh.* XI, 1-2.

⁸³⁷ *Hch.* I, 15-26.

⁸³⁸ *Prov.* XVI, 33.

⁸³⁹ Juan Iglesias, *Derecho romano*, 15^o ed., Editorial Ariel, Barcelona, 2017, §17, II, p. 43.

⁸⁴⁰ *Ibidem*, §17, II, pp. 43 y 44.

primera, promulgada el año 529 d. C. y dirigida a Demóstenes, prefecto del pretorio, inicia así:

Alearum usus antiqua res est et extra operas pugnatorias concessa; verum pro tempore prodiit in lacrimas, millia extraneorum nominationum suscipiens. Quidam enim ludentes, nec ludum scientes, sed nominatione tantum, proprias substantias perdidit die noctuque ludendo argento, apparatu lapidum et auro. Consequentes autem ex hac inordinatione blasphemare Deum conantur, et instrumenta conficiunt. Commodis igitur subiectorum prospicientes hac generali lege decernimus, ut nulli liceat in publicis vel privatis domibus vel locis ludere neque inspicere; et si contra factum fuerit, nulla sequatur condemnatio, sed solum reddatur et competentibus actionibus repetatur ab his, qui dederunt, aut eorum heredibus aut, his negligentibus a procuratoribus vel patribus seu defensoribus, non obstante nisi quinquaginta annorum praescriptione, episcopis vero locorum hoc providentibus et praesidium auxilio utentibus. Deinde ordinent quinque ludos, monobolon [μονόβολον], contomonobolon [κοντομονόβολον], quintanum contecem sine fibula [κόντακα], et perichyten [περιχυτήν], et hippicen [ίππικήν], [quibus sine dolo atque callidis machinationibus ludere permittimus]. Sed nec permittimus etiam in his ludere ultra unum solidum, et si multum dives sit, ut, si quem vinci contigerit, casum gravem non sustineat. Non enim solum bella bene ordinamus et res sacras, sed et ista, interminantes poenam transgressoribus, potestatem dando episcopis hoc inquirendi et praesidium auxilio sedandi.

«El uso del azar es cosa antigua y concedida fuera de los ejercicios de combate; pero con el tiempo produjo lágrimas, tomando miles de nombres extraños. Porque algunos que jugaban, y no conocían el juego, sino solamente de nombre, perdieron sus propios bienes jugando de día y de noche plata, artefactos de piedra y oro. Pero consiguientemente a este desorden se atreven a blasfemar contra Dios, y otorgan instrumentos. Así, pues, mirando por la conveniencia de los súbditos, mandamos por esta ley general, que a nadie le sea lícito jugar ni presenciar juegos en edificios o lugares públicos o privados; y si se hubiere hecho algo en contra, no se siga ninguna condena, pero devuélvase lo pagado y reclámese con las competentes acciones por aquellos que lo dieron, o por sus herederos, o, descuidándolo estos, por los procuradores o padres o defensores, sin que obste otra prescripción que la de cincuenta años, proveyendo a esto los obispos de las localidades, y valiéndose de los presidentes. Reglamente después cinco juegos, el de saltos mortales, el de saltos con garrocha, al de palo *quintano* sin hebilla, el *periquites*, y el hípico, [a los cuales permitimos jugar sin dolo y sin astutas maquinaciones]. Pero ni aún en estos permitimos jugar más de un sueldo, aunque uno sea muy rico, de modo que, si aconteciere que uno fuese vencido, no soporte grave pérdida. Porque no solamente ordenamos bien las guerras y las cosas sagradas, sino también estas, conminando con pena a los transgresores, y dando facultad a los obispos para hacer investigaciones sobre esto, y para corregirlo con auxilio de los presidentes.»⁸⁴¹

En ella vemos una serie de puntos sumamente interesantes.

A. Motivos. Inicia con una expresión de los motivos que impulsan al emperador a emitir la presente constitución imperial. Y son motivos ya conocidos. El primero, la prodigalidad de los jugadores que, por su insensatez, arruinan a sus familias, motivo que no es puramente económico, teniendo también una connotación estamental: *Degener... aut si*

⁸⁴¹ C. 3, 43, 1 [A].

dum sit genere optimo natus, inhoneste tamen vivit («*Degenerado* indica... que ha nacido de familia noble, pero vive, a pesar de ello, deshonrosamente»).⁸⁴² En segundo lugar, la blasfemia, con lo cual justifica la intervención episcopal en la materia, y que tiene su causa en aquella recriminación —hecha por San Juan Crisóstomo— a quienes culpan de su desgracia a la Divina Providencia.

B. Apuestas prohibidas. A continuación, se procede a la formulación de una prohibición general: *ut nulli liceat in publicis vel privatis domibus vel locis ludere neque inspicere* («que a nadie le sea lícito jugar ni presenciar juegos en edificios o lugares públicos o privados»). Con ella se pretende «controlar los lugares donde se practica el juego probablemente a fin de perseguir a los *susceptores*, propietarios de las casas de juego o aquellos que lo organizan en lugares públicos, por ejemplo[,] con ocasión de algún espectáculo de circo o teatro». ⁸⁴³ No se trata, en consecuencia, de una prohibición de los espectáculos, sino de una persecución de las apuestas con ellos relacionadas. Y si bien «la constitución es bastante general en este último aspecto», en realidad sólo mantiene la multisecular prohibición de las mismas,⁸⁴⁴ sin introducir innovación alguna al respecto.

Ello se nota en los cinco juegos respecto a los cuales permite las apuestas: *monobolon* [μονόβολον], *contomonobolon* [κοντομονόβολον], *quintanum contecem sine fibula* [κόντακα], *perichyten* [περιχυτήν], e *hippicen* [ίππικήν]. El primero (*monobolon*) es el salto libre; el segundo (*contomonobolon*), el salto con pértiga (*contus*) sobre un animal, generalmente un toro, en el momento de la embestida;⁸⁴⁵ el tercero (*quintanum contecem sine fibula*, «palo quintano sin hebilla»), es el lanzamiento de «dardos, flechas o jabalinas»; el *periquites* (del cual no hemos hallado una descripción); y las pruebas hípicas.⁸⁴⁶ Es decir, cinco juegos *virtutis causa*.⁸⁴⁷ Y la disposición está redactada a modo de *numerus clausus*, «quizá porque coinciden con la regulación del senadoconsulto que anteriormente hemos comentado y son los que más se daban en la práctica junto con las carreras de caballos». ⁸⁴⁸

Establece, sin embargo, dos limitaciones generales respecto a los juegos en los que expresamente se permite la apuesta.⁸⁴⁹ La primera limitación: *quibus sine dolo atque callidis machinationibus ludere permittimus* («a los cuales permitimos jugar sin dolo y sin astutas maquinaciones»). Es decir, siempre que sean las apuestas sin trampas o maquinaciones fraudulentas. Y la segunda, el monto máximo de la apuesta: un sueldo (*unum solidum*),⁸⁵⁰ por lo que vemos que en este punto tampoco introduce una variación sustancial, si recordamos el ya comentado pasaje de Paulo respecto al monto máximo de una ronda.⁸⁵¹

⁸⁴² San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae*, X, 73.

⁸⁴³ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 89 y 90.

⁸⁴⁴ *Ibidem*, p. 90.

⁸⁴⁵ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 30, n. 56.

⁸⁴⁶ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 93.

⁸⁴⁷ *Idem*.

⁸⁴⁸ *Idem*.

⁸⁴⁹ *Ibidem*, pp. 93 y 94.

⁸⁵⁰ «El *solidus*, una moneda de oro introducida por Constantino I[,] probablemente en el año 310[,] con una equivalencia de 1/72 [de una libra de oro puro], constituía la cantidad máxima que se apostaba, de esta forma se limitaba el patrimonio que se podía perder incluso[,] como se infiere del texto[,] a los sujetos más ricos *unum solidum, etsi multum dives sit, si quem vinci contigerit*, a fin de evitar graves perjuicios *casum gravem non sustineat*.» *Ibidem*, p. 94. La equivalencia señalada entre corchetes es de Quintana Orive, *op. cit.*, p. 31, n. 57.

⁸⁵¹ *Ad Edictum*, XIX (D. 11, 5, 4 *pr.*).

C. *Consecuencias de la infracción general.* ¿Cuál es la consecuencia para los infractores generales? No se establece en este pasaje una cantidad como condena específica (cosa que sí se hace más adelante), simplemente los vencedores deben restituir lo que se les haya pagado, restitución que puede exigirse incluso a sus herederos.⁸⁵² En caso que los acreedores no ejerciten la acción correspondiente, los *patres*, es decir, los decuriones de la ciudad, o los *defensores locorum*, deben ejercitarla.⁸⁵³ Estableciéndose para dicha restitución un plazo de prescripción de cincuenta años.⁸⁵⁴

D. *Prohibición especial.* Junto al régimen general de apuestas prohibidas, con sus respectivas consecuencias, se introdujo un régimen especial, más restrictivo, respecto a un juego específico: los *equi lignei* (“caballos de madera”), juego en algún aspecto similar a la ruleta,⁸⁵⁵ que «consistía en una escala de madera con agujeros donde se colocaban unas bolas de colores de la parte superior a la inferior hasta conseguir que la última saliera por el último de los agujeros, el que lo conseguía obtenía la victoria».⁸⁵⁶

Prohibemus etiam, ne sint equi lignei; et si quis hac occasione vincatur, hoc ipse recuperet, domibus eorum publicatis, ubi haec reperiuntur. Si autem noluerit recipere is, qui dedit, procurator noster hoc inquiret et in opus publicum convertat. Similiter provideant iudices, ut a blasphemiiis et periuriis, quae ipsorum inhibitionibus debent comprimi, omnes penitus conquiescant.

«También prohibimos que haya caballos de madera; y si con tal ocasión fuera vencido alguien, recupérello esto el mismo, siendo confiscadas las casas de los mismos, en que se descubren estas cosas. Mas si no hubiere querido recuperarlo el que pagó, averígüelo esto nuestro procurador, e inviértalo en las obras públicas. Provean igualmente los jueces, a que todos absolutamente se abstengan de blasfemias y de perjuriis, los cuales deben ser reprimidos por las prohibiciones de los mismos.»⁸⁵⁷

Dicha prohibición especial tiene una serie de consecuencias idénticas a las propias del régimen general: la acción de repetición en favor del perdedor y, en su defecto, en favor de los funcionarios administrativos, para que la cantidad repetida se invierta en las obras públicas.⁸⁵⁸ Pero se añade una consecuencia particular, más agresiva: la confiscación del inmueble en donde se realicen dichos juegos, «medida destinada a evitar reincidencias en el mismo y acabar con los locales en los cuales se juega a tales caballos».⁸⁵⁹

Constitutio prohibet lignea equestria, quae vocantur, statuta pecuniae in periculum deductae repetitione contra lusores et publicatione contra domos, in

⁸⁵² Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 90.

⁸⁵³ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁵⁴ Señala Zamora Manzano (*op. cit.*, pp. 90 y 91): «Aquí, debemos matizar algunos aspectos[,] tomando como punto de partida el epítome de las Basílicas [*Bas.* 60, 8, 5] y el epítome *ex Photii Nomocanon* [*Nomoc.* 13, 28, §1-2][.] En ambos se establece la reivindicación por parte de los prefectos de la ciudad... [permitiendo] la inversión de lo cobrado ante la desidia de los legitimados en el ámbito familiar, intervenir en la reclamación e invertir el importe en la ciudad, probablemente en puentes, vías, etc., aunque el plazo que menciona de prescripción es de más de treinta años». Nosotros no hemos tenido dichas fuentes a la vista.

⁸⁵⁵ Quintana Orive, *op. cit.*, p. 32, n. 70.

⁸⁵⁶ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 95.

⁸⁵⁷ C. 3, 43, 2 [A].

⁸⁵⁸ Quintana Orive, *op. cit.*, pp. 31 y 32.

⁸⁵⁹ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 96.

quibus eiusmodi lusus peracti sunt. Verum datur etiam repetitio victo, qui solvit, aut, si is recipere nolit, iubet ea in opera publica eius civitatis erogari.

«La constitución prohíbe los que se llaman caballos de madera, habiendo establecido la repetición del dinero puesto en riesgo contra los jugadores, y la confiscación contra las casas en que se hicieron tales juegos. Mas también se le da la repetición al vencido, que pagó, o, si él no quisiera recobrarlo, manda que lo jugado se gaste en las obras públicas de la ciudad.»⁸⁶⁰

Neque ligneis equestribus, quae vocantur, neque alio genere aleae ludere licet, exceptis iis, quae in praecedente lege permittuntur. Etiam loca, in quibus huiusmodi equestribus luditur, publica fiunt, et quae soluta sunt, redduntur, aut, si recipere nolint qui solverunt, exiguntur a praefecto et praesidibus provinciarum atque operibus civitatum applicantur.

«No es lícito jugar ni a los que se llaman caballos de madera, ni a otro género de azar, excepto a aquellos juegos que se permiten en la precedente ley. También se confiscan los lugares en que se juega a tales caballos, y se devuelve lo que se pagó, o, si no quisieran recobrarlo los que lo pagaron, se exige por el prefecto y por los presidentes de las provincias, y se aplica a las obras de la ciudad.»⁸⁶¹

E. Auxilio episcopal para la aplicación. El texto transcrito señala: *episcopis vero locorum hoc providentibus et praesidium auxilio utentibus* («proveyendo a esto los obispos de las localidades, y valiéndose de los presidentes»), disposición para la cual debemos acudir al siguiente pasaje del mismo *Codex*:

Quae de tesserarum sive cottorum ludo, ut vocant, ac de eorum prohibitione a nobis sancita sunt, ea liceat. De amantissimis episcopis et perserutari, et admissa cohibere, et flagitiosos pero clarissimos praesides provinciarum [ἀρχόντων] et patres [ἐπαρχιῶν] defensoresque civitatum [ἐκδικῶν] ad rectam rationem reducere.

«Sea lícito a los obispos amantísimos de Dios investigar las disposiciones que por nosotros se dictaron sobre los juegos de dados, o de *cotos*, como los llaman, y sobre su prohibición, y reprimir las infracciones, y reducir a buen camino a los viciosos, valiéndose de los muy esclarecidos presidentes de las provincias, y de los padres y defensores de las ciudades.»⁸⁶²

Se trata de uno de los modos de colaboración entre los fueros eclesiástico y civil, en el cual el segundo llega incluso a delegar en el primero funciones civiles, al tratarse de una materia en la que hay interés espiritual.⁸⁶³ Otro pasaje del *Codex* llega a imponer una multa a los funcionarios civiles que no colaboren con los obispos en dichas investigaciones: *decem librarum in eos statuta, qui constitutionem violari permisserint* («habiendo establecido la multa de diez libras [de oro] contra los que hubieren permitido que se viole la constitución»);⁸⁶⁴ multa que confirma el *Nomocanon* de Focio —según el profesor Zamora Manzano— fuente que no hemos tenido a la vista.⁸⁶⁵

Sin embargo, la ilusión de la idílica colaboración de los dos fueros allí se detiene, pasando el emperador a denunciar lo siguiente:

⁸⁶⁰ C. 3, 43, 2 [B].

⁸⁶¹ C. 3, 43, 2 [C].

⁸⁶² C. 1, 4, 25.

⁸⁶³ Zamora Manzano, *op. cit.*, p. 92.

⁸⁶⁴ C. 3, 43, 1 [B] *in fine*.

⁸⁶⁵ *Ibidem*, p. 93.

Haec igitur nobis respicientibus nunciatum est, praeter expectationem quosdam ex reverendissimis diaconis, quid quod etiam presbyteris (nam quod amplius est, addere erubescimus, dicimus vero Dei amantissimos episcopos), quosdam ex his non vereri, alios quidem temeré tesseras contrectare, et ad adeo pudendum atque ipsis etiam laicis a nobis frequenter interdictum spectaculum accedere, alios vero talem ludum non accusare, sed vel communicare cum ludentibus, aut sedere spectatores actus indecori, et spectare quidem cum omni aviditate res ómnium importunissimas, et sermones audire blasphemos, quos in talibus necesse est fieri, et polluere suas manus et oculos et aures sic damnatis et prohibitis ludis. Alii vero non obscure aut equorum certaminibus se immiscent, aut etiam provocant aliquos super equorum profligatione aut victoria, vel per se ipsos, vel per alios quosdam non decenter talia ludentes, aut scenicorum vel thymelicorum spectatores fiunt ludorum, aut eis, quae in theatris certantium ferarum pugnae fiunt, intersunt, neque cogitant, quemadmodum ipsi iis, qui recens initiati sunt, et adorandis mysteriis dignati, ipsi praecipiant, ut renuntient adversarii daemonis cultui, et ómnibus pompis eius, quarum non minimam partem haec ipsa constituunt.

«Considerando, pues, estas cosas, se nos ha hecho saber que, sin ninguna consideración, algunos reverendísimos diáconos, y aún presbíteros, (y lo que es más, nos ruborizamos al decirlo, pero nos referimos a los obispos amantísimos de Dios), no son reverentes, que otros, a la verdad, juegan temerariamente a los dados, y asisten por tanto al espectáculo vergonzoso y repetidas veces prohibido por nosotros aún para los mismos seglares, que algunos no denuncian tal juego, sino que o se asocian con los jugadores, o se sientan como espectadores del acto indecoroso, y contemplan con grande avidez las cosas más inconvenientes de todas, y oyen las conversaciones blasfemas, que en tales casos es de necesidad tener, y que contaminan sus manos, ojos y oídos con juegos así condenados y prohibidos. Otros, o se mezclan sin recato en las carreras de caballos, o aún provocan a otros sobre la derrota o la victoria de los caballos, tomando parte indecorosamente en tales juegos, o por sí mismos, o por medio de otros, o son espectadores de los juegos escénicos o teatrales, o asisten a las luchas de fieras combatientes que se hacen en los circos, y no piensan, como ellos mismos predicán a los que recientemente han sido iniciados, y considerados dignos de adorar los misterios, en renunciar al culto del demonio enemigo, y a todas sus pompas, de las que no constituyen estas cosas menor parte.»⁸⁶⁶

Saepe quidem ipsos talia agere vetuimus; videntes autem de his factam nobis relationem, in necessitatem incidimus ad praesentem veniendi legem, tum propter nostrum super religione studium, tum etiam propter sacerdotii ipsius simul et communis reipublicae utilitatem.

«Muchas veces les hemos ciertamente prohibido a los mismos hacer tales cosas; pero en vista de la relación que sobre ellas se nos ha hecho, nos hallamos en la necesidad de dar la presente ley, tanto por nuestro celo por la religión, cuanto también por utilidad del sacerdocio mismo, a la par que de la común república.»⁸⁶⁷

Formulando, a continuación, la siguiente orden:

Et sancimus, neminem neque diaconum, neque presbyterum, et multo magis episcopum (quod quidem et incredibile forte videri possit, ut quorum in ordinationibus preces ad dominum mittuntur Christum, Deum Nostrum, et invocatio sancti et adorandi fit Spiritus, et eorum capitibus aut manibus

⁸⁶⁶ C. 1, 4, 34, 1.

⁸⁶⁷ C. 1, 4, 34, 2.

imponuntur sanctissima, quae apud nos sunt, mysteria, ut scilicet ipsis sensoria omnia instrumenta pura fiant, et consecrentur Deo) neminem igitur horum audere de cetero post divinam nostram legem aut ludere quocunque aleae genere, aut ita ludentibus communicare, aut assidere ac delectari et consensum applicare iis, quae fiunt, aut interesse plebeiis huiusmodi spectaculis, quae prius diximus, aut quid eorum, quae in his prohibentur facere, sed omni in iis communione in posterum abstinere. Quod enim praecessit iam, licet etiam inquirendum fuisset, nec commode ignoscendum, tamen propter humanitatem indulgemus, praesentis legis observationem omnibus in posterum iniungentes tempus. Decet enim ipsos ieiuniis et vigiliis, et exercitationibus in divinis oraculis, et precibus pro omnium salute vacare, neque vero his neglectis ómnium maxime profana et prohibita contrectare. Idem etiam sancimus et in reliquos clericos, subdiaconos nempe et lectores, quum et ipsi sacrae mensae et omnis circa sanctissimas ecclesias ornatus constituti sint ministri et operarii, et divina tractantes eloquia religiosas nobis ex sacris nostris bibliis alii legant scripturas, alii hymnos canant.

«Y mandamos, que ninguno, ni diácono, ni presbítero, y mucho menos obispo, (lo que, ciertamente podrá parecer tal vez hasta increíble, porque en sus ordenaciones se dirigen preces a Cristo señor Dios nuestro, y se hace la invocación del Espíritu Santo y adorable, y sobre sus cabezas y manos se ponen los santísimos misterios, que para nosotros existen, con el fin de que todos los instrumentos sensoriales se purifiquen entre ellos, y se consagren a Dios), que ninguno, pues, de estos se atreva en adelante, después de nuestra divina ley, o a jugar a cualquier género de azar, o a tener participación con los que así jueguen, o a asistir a las cosas que se hacen, deleitarse con ellas, y prestarles su asentimiento, o a intervenir en aquella clase de espectáculos plebeyos, que antes nombramos, o a hacer algo de lo que aquí se prohíbe, sino que se abstengan en adelante de toda participación en tales cosas. Porque lo que ya pasó, aunque también debería haberse inquirido, y no haberse perdonado fácilmente, lo perdonamos, sin embargo, por razón de humanidad, imponiendo a todos para el tiempo venidero la observancia de la presente ley. Pues conviene que se dediquen a los ayunos y vigiliias, y a los ejercicios en los divinos oráculos, y a las preces por la salud de todos, pero no que, abandonadas estas cosas, tomen parte en las más profanas y prohibidas de todas. Y lo mismo mandamos también respecto de los demás clérigos, esto es, subdiáconos y lectores, puesto que también ellos han sido constituidos ministros y operarios de la sagrada mesa y de todo el ornato en las santísimas iglesias, y ocupándose en las divinas pláticas, nos leen unos en nuestras sagradas biblias escrituras religiosas, y otros cantan los himnos.»⁸⁶⁸

Con lo cual podemos advertir varias prohibiciones: participar de manera activa y directa en cualquier género de azar (*ludere quocunque aleae genere*), participar de manera activa pero indirecta aconsejando a los jugadores, participar pasivamente como meros espectadores (aunque sean juegos *virtutis causa*), no denunciar los juegos e, incluso, como se deduce del siguiente pasaje,⁸⁶⁹ sentarse a conversar con los jugadores:

Si vero quis de cetero tale quid faciens deprehendatur, et hoc delatum fuerit vel in hac felici civitate tuae sanctitati, vel in provinciis iis, qui sub ipsa constituti sunt, Dei amantissimis metropolitae et ceteris episcopis, quorum ordinationem tuae beatitudinis sedes facit, et talis quaedam supervenerit accusatio diacono, aut presbytero, et multo magis cuidam episcoporum Dei amantissimorum, tua beatitudo hic, et in provincias positi sub te Dei amantissimi metropolitae, et subiecti ipsis episcopi haec cum diligentia omni secundum sacerdotii ordinem quaerant et perscrutentur, neque defunctoriam faciant inquisitionem, sed et testes fide dignos

⁸⁶⁸ C. 1, 4, 34, 3.

⁸⁶⁹ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 99 y 100.

audiant, et per omnem viam procedant ad eruendam veritatem. Sicut enim ipsis talia interdicimus, ita et calumniam fieri a quibusdam vetamus. Et si, undique discussione divinis propositis eloquiis facta, vere se habere accusatio apparuerit, et convictus fuerit diaconus aut presbyter, vel aleator esse, vel aleatorum particeps, aut talibus assidere vanitatibus, vel praedictis interesse spectaculis, aut etiam forte aliquis Dei amantissimorum episcoporum (quod quidem neque eventurum esse confidimus) talis cuiusdam particeps sit spectaculi, aut cum aleatoribus una sedere et conversari de cetero ausus fuerit, eum mox a tua beatitudine, aut a metropolitano, aut a Dei amantissimo episcopo, sub quo ordinatus est, si quidem aliquis praedictorum sit clericorum, a sacro separari ministerio, imponi autem ipsi canonicam poenam, et definiri tempus, intra quod conveniat ipsum, ieiuniis et supplicationibus deditum, magnum propitiare Deum super tali peccato. Et si per definitum tempus qui talem poenam suscepit, maneat lacrimis, et poenitentia, et ieiunio, et ad dominum Deum oratione remissionem delicti exorans, confestim is, cui subiectus est, hoc diligenter cognito et investigato, communem pro ipso precationem fieri curabit, et cum omni diligentia iniunget ipsi, ut postea a tali sacerdotii labe absteineat; et si putaverit ipsum sufficienter ad poenitentiam venisse, tunc sacerdotali eum restituat clementiae. Si vero et post definitum tempus inventus fuerit neque vera poenitentia usus, et aspernatus eam rem, et manifeste a diabolo mentem occupatus, ipsum quidem sacerdos, sub quo degit, sacris eximat catalogis, omnino eum deponens, ei autem non amplius ullo modo liceat ad sacerdotalem venire gradum; sed si quidem habeat facultates, civitatis illius curia, in qua sacra prius faciebat, aut si non habet curiam ea civitas, alia curia provinciae, quae maxime indiget curiali, accipiet illum, in posterum cum suis facultatibus curiae addictum. Si vero facultates non habet, officialis in posterum fiat provincialis officii loco sacerdotii, quod antea habuit, et eam ob rem, quod Dei officium dereliquit, erit officialis provincialis, quum hoc sibi dedecus pro pristino honore imposuerit.

«Mas si en adelante fuese hallado alguno que hiciera una cosa tal, y esto hubiere sido denunciado en esta feliz ciudad a tu santidad, o en provincias a los metropolitanos amantísimos de Dios y a los demás obispos, que bajo la misma se hallan constituidos, cuya ordenación la hace la sede de tu beatitud, y sobreviniere una acusación semejante contra un diácono, o un presbítero, y con mayor razón, contra alguno de los obispos amantísimos de Dios, inquietan y averigüen los hechos con toda diligencia conforme al grado del sacerdote, en esta ciudad tu beatitud, y en provincias, los metropolitanos amantísimos de Dios puestos bajo tu autoridad, y los obispos a ellos mismos sujetos, y no hagan una ligera averiguación, sino que oigan también a testigos fidedignos, y procedan por todo camino a descubrir la verdad. Pues así como les prohibimos tales cosas, así también vedamos que por algunos se les calumnie. Y si hecha una averiguación completa en presencia de las divinas escrituras, hubiere aparecido que es verdadera la acusación, y hubiere sido convicto el diácono o presbítero, ya de ser jugador, o partícipe con los jugadores, ya de asistir a tales vanidades o de intervenir en los mencionados espectáculos, o si también acaso algún obispo, amantísimo de Dios (lo que ciertamente confiamos que no sucederá), fuese participante de espectáculo de tal naturaleza, o en adelante se hubiere atrevido a reunirse y conversar con los jugadores, sea separado inmediatamente del sagrado ministerio por tu beatitud, o por el metropolitano, o por el obispo amantísimo de Dios, bajo cuya autoridad fue ordenado, en el caso de que fuese alguno de los susodichos clérigos, pero impóngasele al mismo la pena canónica, y señálese el tiempo durante el que convenga, que, consagrado a los ayunos y oraciones, aplaque él a Dios grande por tal pecado. Y si durante el tiempo señalado permaneciera, el que ha recibido tal pena, vertiendo lágrimas, y en penitencia, y en ayuno, e implorando del señor Dios por medio de la oración el perdón de su delito, conocido e investigado esto diligentemente, al punto cuidará aquel a cuya autoridad se halle sometido, de que se haga por él rogativa general, y le encargará con todo celo, que en adelante se

abstenga de tal mancha del sacerdocio; y si juzgare que hizo penitencia suficiente tiempo, restitúyalo entonces a la clemencia sacerdotal. Pero si aun después del tiempo señalado se viere que no ha hecho verdadera penitencia, que la ha despreciado, y que manifiestamente ha sido ocupada su mente por el diablo, bórrelo ciertamente de los sagrados catálogos el sacerdote bajo el cual vive, deponiéndolo por completo, y no le sea lícito ya en manera alguna volver a la dignidad sacerdotal; mas si a la verdad tuviese bienes, la curia de la ciudad en que antes ejercía el sagrado ministerio, o si aquella ciudad no tiene curia, otra curia de la provincia, que más necesitada esté de curiales, lo recibirá, como agregado en lo sucesivo a la curia con sus bienes. Mas si no tiene bienes, sea hecho para lo futuro oficial del oficio provincial en lugar del sacerdocio que antes tuvo, y por razón de haber abandonado el servicio de Dios será oficial provincial, habiéndosele impuesto esta deshonra en vez de su antigua dignidad.»⁸⁷⁰

En dicho pasaje se establecen también las sanciones: reducción al estado secular, «pero con posibilidad de volver a ser restituidos en su condición y cargo eclesiástico siempre que hayan manifestado su arrepentimiento, implorando el perdón de su delito y se abstengan en el futuro de cometer infracciones, ya que de lo contrario son expulsados definitivamente y sus bienes son entregados a la curia».⁸⁷¹ Dicha constitución imperial no establece como fijo el plazo de separación del oficio, dejándose como prudencial, permitiendo al separado superar la ludopatía a través de la ascesis, aunque una novela imperial posterior, de León VI (emp. 886 d. C. – 912 d. C.), sí lo hizo, de tres años.⁸⁷²

Pero no era la separación del oficio eclesiástico y reducción al estado secular las únicas consecuencias previstas. Los funcionarios administrativos que no colaborasen se veían sujetos al pago de multas:

Haec igitur omnia sancimus in hac quidem felici civitate tuam custodire sanctitatem, et singularum ecclesiarum defensores et oeconomos, quibus curae erit haec inquirere et denunciare, et convictos privare data eis a sanctis ecclesiis annona et alimentorum praestatione; in provincias autem qui sub tua ordinati sunt beatitudine Dei amantissimi metropolitae, simulque qui illis subsunt religiosissimi episcopi, et ecclesiarum defensores apud eos et oekonomi, et ipsi ad eundem modum, qui praedictus est, in ea re versabuntur, et sacram venerationem undique irreprehensibilem et sinceram custodient. Conservabunt autem ista et gloriosissimi sacrorum nostrorum praetoriorum praefecti, scilicet et Orientis apud subditas suae iurisdictioni gentes, et qui Illyrici atque Afrorum praesunt dioecesi, et parentia ipsis officia, et clarissimi provinciarum praesides, et civitatum defensores; ipsi quidem, qui máximos magistratus generunt, indignationem nostram verentes, officia autem non obsecundantia ipsis, decem auri librarum expertura poenam, praesides vero provinciales maiores pariter et minores, et obtemperantia ipsis officia, et insuper civitatum defensores quinque auri librarum poenam metuentes, si haec cognoscentes non nunciaverint et ipsi sacerdotibus, id esta ut Dei amantissimis et ipsi sacerdotibus, id est aut Dei amantissimis episcopis, aut sanctissimis metropolitae, aut uniuscuiusque dioeceseos sanctissimis patriarchis, secundum tuam cuique regionem, ut ipsi haec intelligentes secundum antea definita, omnibus se opponant, et postquam ab eis is, qui harum rerum convictus est, depositus fuerit, non curiae civitatis aut officio eum tradi curaverint. Etiam gloriosissimus praefectus huius felicitis urbis haec custodiet, si quidem in hac peccetur regia nostra urbe, una cum obediente ipsi officio, ipse quidem

⁸⁷⁰ C. 1, 4, 34, 4.

⁸⁷¹ Zamora Manzano, *op. cit.*, pp. 100 y 101.

⁸⁷² *Ibidem*, pp. 103 y 107.

indignationem nostram veritus, ipsius autem officium decem librarum auri metuens poenam.

«Mandamos, pues, que todas estas disposiciones las guarden ciertamente en esta ciudad feliz tu santidad, y los defensores y los ecónomos de cada iglesia, quienes cuidarán de inquirir y denunciar estas cosas, y de privar a los convictos de los víveres que por las santas iglesias se les da, y de la prestación de alimentos; pero en las provincias intervendrán en este asunto los metropolitanos amantísimos de Dios, que bajo tu beatitud han sido ordenados, juntamente con los religiosísimos obispos que a ellos están sujetos, y los defensores y los ecónomos de las iglesias cerca de los mismos, y todos, de la misma manera que ya se ha dicho, y velarán por que el sagrado respeto sea en todas partes irreprochable y sincero. Mas conservarán estas disposiciones, tanto los gloriosísimos prefectos de nuestros sacros pretorios, esto es, el de Oriente, entre las gentes a su jurisdicción sometidas, y los que gobiernan las diócesis de Iliria y de África, como los oficios que de ellos dependen, y los muy esclarecidos presidentes de las provincias, y los defensores de las ciudades; temiendo ciertamente los que ejercen las supremas magistraturas nuestra indignación, pero habiendo de sufrir los oficios, que no les hubieren secundado, una multa de diez libras de oro, y temiendo los presidentes provinciales, mayores y menores, y los oficios a ellos sometidos, y además de estos los defensores de las ciudades, la pena de cinco libras de oro, si teniendo conocimiento de tales faltas no las hubieren denunciado también ellos mismos a los sacerdotes, esto es, o a los obispos amantísimos de Dios, o a los santísimos metropolitanos, o a los muy santos patriarcas de cada diócesis, a cada uno en su propia región, a fin de que ellos, entendiendo en estas cosas como antes han sido definidas, se opongan a todas, y si después de que por ellos haya sido depuesto el que está convicto de estas cosas, no hubieren cuidado de que él fuera entregado a la curia de la ciudad, o a los oficios. También guardará estas disposiciones el gloriosísimo prefecto de esta feliz ciudad, en el caso de que en esta nuestra regia ciudad se pecase, juntamente con el oficio que a él le obedece, debiendo a la verdad temer él nuestra indignación, y sus oficiales la pena de diez libras de oro.»

Rematando, desde la alegría propia del solio imperial, con lo siguiente:

Verum ista quidem legislationis modo confecimus. Illud vero in confesso est, a nobis ea consecrate esse Deo propter sacerdotum ipsius honestatem. Si vero ipsi transgressi fuerint ea, quae sunt ordinata, et conniveant, nec vindicent, sed quadam forte humanitate non laudabili capti fuerint, praeter coelestes poenas hababunt et illinc condemnationem, quae illis in ipso Dei infligetur tribunali et indecentem conniventiam arguet et vindicabit. Si vero et aliquis civilium magistratuum, maiorum aut minorum, officialium vel defensorum, aut quum haec didicerit, non indicaverit, aut quum vindicare liceret, neglexerit, aut rem mercede prodiderit, sciat, se praeter definitas a nobis poenas at a maximo Deo nostro poenam esse passurum, et obnoxium fore execrationibus omnibus, quae sacris contentur libris.

«Esto es ciertamente lo que a manera de legislación hemos hecho. Es evidente, que lo hemos consagrado a Dios mirando por la honestidad de sus sacerdotes. Mas si ellos hubieren infringido lo que se ha dispuesto, y tuvieren connivencia, y no aplicasen el castigo, sino que por el contrario fueren dominados tal vez por cierta humanidad no laudable, además de las penas celestiales, tendrán también por ello la condenación, que se les impondrá en el mismo tribunal de Dios, y que probará y castigará su indecorosa connivencia. Pero alguno de los magistrados civiles, mayores o menores, oficiales o defensores, no denunciare estas cosas cuando las hubiere sabido, o descuidare castigarlas cuando fuese procedente, o por alguna merced arreglase el asunto, sepa, que, además de las penas señaladas por nosotros, habrá de sufrir también la pena de nuestro supremo Dios, y que habrá

de quedar sujeto a todas las execraciones, que se contienen en los libros sagrados.»⁸⁷³

⁸⁷³ C. 1, 4, 34, 6.

EPÍLOGO

El tratamiento jurídico de los juegos de azar se extiende mucho más allá de lo que las fronteras históricas del presente texto abarcan. No solamente tuvimos que abstenernos de consultar más autores de la patrística —tanto griega como latina— que trataron la diferencia entre el fatalismo pagano y el concepto cristiano de la Providencia, sino que, por razones de concisión —pues una tesis no puede volverse interminable— tuvimos que poner un alto en la legislación justiniana, sin atrevernos a ir más allá, pues habríamos entrado en siglos que deben tratarse con una cierta continuidad que es más difícil interrumpir. Y la elaboración del presente epílogo no implica una ruptura —al menos no una grave— de esa resolución, pues pretende sólo presentar un vistazo de la continuidad de la cadena cuyos primeros eslabones están aquí esbozados hasta el siglo presente.

La cuestión de los juegos de azar continuó tratándose —siempre con gran apego a las fuentes aquí señaladas— durante los siglos siguientes a la promulgación de la legislación justiniana. Así, hay pasajes de la *Summa* del Aquinate aplicables a ella, como hay leyes en las *Partidas* del Rey Sabio —sin olvidar su célebre *Ordenamiento de las tafurerías* (1276), ni su *Libro de los juegos: acedrex, dados e tablas* (1283)—. Llegando a la Escolástica Hispánica, se advierte una explosión en el número de autores que tratan el tema: Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Francisco Alcocer, Tomás de Mercado, Luis de Molina, entre muchos otros. De todos ellos —fuentes que quisiéramos algún día desarrollar, si la Providencia lo permite— Fr. Francisco García, O. P., es particularmente sintético, por lo que hemos acudido a él para la redacción de los siguientes párrafos.

En la Escolástica —con su respectivo reflejo en los ordenamientos de la época— se distingue entre las suertes, las apuestas y el contrato de juego, cada uno con su respectivo parámetro de rectitud y su casuística, distinción que ha pasado a los códigos civiles modernos —cosa que tampoco debemos desarrollar aquí a fondo—. De ellos, son dos los especialmente relacionados con el tema del presente texto: las apuestas y el contrato de juego. Dispuestos en manera de género y especie, las apuestas son tratadas como el género contractual por virtud del cual las partes contienden o porfían respecto a un evento o realidad desconocido y respecto del cual sostienen posiciones contradictorias —la oposición debe ser tal que un resultado excluya necesariamente al otro—, pactando un premio para la parte ganadora y una pena para la perdedora.⁸⁷⁴ El contrato de juego, especie del anterior,⁸⁷⁵ tiene tres diferencias específicas: 1) mientras la apuesta suele implicar una porfía de posiciones o argumentos —«competencia de palabras... como cuando dice uno que lloverá dentro de quince días, y el otro dice que no»—, el juego implica una porfía de obras —«como ponerse dos a jugar a los bolos... y jugar al ajedrez»—;⁸⁷⁶ 2) el contrato de juego tiene una finalidad esencialmente lúdica, pues ha sido creado para «recreación y pasatiempo humano», mientras la apuesta no necesariamente;⁸⁷⁷ y 3) mientras la apuesta puede versar sobre cosas pasadas, presentes o venideras, el contrato de juego sólo sobre cosa venidera.⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ Francisco García, *Tratado utilísimo y general de todos los contratos* (1583), EUNSA, Pamplona, 2003, núm. 541, p. 509.

⁸⁷⁵ *Ibid.*, núm. 565, p. 517.

⁸⁷⁶ *Ibid.*, núm. 567, p. 517.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, núms. 567 y 568, p. 518.

⁸⁷⁸ *Ibid.*, núm. 568, p. 518.

¿Hubo continuidad en el tratamiento de la cuestión en la codificación moderna? En el Código de 1804 se advierte gran continuidad. Establece como regla general que «la ley no concede acción alguna por una deuda del juego, o por el pago de una apuesta»,⁸⁷⁹ pero a continuación establece una excepción a dicha regla: «los juegos a propósito para ejercitarse en el uso de las armas, las carreras a pie o a caballo, las carreras de carruajes, el juego de pelota y otros juegos de igual naturaleza que sirven para adiestrar y ejercitar el cuerpo, se exceptúan de la disposición antecedente».⁸⁸⁰ En ello se advierte no sólo la antigua preferencia moral por los juegos agonales, sino el tratamiento legislativo tendiente a fomentarlos al tiempo que se desincentivaba los demás. Hay continuidad también respecto a dos puntos adicionales. Primero, respecto a la consecuencia de la infracción, pues si bien no sería exigible judicialmente el pago de una deuda de juego o apuesta —salvo tratándose de la excepción prevista en el artículo 1966—, el artículo 1235 reconocía genéricamente la existencia de las obligaciones naturales, sin atreverse a formular un catálogo de las mismas,⁸⁸¹ mientras la formulación del artículo 1967 hacía referencia expresa a las deudas de juego o apuesta desincentivados como obligaciones de tal naturaleza.⁸⁸² En segundo lugar, respecto a las deudas derivadas de los juegos agonales, hay continuidad respecto a la limitación de la cuantía: «[...] el tribunal puede desechar la demanda cuando le parezca excesiva la cantidad».⁸⁸³

En el Proyecto de 1851, a pesar del empleo de un lenguaje más abstracto, también se advierte la continuidad. Establecía, en primer lugar, una distinción entre juegos lícitos e ilícitos, si bien sin formular un catálogo de los mismos para permitir a las respectivas autoridades el determinarlos.⁸⁸⁴ Y a continuación —el mismo artículo— fijaba la consecuencia de los primeros: «El que pierde en un juego lícito queda civilmente obligado, en cuanto no exceda de la cantidad fijada por los reglamentos; y en caso de no estar fijada, podrán reducir los tribunales esta obligación, en lo que excediere de los usos de un buen padre de familia». ¿Qué consecuencia tendría la victoria en un juego prohibido? Ello lo resolvía así: «La ley no concede acción para reclamar lo que se ha ganado en un juego de suerte, envite o azar; pero el que pierde no puede repetir lo que haya pagado voluntariamente, excepto en caso de fraude».⁸⁸⁵ Respecto a las apuestas, se disponían las mismas consecuencias: «Lo dispuesto en los dos artículos anteriores respecto del juego es aplicable a las apuestas. Se estiman prohibidas las apuestas que tienen conexidad o analogía con los juegos prohibidos».⁸⁸⁶

¿Qué ocurrió en nuestros códigos decimonónicos? Lo primero que debe decirse, es que su regulación de los contratos de juego y apuesta es más copiosa que la del Código Napoleón y la del Proyecto de 1851. Pero no por ello los juristas de su tiempo se limitaban al estudio de dichas disposiciones, sino que, como veremos ahora, se trató de integrar una noción doctrinal más precisa mediante la consulta de diversas fuentes. No significa ello que

⁸⁷⁹ Art. 1965.

⁸⁸⁰ Art. 1966.

⁸⁸¹ «Toda paga supone una deuda; lo que se paga sin deberse queda sujeto a repetición. No se admite repetición con respecto a las obligaciones naturales cuando hayan sido cumplidas voluntariamente».

⁸⁸² «En ningún caso puede el que pierde repetir lo que pagó voluntariamente, a no ser que haya habido de parte del que ganó dolo, superchería o estafa».

⁸⁸³ Art. 1966.

⁸⁸⁴ Art. 1701.

⁸⁸⁵ Art. 1700.

⁸⁸⁶ Art. 1701.

hayan sido los únicos en el mundo en hacerlo —en absoluto—, pero lo traemos a colación porque en dicha recolección marginal de fuentes también se advierten notas de cierta continuidad respecto a la tradición en este punto. Así, por ejemplo, vemos que los códigos de 1870 y 1884 no proveyeron una definición del contrato de juego, pero Mateos Alarcón acude al célebre *Diccionario* de Escriche para formular una: «[...] es un contrato por el cual convienen dos o más personas en que la que pierda pague cierta cantidad u otra cosa fijada de antemano».⁸⁸⁷ Y el mismo autor procede, enseguida, a esbozar una clasificación doctrinal de los juegos: 1) los juegos «cuyo éxito depende única y exclusivamente de la destreza e inteligencia del jugador, como el ajedrez, el billar, la esgrima... por cuyo motivo se les llama de *destreza*»; 2) los juegos cuyo resultado «depende únicamente del azar, como la banca, los dados, la ruleta, etc., y que se les llama de *azar*»; y 3) los juegos en que el éxito «depende tanto del azar como de la destreza e inteligencia de los jugadores, como el tresillo, la malilla y demás de cartas, que son llamados *mixtos*».⁸⁸⁸ A continuación, acude a la legislación penal vigente en su tiempo para determinar qué juegos serían lícitos y cuáles no: la primera y la tercera categoría se consideraban lícitos, pero se perseguía la segunda.⁸⁸⁹ Una vez señalada dicha circunstancia, se puede pasar a la legislación civil. Y lo primero que se advierte en la misma es que, coincidiendo con la legislación penal respecto al carácter ilícito de ciertos juegos, procede a negarles acción civil, pero dejando en pie su irrepetibilidad en cuanto obligaciones naturales.⁸⁹⁰ Respecto a los juegos lícitos, era aplicable una limitación cuantitativa:

Artículo 2902 del Código de 1870 y 2774 (primera parte) del Código de 1884. Las deudas contraídas en juego lícito, sólo podrán demandarse en juicio si no excedieren de la cantidad de cien pesos.⁸⁹¹

Artículo 2903 del Código de 1870 y 2775 del Código de 1884. Si para eludir la disposición del artículo anterior, se suponen varias apuestas de cantidad igual o menor que la permitida, y lo prueba así alguno de los demandados, perderá el actor todo derecho, sin perjuicio de las penas en que pueda incurrir conforme a las prescripciones del Código Penal.

El carácter meramente natural de las obligaciones nacidas de juego lícito cuando excedieran la cuantía señalada, sin embargo, admitía dos excepciones:

⁸⁸⁷ Manuel Mateos Alarcón, *Estudios sobre el Código Civil del Distrito Federal*, Imp. de Díaz de León y sucs., México, 1896, t. V, p. 249.

⁸⁸⁸ *Ibid.*, t. V, pp. 249 y 250.

⁸⁸⁹ «[...] siguiendo los principios del derecho romano y de nuestra antigua legislación, el Código Penal estima el juego de azar o de suerte como delito, e impone diversas penas en los artículos 869 y siguientes a los dueños de casas de juego, a los jugadores y espectadores y aun a los empleados de la policía que, teniendo el deber de perseguir el juego, dejaren de hacerlo en algún caso». *Ibid.*, t. V, p. 250.

⁸⁹⁰ Artículo 2900 del Código de 1870 y 2772 del Código de 1884: «La ley no concede acción alguna para reclamar una deuda contraída en juego prohibido». Y el siguiente artículo, 2901 de 1870 y 2773 de 1884: «Se considerarán prohibidos para los efectos del artículo que precede, todos los juegos en que la ganancia o pérdida dependan exclusivamente de la suerte, sin intervención del ingenio o de medios lícitos conocidos de ambas partes». Asimismo, la segunda fracción del artículo 2904 del Código de 1870 y 2776 del Código de 1884: «El que ha perdido en un juego no puede repetir lo que ha pagado voluntariamente, a no ser: [...] II. Cuando la cantidad o cosa que se pagó se hubiere perdido en juego prohibido».

⁸⁹¹ Fue reformado dicho artículo en el Código de 1884 mediante la adición de lo siguiente: «Los premios obtenidos en sorteos de loterías establecidas conforme a la ley, pueden ser demandados cualquiera que sea su importe.»

Artículo 2904 del Código de 1870 y 2776 del Código de 1884. El que ha perdido en un juego no puede repetir lo que ha pagado voluntariamente, a no ser:
I. En caso de dolo o de fraude de la otra parte, o en cualquiera otro caso en que el contrato no debiera producir efecto según las reglas generales.
[...]

Artículo 2905 del Código de 1870 y 2777 del Código de 1884. Si una persona juega y pierde dinero ajeno, ignorándolo el dueño, puede éste demandar la suma perdida.

¿Y qué se dispuso respecto a la apuesta? Sin definir el contrato de apuesta, nuestros códigos de 1870 y 1884 lo regularon en cinco artículos. Mateos Alarcón sí hizo, sin embargo, el esfuerzo de definirla: «[...] es el contrato por el cual dos o más personas que sostienen cosas contrarias, se obligan a pagar una suma o determinada cosa a aquélla o aquéllas que tengan razón».⁸⁹² Definición interesante, todavía guarda semejanza con la noción escolástica de la apuesta como «porfía de palabras». Y curiosamente, también con su cercanía conceptual respecto del juego, por lo que añade Mateos Alarcón que es equiparada al juego «por todos los autores».⁸⁹³ En la propia ley, los artículos 2910 del Código de 1870 y 2782 del Código de 1884 efectuaban dicha equiparación: «Es nula toda apuesta que tenga analogía con un juego prohibido», así como les era aplicable la misma restricción cuantitativa que a los juegos lícitos.⁸⁹⁴

En nuestros códigos civiles de 1932 y 2000 —cuyo articulado y numerales son idénticos entre sí en esta materia— el tratamiento es el siguiente. Sus primeros dos artículos (2764 y 2765) regulan exclusivamente los contratos de juego, el tercero (2766) ordena la aplicación por analogía de dichas disposiciones a las apuestas, y los siguientes cinco artículos (2767 a 2771) hablan, en conjunto, del juego y la apuesta. Es decir, aunque la ley no provea una distinción definitoria entre ambos contratos, la presupone, como también presupone la analogía entre los mismos, aunque sin llegar al extremo escolástico de asemejarlos mediante su clasificación como género y especie.

Los dos primeros artículos señalados (2764 y 2765) regulan la obligación nacida del juego, distinguiendo entre el juego lícito y el ilícito, así como el tratamiento de la deuda nacida de juego prohibido como obligación natural, aunque en los artículos siguientes se detalla la cuestión con mayor extensión que otros códigos civiles. Se abre la cuestión afirmando que la deuda nacida de juego prohibido es incobrable para el acreedor en términos generales,⁸⁹⁵ y se añade, para mayor contundencia, que dicha deuda —ya nazca de juego o de apuesta prohibidos— «no puede compensarse, ni ser convertida por novación en una obligación civilmente eficaz»,⁸⁹⁶ como tampoco está permitido ocultar la causa de la obligación —en un intento de volverla civil— mediante el otorgamiento de instrumentos cuya abstracción permitan omitir dicha mención.⁸⁹⁷ Respecto al régimen comúnmente aceptado de las obligaciones naturales, sin embargo, introduce una innovación: la deuda pagada voluntariamente no es irrepetible, sino que el deudor que la ha pagado puede repetir

⁸⁹² Mateos Alarcón, *op. cit.*, t. V, p. 256.

⁸⁹³ *Idem.*

⁸⁹⁴ Artículo 2906 de 1870 y 2778 de 1884.

⁸⁹⁵ Art. 2764.

⁸⁹⁶ Art. 2768.

⁸⁹⁷ Artículos 2769 y 2770.

el cincuenta por ciento de la misma, mientras el otro cincuenta por ciento se destinará a la Beneficencia Pública.⁸⁹⁸

Y como última nota —quizá más para satisfacción de nuestra curiosidad que por su relevancia para efectos del presente tema— el artículo 2771 presupone una tercera categoría de contrato lúdico que, si bien ya no es prevista por el código como un contrato típico, se puede estudiar en fuentes históricamente anteriores: la suerte, que es mencionada en el referido artículo sólo para señalar que es válida, si bien asimilable en sus efectos a otras categorías contractuales: si se acude a ella para dividir cosas comunes, genera los efectos de una partición voluntaria de las mismas; y si para terminar controversias, los efectos de una transacción. En ello resuena, de manera muy interesante, el tratamiento escolástico de las suertes, que solían clasificarse en tres especies: 1) *divinatorias*: para averiguar alguna cosa secreta —como ocurría en las antiguas formas de adivinación—; 2) *consultorias*: para pedir un consejo —como también ocurría en la práctica oracular antigua—; y 3) *divisorias*: para dividir una hacienda entre muchos, ya sea sorteándola para repartirla entre todos, ya para sortearla entre muchos adquiriéndola sólo uno.⁸⁹⁹ De dichas tres especies, sin embargo, aclara Fr. Francisco García que sólo las divisorias tienen carácter contractual.⁹⁰⁰ De ellas, parecerían las suertes divisorias las únicas relevantes para efectos del rastreo histórico del artículo 2771, dejando las suertes “transaccionales” en el limbo, pero quizá no sea así. Hay en la transacción —tema que no podemos ni debemos desarrollar aquí—, incluso en su concepción más contractual, una lejana reminiscencia de su carácter resolutivo de pleitos. Por lo que, desde una perspectiva clásica, si las suertes divisorias guardan alguna semejanza con el ejercicio de la *actio communi dividundo*, desde una perspectiva más arcaizante ¿no guardan las suertes transaccionales lejana semejanza con el antiguo *sacramentum* y, en consecuencia, con las suertes divinatorias?

Ya efectuado un sintético repaso de algunas fuentes posteriores, podemos aventurarnos a señalar lo siguiente. En las fuentes la principal dificultad con la que nos hemos topado suele consistir en que los autores no siempre distinguen —al menos terminológicamente— entre el contrato de juego y el juego a cuyo resultado hace referencia el clausulado del contrato, imprecisión terminológica que al lector suele implicarle muchos tropiezos conceptuales —nosotros podemos dar testimonio de ello—. Sin embargo, no es una dificultad insalvable, porque si bien la traducción al vernáculo —que es la que suele consultarse— presenta dicha confusión —y más en los autores que escribieron sólo en lengua vernácula, como Tomás de Mercado y el propio Francisco García—, en la versión latina se conserva la terminología antigua, que distingue entre *pecuniam ludere* y los *certamina* respecto a cuyo resultado se contrata. Desde el punto de vista filológico ello se presta a la defensa del uso del latín con preferencia sobre el vernáculo: una cuestión de rigor metodológico que en siglos anteriores no se presentaba. Pero no es nuestra preocupación principal.

Desde el punto de vista de la correlación de fuentes ello tiene una implicación que es la que realmente nos interesa: que fuentes tardías —separadas de la legislación justiniana por un espacio cronológico de más de mil años—, siguen presentando —aunque con variaciones secundarias— su impronta conceptual. No lo decimos, sin embargo, para subrayar la importancia de coleccionar antigüedades conceptuales o desplegar erudición, sino

⁸⁹⁸ Art. 2765.

⁸⁹⁹ Francisco García, *op. cit.*, núm. 597, p. 529.

⁹⁰⁰ *Idem.*

porque dicha fidelidad a las fuentes es indispensable para evitar los tropiezos conceptuales que encontramos en las fuentes normativas de nuestro tiempo, o en la lectura de las mismas cuando está desprovista de formación en las fuentes prerrevolucionarias. Ello es muestra de una aseveración que hemos hecho en la introducción: que si bien el derecho (la *iurisprudentia* en su sentido original) es una ciencia cuyo objeto material requiere del estudio de los ordenamientos históricos, su objeto formal reposa en mayor medida en la continuidad doctrinal de sus conceptos, lo cual se verifica —epistemológicamente— a través de la concatenación de autoridades en una tradición científica. Ello, desde el punto de vista filosófico, parece determinar en buen grado cuál es el recto método de la *iurisprudentia*, para que así sus determinaciones, aun cuando no tengan *vis coactiva* debido a las condiciones políticas bajo las que se desenvuelve fácticamente, no pierdan su *vis directiva*.

Si a los mandatos de la pública potestad prerrevolucionaria se les reconocía tanto *vis coactiva* como *directiva*, ello derivaba de la legitimidad de su investidura, que si respecto a su origen dependía en buena medida de la conjunción de algún justo título para reclamar la sede⁹⁰¹ y la observancia de las formalidades acostumbradas para entrar en posesión del cargo, respecto a su ejercicio dependía de la concordancia de su *potestas ordinaria* respecto a la ley eterna,⁹⁰² gozando de una presunción *iuris tantum* en su favor.⁹⁰³ Los ordenamientos revolucionarios, en cambio, ni gozan de dicha legitimidad de origen —lo cual es históricamente fácil de demostrar—, ni se han aplicado sistemáticamente a concordar su legislación con los antecedentes normativos que ya gozaban de legitimidad reconocida. Quizá —y esto lo decimos con cautela— ello implique, desde la perspectiva de aquellos a quienes nos interesa saber si el ordenamiento vigente tiene *vis directiva*, y en qué casos, que deba presumirse lo contrario: que ante la falta de legitimidad de origen de dichas potestades, se deba presumir —mientras no se verifique la concordancia conceptual referida— que carecen también de legitimidad de ejercicio, por lo que la normatividad por ellas emitida carecería de *vis directiva*. Ello implicaría, creemos, que la vía correcta para que un jurista contribuya a la superación del iuspositivismo es la concordancia rigurosa de la normatividad revolucionaria respecto a la tradición jurídica.

Creemos que ello, a su manera, ya se intenta en otras materias, si bien de manera más intuitiva que plenamente consciente: en el ámbito de los derechos humanos, por ejemplo, los académicos simpatizantes del personalismo —como corriente ideológica— se aplican a retrotraer tales derechos a tiempos históricamente anteriores a los mismos, para así hacerlos parecer más antiguos de lo que son y mostrar que no son un mero producto de la imaginación usurpadora. Y al margen de nuestras opiniones al respecto, creemos que dicha actividad es indicativa de un *modus operandi* epistemológicamente tradicional —al menos por su método—, pues subyace en la mente jurídicamente formada la idea de que la mera promulgación potestativa y procedimentalmente correcta no es suficiente para legitimar un acto de autoridad —administrativo, legislativo o judicial—, a pesar de lo que enseñan los manuales. En las materias propias del derecho privado creemos ver una tendencia en el mismo sentido: sin ella cuántas obras —voluminosas hasta el heroísmo—, como las *Concordancias* de García Goyena, carecerían del más mínimo sentido. En otras palabras, en *iurisprudentia* —creemos nosotros—, no es posible aseverar la *vis directiva* de un precepto

⁹⁰¹ Al respecto conviene consultar la *Part. 2*, 1, 9 y 10.

⁹⁰² *Rm. XIII*, 1.

⁹⁰³ Louis Bautain, *Filosofía de las leyes bajo el punto de vista cristiano*, Víctor Gebhardt y Coll (trad.), Barcelona, 1865, p. 44.

mientras no se demuestre la filiación conceptual del mismo respecto de las fuentes prerrevolucionarias, lo cual indica la intersección cooperativa de la Filosofía y la Historia del Derecho.

DPFR

CONCLUSIONES

Del capítulo I.

1. Desde el punto de vista ético, algunos juegos reúnen características de meros actos del hombre, ineludibles y hasta cierto punto inconscientes; se encuentran todos juegos, asimismo, en especies animales, salvo los de azar. Pero otros juegos reúnen las características de actos humanos, por lo que son susceptibles de juicio y reproche o comendación.
2. Entre los juegos que pueden ser considerados como actos humanos, se advierte el involucramiento de diversas facultades del alma. Subsiste, sin embargo, una posible relación más alta, pues el fenómeno lúdico es en algún punto tratado, por prácticamente todos los autores modernos, en relación con la liturgia.
3. El juego no se reduce, como algunas expresiones cotidianas podrían sugerir, al ámbito de lo “no serio”. Juegos hay en que pierden los participantes o los espectadores consciencia de que es sólo un juego, implicándose con toda seriedad y con cierto extremismo en ellos.
4. Ante la diversidad de fines que admiten los juegos, se vuelve indispensable una clasificación de los mismos. Al respecto parece recomendable la clasificación cuatripartita de Roger Caillois: *mimicry* (juegos que implican un simulacro), *ilinx* (juegos que provocan vértigo), *agon* (juegos de competencia) y *alea* (juegos de azar). Caillois admite, sin embargo, la posibilidad de combinaciones de los mismos.
5. Saber qué virtudes y qué vicios pueden engendrar los juegos requiere de un análisis particular, para lo cual conviene contar con una tipología que ponga de relieve su finalidad, como la de Caillois.
6. Cada categoría tiene sus virtudes y sus vicios. Pero la categoría en que es más fácil de apreciar el carácter virtuoso del juego —tanto a nivel individual como colectivo—, es la de los juegos agonales o de competencia, razón por la cual ha sido, históricamente, la categoría privilegiada por la normatividad.
7. La corrupción de los juegos de azar, siguiendo a Caillois, se produce cuando el jugador deja de considerar el azar como neutro y comienza a personificarlo, observando su influencia misteriosa en todos los factores y buscando incluso maneras de ganarse su favor, cayendo en supersticiones, sin ser necesariamente un ludópata. Y los efectos nocivos de dicha corrupción no sólo son notables a nivel individual, sino colectivo, por lo que históricamente la clase de los juegos de azar ha sido la más castigada mediante prohibiciones normativas.
8. Los juegos de azar manifiestan, desde sus orígenes, profunda relación con creencias religiosas, principalmente el azar y el destino; parecen haber surgido como formas de adivinación. Dicha conexión puede explicar por qué, de las cuatro clases de juegos anotadas por Caillois, es la única exclusiva de los seres humanos.

Del capítulo II.

1. Estudiar los juegos de azar en la Antigüedad requiere un estudio previo de las creencias religiosas relacionadas con él, pero dicho estudio requiere, a su vez, un acercamiento adecuado a las fuentes. La clasificación de las mismas por su contenido que parece más útil al presente esfuerzo es la tripartición de Varrón, citada por Agustín de Hipona, distinguiendo entre el nivel relativo a las creencias populares —susceptible de estudio en la práctica litúrgica— (*theologia civilis*), el nivel propio de la literatura escénica —que permitía cierta creatividad al autor de las mismas— (*theologia fabularis*) y, en tercer lugar, el nivel menos popular, propio de la especulación filosófica (*theologia naturalis*). Dicha clasificación permite centrar la mirada en el nivel más adecuado, que para efectos del presente es el primero. Permite también, en segundo lugar, advertir el carácter históricamente simultáneo de dichas interpretaciones, haciendo a un lado tanto la noción positivista del progreso (que para efectos de la presente cuestión se manifiesta en la contraposición entre *mythos* y *lógos*), así como sociologismos de reciente acuñación que implicarían una interpretación anacrónica.

2. El paganismo antiguo, buscando señales por doquier de la voluntad divina, era naturalmente proclive a las prácticas adivinatorias. Entre las más importantes se encontraba la cleromancia —adivinación a través del lanzamiento de suertes—, usualmente utilizando *astragali* o dados.

3. La relación entre la justicia y el fenómeno lúdico en general, así como con los juegos de azar en particular, requiere de un enfoque interdisciplinar. La historia y la arqueología contribuyen al respecto un análisis de la relación entre las personificaciones de *Dikē* y de *Týchē*, pero dicho enfoque parece insuficiente, pues las fuentes con las que trabajan son fragmentarias. La filosofía nos permite distinguir el aspecto puramente terminológico respecto del conceptual, y una vez planteada dicha distinción, puede la filología entrar a hacer lo propio en la lectura de las fuentes. La cuestión tiene relevancia tanto en las fuentes griegas como en las latinas. Los textos principales son, en griego: *Ilíada*, XVIII, 497 y ss.; en latín, Ulpiano, *Institutionum*, I (D. 1, 1, 1 *pr.*). Y en el plano de la bibliografía secundaria, siendo la controversia entre Jaeger y Huizinga la que llamó la atención hacia ella, es Benveniste quien parece poner fin a ella. Es interesante al respecto, sin embargo, que si en griego es *dikē* el término controversial, en latín adquiere una doble vertiente: en cuanto a *dicere* guardando equivalencia, pero respecto a *ius* —que no tiene equivalente exacto en griego—, aunque siguiendo un itinerario distinto, parece llegar a conclusión análoga, como sostiene Schiavone.

4. El determinismo entre los antiguos griegos no fue uniforme: se advierte la existencia de diversas tendencias según las distintas escuelas filosóficas, sin que la cuestión se reduzca a ellas. Ya en los textos homéricos se advierte su presencia —con mayor fuerza en la *Ilíada* que en la *Odisea*—, en Arquíloco y en Solón. En los dramaturgos podría intuirse incluso que la narración se ha realizado desde el punto de vista del destino, como se advierte en el uso del formato de la trilogía, que permite trazar el derrotero de un pecado cuya expiación inevitable se lleva a cabo por múltiples generaciones de una misma familia. Hubo también autores que se resistieron al fatalismo extremo: Tucídides, Platón y los alumnos de Platón. Pero de Platón también deriva la difusión de la visión cíclica de la Historia, mezclándose con elementos orientales que se advierten en las escuelas posteriores. En el estoicismo, por

ejemplo, se advierte dicha influencia, si bien acompañada de una defensa de la libertad interior.

5. El debilitamiento del antiguo paganismo, que así como su período de (relativa) virtud lo tuvo de decrepitud, dio lugar a fatalismos cada vez más extremos que, de manera peculiar, coinciden cronológicamente con la afirmación de la libertad propia del democratismo.

Del capítulo III. Parte histórica.

1. Los antiguos griegos no parecen haber acuñado un término para referirse a los juegos en general, ni a los juegos que Caillois clasifica como «de imitación» (*mimicry*) —a pesar de haber sido los padres de las artes escénicas—, aunque sí términos varios para referirse, en palabras de Huizinga, a diversas expresiones de la «función lúdica». Ofreciendo éste una hipótesis al respecto: que en la antigua Grecia la cultura en general ofrecía tantos aspectos lúdicos —aunque a su juicio predominaba el aspecto agonal— que dicho carácter no parecía ofrecer particularidad alguna en especial.

2. Entre los latinos, existiendo los términos *ludus* y *ludere* —cuya utilización era sumamente amplia— y los términos *iocus* y *iocari* —utilizados con particular referencia al chiste y a la broma—, llama la atención que fuera la segunda dupla la que predominara en las lenguas romances. No ofreció Huizinga una hipótesis al respecto, señalando sólo que, si entre los antiguos griegos el aspecto lúdico de la cultura radicaba en lo agonal, entre los latinos radicaba en lo sacro-litúrgico. Es Rubén Calderón Bouchet —historiador argentino—, quien comenta, en relación con la cuestión, que la comedia tuvo en el teatro romano preponderancia sobre la tragedia.

3. Las principales divinidades latinas relacionadas con el azar y el fatalismo fueron tres: la *Fortuna* —divinidad poliada con múltiples manifestaciones locales, iconográficas y litúrgicas—, las *parcas* —pronto confundidas con las *moiras* griegas— y *Fatum* —obscura divinidad sin representación iconográfica y sin culto litúrgico—. De las tres, son la primera y la tercera las que tienen mayor importancia, en cuanto la primera está vinculada a lo aleatorio mientras la segunda al devenir inevitable. La diferencia entre ellas —explicada por San Agustín de Hipona— tiene cierta importancia para efectos de la historia no sólo de los juegos de azar en particular, sino de los contratos aleatorios en general, en cuanto el elemento *fortuito* hace referencia a una atribución de la primera divinidad.

4. La historia de la adivinación en la antigua Roma ofrece conclusiones muy interesantes respecto a la historia del paganismo en general. Lejos de corresponder al paradigma positivista —que coloca el punto de inicio en el fetichismo, pasando por el monoteísmo (segunda etapa) y el filosofismo (tercera etapa) para llegar al científicismo como cuarta etapa—, parece corresponder a una degradación paulatina en dos direcciones. La primera, de un posible monoteísmo (primera etapa) al filosofismo (segunda etapa) y luego al fetichismo de la diosa *Fortuna* (tercera etapa); y la segunda vía, idéntica a la anterior en sus etapas inicial y segunda, pero desembocando en el fatalismo como etapa final: de nuevo, dos canales, uno que tiende a la *Fortuna* y el segundo al *Fatum*, si bien la primera parece predominar en las supersticiones populares y el segundo en las especulaciones gnósticas de los filósofos.

5. Para la contraposición entre *religio* y *superstitio* en las fuentes hemos acudido como autor central a Émile Benveniste, quien explica la existencia de una controversia al respecto entre los filólogos modernos: algunos se inclinan por el vínculo entre *religio* y *religare*, mientras otros por el existente entre *religio* y *relegere*, colocándose Benveniste entre los segundos. La controversia, sin embargo, no se reduce a mera disquisición académica, pues la segunda tesis enumerada tiene a identificar el cumplimiento de los deberes litúrgicos con *superstitio*, reservando el término *religio* al saber filosófico —tendencialmente gnóstico— que deriva de la contemplación de los mitos. Entre los antiguos era ya una controversia existente y en el propio Cicerón —autor que preside la discusión— se encuentran pasajes en ambos sentidos, no sólo en el segundo como refiere Benveniste. Cuestión que fue históricamente revigorizada a raíz de la Reforma Protestante, al sostener Martín Lutero la futilidad de la liturgia y su carácter intrínsecamente supersticioso con base en sus interpretaciones —cuyo interés filológico es notorio— de los textos bíblicos, y que pudiera servir de telón de fondo a las respectivas tesis de los filólogos modernos, aunque éstos no lo reconozcan expresamente.

6. Para inteligir con mayor detalle la cuestión parece relevante una clasificación de las prácticas litúrgicas paganas, clasificación que hemos realizado con la intención, bastante específica, de aclarar los respectivos pasajes ciceronianos o, por decirlo de otra manera, de disipar su aparente contradicción. Hemos para ello trazado una distinción entre cuatro clases de liturgia: 1) Las prácticas piadosas derivadas del culto a los lares domésticos —respecto a las cuales Cicerón emplea los términos *religio* y *pietas*, expresándose además con clara aprobación de las mismas—. 2) Las prácticas litúrgicas tendientes al cumplimiento de deberes o “mandas” derivados de la asunción de compromisos específicos con deidades respecto a las cuales no existe una subordinación piadosa, sino una relación horizontal con fuertes analogías contractuales, respecto a las cuales Cicerón no se pronuncia —al menos en el *De natura deorum*, el *De divinatione* y en el *De inventione*—. 3) Las prácticas litúrgicas que, relacionadas con la magia, están dirigidas a la adivinación y que Cicerón relaciona en el *De divinatione* con la *superstitio*. 4) Y en cuarto lugar, las prácticas fetichistas más claramente supersticiosas, como escupir cada vez que se observa un signo, y demás.

7. De la tercera categoría de prácticas paganas —las adivinatorias—, el sortilegio es la más importante para efectos de nuestra investigación. No es posible determinar su origen geográfico, encontrándose fuertes indicios de las mismas tanto entre griegos y latinos como en Asia Menor, sin que sea posible establecer una precedencia cronológica. Dentro del sortilegio, el realizado con *astragali* parece ser predominante, práctica que dio lugar más adelante al lanzamiento de dados, tanto como práctica adivinatoria, cuanto como juego en el sentido estricto de la expresión; el lanzamiento de dados, sin embargo, no fue el único juego de azar conocido por los antiguos.

8. La decrepitud paulatina del paganismo romano llevó, gradualmente, a la caída en el fatalismo, «punto de enlace del ateísmo y la superstición» como dice Víctor Gebhardt. Y siguiendo al historiador catalán, es posible identificar cuatro causas de dicha caída: el orientalismo, el filosofismo, el cesarismo y la corrupción general de las costumbres.

Del capítulo III. *Parte técnica.*

9. *Consideraciones básicas.* Los antiguos distinguieron, genéricamente, entre *athletarum certamina* —certámenes atléticos, en los que preponderaba el elemento agonal— y *pecuniam ludere* —las apuestas, también con carácter lúdico—. En el caso de los primeros no hay un tratamiento especial en las fuentes: lo que interesaba a los antiguos jurisconsultos era el régimen de las apuestas (*pecuniam ludere*) hechas en referencia al resultado —victoria o derrota— de los mismos.

10. Dentro de las apuestas se distinguía entre lícitas e ilícitas. El carácter de las primeras derivaba de dos consideraciones específicas. En primer lugar, de considerarse virtuoso el certamen respecto a cuyo resultado se apuesta, lo que ocurría siempre que no dependiera exclusivamente del azar, sino que involucrara en algún grado fuerza y/o destreza por parte de los atletas; es posible que lo mismo se admitiera respecto a juegos de mesa que involucraran la destreza mental. En segundo lugar, de una característica de la apuesta misma: el monto apostado, independientemente del carácter virtuoso o vicioso de la causa de la apuesta. Discute la romanística —a partir del pasaje de Ulpiano en D. 19, 5, 17, 5— la existencia de un *tertium genus*, que presenta muchas dificultades, relativo a la aplicación del régimen general de nulidad de las estipulaciones por inmoralidad de la causa. Y se contempla la posibilidad de un cuarto, relativo a la permisión generalizada de apuestas durante los *ludi Saturnales*, casi al final del calendario.

11. *Tipología contractual.* En el ámbito contractual los antiguos jurisconsultos no formularon una categoría típica y exclusiva para los juegos de azar; tampoco una para los contratos genéricamente aleatorios, aunque dicha característica se predique en pasajes concretos respecto a contratos específicos. La tipología contractual de los juegos de azar, dentro de la clasificación gayana, corresponde a la de los contratos verbales, al desprenderse de un comentario de Ulpiano (D. 19, 5, 17, 5) su carácter de estipulación; pero en la clasificación orsiana, según el formulador de la misma, se trata de una *datio ob causam*. La acción más común tratándose de juegos de azar, no obstante, parece haber sido la *condictio* —concedida como acción útil *ex furtiva causa*—, como se deriva de la relación entre un pasaje de Paulo (D. 11, 5, 4, 2) y uno de Ulpiano (D. 15, 1, 3, 12).

12. *Tratamiento normativo.* El tratamiento legislativo de los juegos de azar —para efectos públicos— tiene como punto de partida la reflexión específica acerca de sus efectos perniciosos. El *Codex* señala tres específicamente: la dilapidación de los bienes (prodigalidad), la asunción de compromisos deshonorosos mediante el otorgamiento de instrumentos y la blasfemia contra Dios. De ellos, al menos los dos primeros se encontraban ya en las fuentes pre-cristianas.

13. La prodigalidad fue preocupación no regulada exclusivamente en materia de juegos de azar, encontrándose en las fuentes otras medidas tendientes a mitigarla, como la curatela de los pródigos (*cura prodigi*) y la limitación cuantitativa de las donaciones (mediante la *lex Cincia*). En materia de juegos de azar se manifestó a través de la concesión pretoriana de una excepción en favor de los vendedores de cosa ajena hecha con el objeto de jugar el precio obtenido, desincentivando así la compra de bienes a los *aleatores* (D. 44, 5, 2, 1).

14. Había también una grave reflexión sobre los efectos morales del juego (del *pecuniam ludere*, específicamente), anteviendo ya en las fuentes paganas una preocupación por la ludopatía como vicio del alma. Los comentarios más importantes al respecto, sin embargo, se refieren —en las fuentes pre-cristianas— a los vicios de los esclavos para efectos de la compra de los mismos; hay un comentario de Paulo (D. 47, 10, 26), sin embargo, referido a la concesión de la *actio servi corrupti*, para el caso de inducción al juego por parte de un tercero a los hijos y esclavos propios, en relación con la *iniuria* como delito.

15. Las más antiguas leyes en la materia —las leyes *Titia*, *Publicia* y *Cornelia*, conocidas genéricamente como *leges aleariae* — no se han conservado. Se discute incluso el estrato histórico al que pertenecen. Conviene la romanística en que su contenido esencial era el reconocimiento de la licitud de las apuestas realizadas en referencia al resultado de los *athletarum certamina*, mientras proscribían las apuestas realizadas respecto a otros juegos. No obstante, no sancionaban las apuestas proscritas con nulidad, sino que las castigarían con multas.

16. La siguiente referencia normativa en la cuestión es el senadoconsulto *adversus aleae lusu*, cuyo nombre y fecha se desconocen —su propia existencia se conoce sólo por un comentario de Paulo (D. 11, 5, 2, 1)— pero se especula su posterioridad a las *leges aleariae* y su contenido aclarativo de las mismas.

17. Se cuenta también con el Edicto *de aleatoribus*, cuya fecha se desconoce, pero del cual se tiene noticia por un fragmento de Ulpiano (D. 11, 5, 1 *pr.*), por medio del cual el Pretor introdujo un régimen represivo de las apuestas. En primer lugar, denegaba acción al *susceptor* —dueño de un tugurio en el que se apostara— por los daños físicos y patrimoniales que sufriera dentro de su tugurio. Al respecto se advierte una controversia (D. 11, 5, 1, 3) sobre el alcance de la *denegatio actionis*: Pomponio sosteniendo que sólo se le denegaría la *actio furti*, mientras Ulpiano que se le denegarían también las acciones *ad exhibendum*, *rei vindicatio* y *condictio ex causa furtiva*. No se condonaba, sin embargo, cualquier delito cometido dentro de dichos tugurios, pues a los jugadores que se les arrebataran bienes por la fuerza en los mismos se les concedía la *actio vi bonorum raptorum* (D. 11, 5, 1, 1). Denegaba, asimismo, el saneamiento por evicción a los compradores de bienes vendidos para apostar (D. 44, 5, 2, 1).

18. En las fuentes no jurídicas la romanística ha notado la existencia de dos formas de represión directa de las apuestas ilícitas. La primera parece constituir una forma de actuación *ex officio* por parte de los ediles que resultaría ya sea en la imposición de una multa o, según algunos, en la imposición de una multa en adición al exilio. La segunda vía consistía en el ejercicio —por parte de cualquier ciudadano— de la *actio de aleatoribus* que, en caso de resultar exitosa, resultaba el proceso en la imposición de una pena al demandado y la dación de una parte de sus bienes al demandante, existiendo una discusión en la romanística respecto a la cuantía tanto de aquella como de ésta. Se advierte también la existencia de una forma adicional de represión, si bien indirecta: la tacha de infamia de los *aleatores*.

Del capítulo IV.

1. La noción cosmológica del cristianismo implica —a diferencia de ciertas tradiciones paganas— la distinción clara entre Dios y la creación, razón por la que históricamente se le representa como Padre y no como Madre. Dicha noción cosmológica es, asimismo, múltiple en sus niveles: comprende señoríos y jurisdicciones intermedias, por lo que la monarquía foral es la forma política que constituye la imagen más fiel —aunque imperfecta— del Reino Celestial. Es inherente a dicha cosmovisión el papel que el hombre tiene en el mundo: no está sujeto a la potestad de misteriosas fuerzas telúricas ni de la *Fortuna*, ni del *Fatum*, está sujeto sólo a las potestades celestiales y terrenales legítimas, aunque por virtud del pecado original tenga que desplegar una lucha constante —ayudado por la gracia divina— contra las ataduras pecaminosas del mundo. También el concepto de la Divina Providencia tiene un papel importantísimo en la cosmovisión cristiana, pues constituye el camino de causas segundas e instrumentos de las que se sirve Dios para actuar en la Historia en general y en la historia de cada ser humano en particular.

2. La patrística —tanto griega como latina— se oponen al fatalismo en todas sus formas y vertientes. San Agustín de Hipona refuta expresamente el fatalismo astrológico —del cual identifica tres vertientes— y el fatalismo derivado de la concatenación de causas —que comprende dos vertientes—. San Juan Crisóstomo, si bien a través de un género distinto —más bien homilético que tratadístico— llega a conclusiones similares y condena enérgicamente los mismos errores.

3. Entrando a los juegos de azar en particular, una parte importante del rechazo moral a los mismos no deriva tanto del propio *pecuniam ludere*, sino de los espectáculos respecto a los cuales se apuesta y que los apostantes contemplan con ánimo de diversión. En tal sentido, San Juan Crisóstomo es tan tajante, que en una homilía llegó a amenazar con excomunión a su feligresía. Su explicación pone énfasis en los malos pensamientos que suscitan los espectáculos —llenos de elementos lascivos y violentos—. San Isidoro de Sevilla, en cambio, reprueba los espectáculos públicos de su tiempo por el contenido simbólico altamente pagano de los mismos, ofreciendo muchos ejemplos concretos. Sin embargo, en las Sagradas Escrituras hay ejemplos en que la propia Providencia se manifiesta a través de actos aparentemente azarosos: se echan suertes. La diferencia radica en que ellos no conducen al fatalismo o a la creencia en la suerte, sino a la confianza en Dios.

4. La primera legislación imperial cristianizada en la materia —que se haya conservado— se encuentra en el *Codex* de Justiniano: *De aleatoribus et alearum iussu* («De los jugadores y jugadores de azar»), y comprende dos constituciones imperiales: C. 3, 43, 1 y 3, 43, 2. En ella se advierten los siguientes puntos: su motivación principal es evitar la prodigalidad y la blasfemia; prohíbe algunas apuestas, pero coincidiendo con las limitaciones procedentes de los estratos históricos anteriores; la consecuencia de la violación a las prohibiciones es la restitución de la cantidad ilícitamente ganada, deuda que es pasivamente transmisible; hay una consecuencia especial adicional en materia del juego *equi lignei*, consistente en la confiscación del inmueble en que se practique; al advertirse que en la cuestión hay cierto interés espiritual, invoca el auxilio de los funcionarios eclesiásticos, pero también incide en el fuero eclesiástico decretando sanciones para los clérigos que vulneren las prohibiciones.

ÍNDICE DE FUENTES

FUENTES JURÍDICAS

MRLC. (*Mosaicarum et Romanarum legum collatio*). *Comparación de leyes mosaicas y romanas*, Martha Elena Montemayor Aceves, Universidad Nacional Autónoma de México, Bibliotheca Ivridica Latina Mexicana, México, 1994.

D. (*Digesta*). *Cuerpo de Derecho civil romano*, ed. bilingüe, Ildefonso García del Corral, Barcelona, 1889.

C. (*Codex*). *Cuerpo de Derecho civil romano*, ed. bilingüe, Ildefonso García del Corral, Barcelona, 1889.

En orden de aparición:

Capítulo I	Capítulo II	Capítulo III	Capítulo IV
D. 1, 1, 10, 2	D. 1, 1, 1 <i>pr.</i>	MRLC. 15, 2, 1-6	C. 3, 43, 1 [A]
D. 1, 1, 1, 1		MRLC. 15, 3, 1-8	D. 11, 5, 4 <i>pr.</i>
		C. 3, 43, 1 <i>pr.</i>	C. 3, 43, 2 [A]
		D. 44, 5, 2, 1	C. 3, 43, 2 [B]
		D. 21, 1, 65 <i>pr.</i>	C. 3, 43, 2 [C]
		D. 21, 1, 19, 1	C. 1, 4, 25
		D. 21, 1, 4, 2	C. 3, 43, 1 [B] <i>in fine</i>
		D. 21, 1, 25, 6	C. 1, 4, 34, 1
		D. 11, 5, 2 <i>pr.</i>	C. 1, 4, 34, 2
		D. 11, 5, 1 <i>pr.</i>	C. 1, 4, 34, 3
		D. 11, 5, 1, 4	C. 1, 4, 34, 4
		D. 47, 10, 26	C. 1, 4, 34, 6
		D. 11, 5, 41	
		D. 11, 5, 4, 2	
		D. 2, 4, 41	
		D. 15, 1, 3, 12	
		D. 11, 5, 3	
		D. 11, 5, 2	
		D. 11, 5, 1 <i>pr.</i>	
		D. 4, 8, 21, 11	
		D. 11, 5, 1, 3	
		D. 11, 5, 1, 2	
		D. 11, 5, 1, 1	
		D. 44, 5, 2, 1	
		D. 22, 3, 19, 4	
		D. 17, 2, 59, 1	
		D. 3, 2, 4 <i>pr.</i>	

		D. 9, 2, 7, 4 D. 11, 5, 3 D. 11, 5, 2, 1 D. 11, 5, 4 <i>pr.</i> D. 19, 5, 17, 5 D. 45, 1, 26 D. 45, 1, 27 <i>pr.</i> D. 45, 1, 123 D. 18, 1, 8, 1 D. 18, 4, 7 D. 18, 4, 11 D. 22, 2, 5 <i>pr.</i> D. 11, 5, 2, 1 D. 11, 5, 3 D. 19, 5, 17, 5 D. 22, 3, 19, 4 D. 12, 5, 4, 3 D. 50, 17, 128 <i>pr.</i>	
--	--	--	--

FUENTES BÍBLICAS

En orden de aparición:

Capítulo I	Capítulo II	Capítulo III	Capítulo IV
<i>Prov.</i> VIII, 30-31		<i>Oseas</i> , VI, 6	<i>Gn.</i> I, 1 <i>Sal.</i> XXXIII, 6 y 9 <i>Gn.</i> III, 17 y 18 <i>1Re.</i> II, 19 <i>Gn.</i> I, 28 <i>Gn.</i> II, 15 <i>Sir.</i> XXXVIII, 34 <i>1Tim.</i> VI, 15 <i>Ap.</i> XII, 1 <i>Ex.</i> XII, 28 <i>1Sam.</i> XXIV, 6 <i>Ec.</i> X, 20 <i>Rm.</i> XIII, 1 <i>1Tim.</i> V, 17 <i>Heb.</i> XIII, 17 <i>1Pe.</i> II, 17

			<i>Jud.</i> I, 8 <i>Jn.</i> XVII, 11 <i>Jn.</i> XV, 19 <i>Jn.</i> XVII, 18 <i>Gal.</i> IV, 3 <i>1Co.</i> XII, 2 <i>Col.</i> II, 8 <i>Sb.</i> XIV, 3 <i>Sb.</i> XVII, 5 <i>Sal.</i> LXII, 12-13 <i>Is.</i> I, 19-20 <i>Jr.</i> X, 23 <i>Ecles.</i> II, 11-12 <i>Lev.</i> XVI, 6-10 <i>Nm.</i> XXVI, 52-56 <i>Jos.</i> VII, 13-18 <i>Jue.</i> XX, 9-10 <i>1Sm.</i> X, 20-21 <i>1Cr.</i> XXIV, 5 <i>Neh.</i> XI, 1-2 <i>Hch.</i> I, 15-26 <i>Prov.</i> XVI, 33
--	--	--	--

FUENTES PATRÍSTICAS

Etym. (*Etymologiae*). San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (trads.), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2004.

De civ. Dei (*De civitate Dei*). San Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, 19° ed., Editorial Porrúa, México, 2014.

En orden de aparición:

Capítulo I	Capítulo II	Capítulo III	Capítulo IV
<i>Etym.</i> XVIII, 60 <i>Etym.</i> XVIII, 66	<i>De civ. Dei</i> , VI, 5	<i>De civ. Dei</i> , V, 1 <i>Etym.</i> XVIII, 27 <i>De civ. Dei</i> , IV, 18 <i>Etym.</i> VIII, 2, 2 <i>Etym.</i> VIII, 5, 6 <i>Etym.</i> VIII, 2, 7 <i>Etym.</i> III, 71, 38	<i>De civ. Dei</i> , V, 1 <i>De civ. Dei</i> , V, 4 <i>De civ. Dei</i> , V, 7 <i>De civ. Dei</i> , V, 8 <i>De civ. Dei</i> , V, 9 <i>De civ. Dei</i> , V, 9 <i>De civ. Dei</i> , V, 10

		<i>Etym.</i> XVIII, 65 <i>Etym.</i> XVIII, 63 <i>Etym.</i> XVIII, 64 <i>Etym.</i> XVIII, 68	<i>De civ. Dei</i> , IV, 34 <i>Etym.</i> XVIII, 16 <i>Etym.</i> XVIII, 16, 3 <i>Etym.</i> XVIII, 17 <i>Etym.</i> XVIII, 18 <i>Etym.</i> XVIII, 25 <i>Etym.</i> XVIII, 26 <i>Etym.</i> XVIII, 27, 3 <i>Etym.</i> XVIII, 27, 1-2 <i>Etym.</i> XVIII, 28, 1-2 <i>Etym.</i> XVIII, 29 <i>Etym.</i> XVIII, 30 <i>Etym.</i> XVIII, 31 <i>Etym.</i> XVIII, 33 <i>Etym.</i> XVIII, 36 <i>Etym.</i> XVIII, 37 <i>Etym.</i> XVIII, 38 <i>Etym.</i> XVIII, 41 <i>Etym.</i> XVIII, 51 <i>Etym.</i> XVIII, 42 <i>Etym.</i> XVIII, 59 <i>Etym.</i> X, 73
--	--	--	---

OTRAS FUENTES DIRECTAS

Epitome de gestis Romanorum. Lucio Anneo Floro, *Gestas romanas*, J. Eloy Díaz Jiménez (trad.), Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1952.

En orden de aparición:

Capítulo I	Capítulo II	Capítulo III	Capítulo IV
	<i>Odisea</i> , XX, 105 Heródoto, <i>Historia</i> , IX, 91 <i>Anábasis</i> , III, 2, 9 <i>Anábasis</i> , III, 1, 4-7	<i>De natura deorum</i> , II, 28, 72 <i>De invent. Rhet.</i> II, c, 22, 66 <i>De invent. Rhet.</i> II, 53, 161 <i>Aeneis</i> , II, 351-354 <i>De divinatione</i> , II, 72, 148-149 Valerio Máximo, <i>Factorum et dictorum memorabilium</i> , I, 3, 1-4 <i>Aeneis</i> , I, 255	

		Aristóteles, <i>Pol.</i> VI, 2; 1317a Aristóteles, <i>Pol.</i> VI, 4; 1319b Lucio Anneo Floro, <i>Epitome de gestis Romanorum</i> , III, 13 <i>Epitome de gestis Romanorum</i> , III, 17 <i>Epitome de gestis Romanorum</i> , III, 18 <i>Epitome de gestis Romanorum</i> , III, 19 <i>Epitome de gestis Romanorum</i> , III, 21 <i>Epitome de gestis Romanorum</i> , IV, 2 Horacio, <i>Ars poetica</i> , 161-165 Cicerón, <i>Phil.</i> 8, 26 Cicerón, <i>In Cat.</i> 2, 23 Plauto, <i>Persa</i> , 1, 2, 10ss. y 65-74 Cicerón, <i>Phil.</i> II, 23, 56 Cicerón, <i>Phil.</i> V, 12 Cicerón, <i>Phil.</i> V, 14 Cicerón, <i>De divinatione</i> , II, 7, 24 Cicerón, <i>Verr.</i> II, 7, 21 Suetonio, <i>Div. Claud.</i> , 5	
--	--	---	--

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

AA. VV., *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern thought*, Pieter d'Hoine y Gerd Van Riel (ed.), Leuven University Press, Bélgica, 2014.

AA. VV.: *Philosophy and Salvation in Greek religion*, Vishwa Adluri (ed.), De Gruyter, Alemania, 2013.

AA. VV.: *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and experience*, Edward Bispham y Christopher Smith (ed.), Edinburgh University Press, Trowbridge, 2000.

AA.VV.: *A Companion to Greek religion*, Daniel Ogden (ed.), Blackwell Publishing, Singapur, 2007.

BAUTAIN, Louis: *Filosofía de las leyes bajo el punto de vista cristiano*, Víctor Gebhardt y Coll (trad.), Barcelona, 1865.

BENVENISTE, Émile: *Vocabulario de las Instituciones Indoeuropeas*, Taurus Ediciones, Mauro Armíño (trad.), Madrid, 1983.

BRENNER, Reuven, BRENNER, Gabrielle A., BROWN, Aaron: *A World of Chance. Betting on Religion, Games, Wall Street*, Cambridge University Press, 2008.

CAILLOIS, Roger: *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, Jorge Ferreiro (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

CALDERÓN BOUCHET, Rubén: *Formación de la ciudad cristiana*, Ediciones Dicio, Buenos Aires, sin más datos.

_____ : *La ciudad griega*, Ciudad Argentina, Buenos Aires, 1998.

_____ : *Pax Romana. Ensayo para una interpretación del poder político en Roma*, Editorial Nuevo Orden, Buenos Aires, sin más datos.

CHESTERTON, Gilbert Keith: *El hombre eterno*, 4° ed., M. Aberasturi y F. de la Milla (trads.) Editorial Porrúa, México, 2014.

D'ORS, Álvaro: *Derecho romano privado*, 10°, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Navarra, 2004.

DAVID, Florence Nightingale: *Games, Gods and Gambling: The Origins and History of Probability and Statistical Ideas from the Earliest Times to the Newtonian Era*, Hafner Publishing Company, Nueva York, 1962.

DE COULANGES, Fustel: *La ciudad antigua*, 17° ed., Editorial Porrúa, México, 2012.

DE LIGORIO, Alfonso María (san): *Las glorias de María*, 16° ed., Editorial Apostolado de la Prensa, Madrid, 1963.

_____ : *Meditaciones sobre la Pasión de Jesucristo*, 3° ed., Ediciones Palabra, Madrid, 2005.

DONLEAVEY, Pamela, y SHEARER, Anne: *From Ancient Myth to Modern Healing. Themis: Goddess of Heart-Soul, Justice and Reconciliation*, Routledge, 2008 (sin más datos).

ELIADE, Mircea: *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, Emecé Editores, Buenos Aires, 2001.

_____ : *Tratado de historia de las religiones*, Ediciones Era, México, 2016.

FAIRBANKS, Arthur: *A Handbook of Greek religion*, American Book Company, 1910 (sin más datos).

FERRER, Melchor, TEJERA, Domingo, ACEDO, José F.: *Historia del tradicionalismo español*, Ediciones Trajano, Sevilla, 1941.

- FUTRELL, Alison: *The Roman Games*, Blackwell Publishing, Padstow, 2006.
- GAGARIN, Michael: *Early Greek Law*, University of California Press, 1986 (sin más datos).
- GARCÍA, Francisco: *Tratado utilísimo y general de todos los contratos (1583)*, EUNSA, Pamplona, 2003.
- GARIBAY, Ángel María: *Mitología griega. Dioses y héroes*, 27° ed., Editorial Porrúa, México, 2015.
- GEBHARDT, Víctor: *Los dioses de Grecia y Roma*, Editora Nacional, México, 1968.
- GRIMAL, Pierre: *A Concise Dictionary of Classical Mythology*, A. R. Maxwell-Hyslop (trad.), Stephen Kershaw (ed.), Basil Blackwell, Padstow, 1981.
- GROARKE, Leo: *Greek Skepticism. Anti-realist Trends in Ancient Thought*, McGill-Queen's University Press, Canadá, 1990.
- GUTHRIE, William Keith Chambers: *Orpheus and Greek religion. A Study of the Orphic Movement*, Princeton University Press, Kentucky, 2019.
- HARRISON, Jane Ellen: *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1912.
- HUIZINGA, Johan: *Homo ludens*, Eugenio Imaz (trad.), Emecé Editores y Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- IGLESIAS, Juan: *Derecho romano*, 15° ed., Editorial Ariel, Barcelona, 2017.
- JAEGER, Werner: *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, 2° ed., Fondo de Cultura Económica, México, 2016.
- JOHNSON, Allen Chester, COLEMAN-NORTON, Paul Robinson, BOURNE, Frank Card: *Ancient Roman Statutes. A Translation with Introduction, Commentary, Glossary and Index*, Clyde Pharr (ed.), University of Texas Press, Austin, 2004.
- KUNKEL, Wolfgang: *Historia del derecho romano*, 4° ed., Juan Miquel (trad.), Editorial Ariel, Barcelona, 2003.
- MACBAIN, Bruce: *Prodigy and Expiation. A Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Latomus (Revue d'Etudes Latines), Bruselas, 1982.
- MATEOS ALARCÓN, Manuel: *Estudios sobre el Código Civil del Distrito Federal*, Imp. de Díaz de León y succs., México, 1896.
- MIKALSON, Jon: *Greek Popular Religion in Greek Philosophy*, Oxford University Press, 2010 (sin más datos).

NILSSON, Martin P.: *A History of Greek Religion*, 2º ed., F. J. Fielden (trad.), Oxford University Press, Oxford, 1949.

_____ : *Greek Folk Religion*, University of Pennsylvania Press, Estados Unidos, 1998.

PADILLA SAHAGÚN, Gumesindo: *Derecho romano*, 4º ed., McGraw Hill, México, 2008.

PHILIPPE, Marie-Dominique: *Las tres sabidurías*, Ediciones Palabra, Madrid, 2013.

QUINTANA ORIVE, Elena: *D. 11. 5 (De aleatoribus) y C. 3. 43 (De aleae lusu et aleatoribus): Precedentes romanos del contrato de juego*, Anuario Jurídico y Económico Escurialense, XLII, 2009, pp. 17-38.

ROMAN, Luke y ROMAN, Monica: *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, Hermitage Publishing Services, Estados Unidos, 2010.

RÜPKE, Jörg: *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, David M. B. Richardson (trad.), Blackwell Publishing Ltd., Inglaterra, 2011.

SÁENZ, Alfredo: *Siete virtudes olvidadas*, 2º ed., Asociación Pro-Cultura Occidental, Guadalajara, 2001.

SALZMAN, Michele Renée: *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press, Estados Unidos de América, 1990.

SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Obras completas*, Rafael Ramírez Torres, S. J., (trad.), Editorial Jus, México, t. III (1966) y t. IV (1974).

SCHIAVONE, Aldo: *Ius: La invención del Derecho en Occidente*, Germán Prósperi (trad.), Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2009.

ŠPIDLÍK, Tomáš: *La espiritualidad del Oriente cristiano. Manual sistemático*, Céline Praud y Ana María Pardo (trads.), Editorial Monte Carmelo, Burgos, 2004.

VALLET DE GOYTISOLO, Juan Berchmans: *La encrucijada metodológica en el Renacimiento, la Reforma, la Contrarreforma*, Real Academia de Jurisprudencia y Legislación, Madrid, 1991.

_____ : *Las expresiones «fuente del derecho» y «ordenamiento jurídico»*, Anuario de Derecho Civil, vol. 34, N° 4, 1981.

VINDAS, Francisco: "La libertad en el mundo antiguo", *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, Vol. 3, Núm. 5, 1977, pp. 55-68.

WAGENVOORT, Hendrik: *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, H. S. Versnel (ed.), Leiden, 1980 (sin más datos), t. I.

ZAMORA MANZANO, José Luis: *La regulación jurídico-administrativa del juego en el derecho romano y su proyección en el derecho moderno*, Dykinson, S.L., Madrid, s/f.