

# La esclavitud en los escritos de San Pablo y Séneca. Un estudio comparativo

PEDRO CABELLO MORALES

*Estudio Teológico “San Pelagio”, Córdoba*

SUMARIO. 1. La situación legal de los esclavos de la cuenca mediterránea en el siglo I d.C. — 2. Séneca y su esclavitud. — 3. San Pablo y la esclavitud. — 4. San Pablo y Séneca, frente a frente.

La posible conexión entre la enseñanza moral estoica y la enseñanza moral cristiana ha sido objeto de estudio desde la antigüedad hasta nuestros días por parte de historiadores, biblistas y filósofos de todas las latitudes<sup>1</sup>. Es evidente el reconocimiento explícito y el uso recurrente de los filósofos estoicos por parte del cristianismo primitivo, dato éste que ha dado pie a numerosas interpretaciones y a pensar en una influencia recíproca que sigue siendo de difícil evaluación<sup>2</sup>. De todos los filósofos estoicos, Séneca fue sin duda el

---

1. Para ver un recorrido histórico por los diversos estudios que se han realizado sobre el tema, cf. M. L. COLISH, “Stoicism and the New Testament: An Essay in Historiography”, *ANRW* II.26.1 (1992) 334-379. Más recientemente: E. FERGUSON, *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003); T. RASIMUS & T. ENGBERG-PEDERSEN & I. DUNDERBERG (ed.), *Stoicism in Early Christianity* (Grand Rapids: Baker Publishing Group, 2010); R. M. THORSTEINSON, *Roman Christianity and Roman Stoicism: A Comparative Study of Ancient Morality* (New York: Oxford University Press, 2010).

2. A lo largo de la historia ha habido algunos estudios que han querido interpretar el cristianismo como una derivación del estoicismo. Cf. E. TRÖLTSCH, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie* (Gesammelte Schriften 4; Tübingen: Mohr, 1925). Otros, sin llegar a ese extremo, han hecho valoraciones cristianas del estoicismo por sus muchos puntos de contacto. Cf. E. ELORDUY, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (Philologus, Suppl. Bd. 28.3; Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1936); *El estoicismo* (2 vol.; Madrid: Gredos, 1972). Estas valoraciones no siempre han sido bien vistas ni aceptadas. Cf. M. POHLENZ, “Zwei Schriften zur antiken Sozialphilosophie”, *GGA* 3/4 (1928) 123-136; *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, <sup>7</sup>1992).

que gozó de mayor simpatía entre los Santos Padres y otros autores cristianos. Muchos, ya de los primeros siglos de la Iglesia, no sólo mostraron esa cordialidad hacia el filósofo cordobés, sino que se llegaron a preguntar incluso por su filo-cristianismo y poner sobre la mesa la posible conexión de sus escritos con el mensaje cristiano. Son conocidas, en esta línea, las afirmaciones de Tertuliano, de Lactancio, o de San Jerónimo<sup>3</sup>. Hay que reconocer que ha sido la pretendida relación entre Séneca y San Pablo la que más literatura ha generado, ya sea para justificar como para desmentir esa relación en una doble dirección: influencia de la filosofía de Séneca en los escritos paulinos o influencia del mensaje cristiano en los escritos del filósofo cordobés<sup>4</sup>. Que San Pablo conoció el estoicismo parece un

3. «Seneca saepe noster», TERTULIANO, *De an.* XX.1 [PL 2,724]; «[Seneca] potuit esse verus Dei cultor, si quis illi monstrasset», LACTANCIO, *Inst.* VI.24.14 [PL 6,725]; «Lucius Annaeus Seneca Cordubensis, Sotionis stoici discipulus et patruus Lucani poetae, continentissimae vitae fuit. Quem non ponerem in catalogo sanctorum, nisi me illae epistolae provocarent, quae leguntur a plurimis Pauli ad Senecam aut Senecae ad Paulum», JERÓNIMO, *De vir. ill.* XII [PL 23,662].

4. Las obras son numerosas: A. FLEURY, *Saint Paul et Sénèque. Recherches sur les rapports du philosophe avec l'apôtre et sur l'infiltration du christianisme naissant à travers le paganisme* (2 vol; Paris: Librairie Philosophique de Ladrange, 1853); A. F. GATIEN-ARNOULT, "De l'influence attribuée à saint Paul sur le philosophe Sénèque", *Mémoires de l'académie des sciences [de Toulouse]* 3 (1859) 173-207; CH. AUBERTIN, *Sénèque et Saint Paul. Études sur les rapports supposés entre le philosophe et l'apôtre* (Paris: Librairie Académique, 1869); G. BOISSIER, "Le christianisme de Sénèque", *Revue des deux Mondes* 92 (1871) 40-71; P. FAIDER, "Sénèque et Saint Paul", *Bulletin bibliographique et pédagogique du Musée belge* 30 (1929) 109-119; O. TESCARI, "Echi di Seneca nel pensiero cristiano e viceversa", *Unitas* 2 (1947) 171-181; P. BENOIT, "Sénèque et saint Paul", *Exégèse et théologie II* (Paris: Du Cerf 1961) 383-414; I. ROCA MELIA, "Humanismo de Séneca e ideal cristiano", *Helmántica* 16 (1965) 357-384; E. ELORDUY, "Séneca y el cristianismo", *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en conmemoración de Séneca en el XIX aniversario de su muerte I* (Córdoba-Madrid: Presidencia del Consejo Ejecutivo del Congreso Internacional de Filosofía, 1965) 182-206; A. MOMIGLIANO, "Note sulla leggenda del cristianesimo di Seneca", *Contributo alla Storia degli Studi Classici* (Roma: Edizioni di Storia e letteratura, 1979) 13-32; G. SCARPAT, *Il pensiero religioso di Seneca e l'ambiente ebraico e cristiano* (ACC 14; Brescia: Paideia, 1977); A. MODA, "Seneca e il cristianesimo", *Henoch* 5 (1983) 93-109; M. A. F. MARTÍN SÁNCHEZ, *El ideal del sabio en Séneca* (Córdoba: Diputación Provincial, 1984); S. M. DELGADO ANTOLÍN, "Séneca: apoteosis de la perfección y de la muerte", *Thémata* 7 (1990) 51-66; C. RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, "Epistulae morales ad Lucilium: Séneca cristiano", *Séneca: Dos mil años después. Actas del Congreso Internacional Conmemorativo del Bimilenario de su nacimiento* (ed. M. RODRÍGUEZ-PANTOJA; Córdoba: Universidad de Córdoba & Obra Social y Cultural Cajasur, 1997) 307-332; A. P. MARTINA, *Seneca e i cristiani. Atti del Convegno Internazionale. Università Cattolica del Sacro Cuore. Biblioteca Ambrosiana. Milano 12-13-14 ottobre 1999* (Milano: Pubblicazione

hecho probado gracias al testimonio indirecto de Lucas en Hch 17,18 en que nos dice que el apóstol, durante su estancia y predicación en Atenas, trabó conversación con filósofos epicúreos y estoicos. No se puede decir lo mismo de Séneca que, en sus escritos, no menciona en ningún momento el cristianismo. Tampoco los autores contemporáneos que hablan de él afirman en ningún momento su encuentro con San Pablo o algún predicador cristiano. Parece que el origen de la tradición sobre el cristianismo senequista está, fundamentalmente, en las epístolas apócrifas que se conservan atribuidas al autor cordobés con sus correspondientes respuestas del apóstol de los gentiles<sup>5</sup>. Las cartas tienen como base el encuentro y conocimiento mutuo de San Pablo y el procónsul Galión, hermano de Séneca (Hch 18,12-17), mencionado en varias ocasiones en las epístolas morales de este último<sup>6</sup>.

Ante este panorama, nosotros preferimos ser cautos. Sin excluir *a priori* un conocimiento mutuo y una recíproca noticia entre Séneca y San Pablo, creemos que no podemos demostrar su amistad y mucho menos la conversión del filósofo estoico al cristianismo o la presunta influencia estoica en el apóstol. Como ya indicamos en otra ocasión, creemos que la única relación demostrable de Séneca con el cristianismo en general, y con San Pablo en particular, es la temporal y geográfica: el filósofo y el apóstol coincidieron en Roma entre los

---

dell'Università Cattolica, 2001); P. VINING, "Comparing Seneca's Ethics in Epistulae Morales to those of Paul in Romans", *RestQuart* 47 (2005) 83-104.

5. Las ediciones son numerosas. La más básica y fiable del documento es la de C. W. BARLOW, *Epistolae Senecae ad Paulum et Pauli ad Senecam "quae vocantur"* (Papers and Monographs of the American Academy in Rome, Vol X, 1938). Otra edición importante es la de L. BOCCIOLINI PALAGI, *Il carteggio apócrifo di Seneca e San Paolo. Introduzione, testo e commento* (Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria: Studi 46; Firenze 1978). Se trata de catorce cartas breves escritas en el s. IV en un latín pobre y decadente, con un contenido muy genérico e insustancial. Ocho de ellas aparecen remitidas por Séneca y seis corresponden a las respuestas de Pablo. La forma, especialmente de las cartas de Pablo, dista mucho de aquella que observamos en las consideradas auténticas del apóstol. De esta correspondencia se hacen eco San Jerónimo y San Agustín. Dice este último: «Merito ait Seneca (qui temporibus Apostolorum fuit, cuius etiam quaedam ad Paulum apostolorum leguntur epistolae)», AGUSTÍN, *Ep.* CLIII.14 [PL 33,659]. Acerca de esta correspondencia, cf. J. GONZÁLEZ LUIS, "Séneca y Pablo", *Séneca: Dos mil años después*, 413-418; M. GRAZIA MARA, "L'Epistolario Apócrifo di Seneca e San Paolo", *Seneca e i cristiani*, 41-54.

6. Cf. SÉNECA, *Quaest. Nat.* IV.10; 11,1; *Ep.* CIV.1; *De vita beata* 1,1. Para ver la relación entre Galión y San Pablo, así como su posible relación con Séneca y Córdoba, cf. M. NIETO CUMPLIDO (coord.), *Iglesias de Córdoba y Jaén* (Historia de las diócesis españolas 8; Madrid: BAC, 2003) 10-12.

años 58 y 64 d. C., cuando la predicación del mensaje cristiano se iba haciendo persistente<sup>7</sup>. Es más que probable que el filósofo tuviera noticia de este nuevo grupo dado que algunos miembros parece que ocupaban cargos de importancia en el Imperio<sup>8</sup>. Sin embargo, de esto, es difícil deducir un conocimiento profundo de ambas partes y, menos aún, una dependencia, influencia o interrelación.

En este estudio, a la luz de la situación legal de los esclavos en el Imperio Romano a lo largo del s. I de la era cristiana, nos acercaremos a la presentación y tratamiento que hacen Séneca y San Pablo del tema de la esclavitud de modo que, frente a frente, podamos percibir los puntos en común y las diferencias fundamentales. Nos preguntaremos, además, en qué medida ambos, cada cual desde sus presupuestos, pudieron influir en la sociedad de su tiempo y en el desarrollo de la institución de la esclavitud subsiguiente<sup>9</sup>.

## 1. LA SITUACIÓN LEGAL DE LOS ESCLAVOS DE LA CUENCA MEDITERRÁNEA EN EL S. I D. C.

Querer resumir en unas pocas líneas la situación legal de los esclavos en el período contemporáneo a San Pablo y Séneca sería una presunción por nuestra parte teniendo en cuenta la cantidad de libros, monografías y artículos que se han publicado hasta el día

---

7. Cf. P. CABELLO MORALES, “*Tened cuidado y guardaos de toda codicia*”. *Hacia una interpretación conciliadora del tema riqueza-pobreza en Lc-Hch a partir del análisis socio-retórico de Lc 12,13-34* (Tesis y Monografías 52; Estella: Verbo Divino, 2011) 250. En esto compartimos la opinión de M. GRAZIA MARA, “L’Epistolario Apócrifo di Seneca e San Paolo”, 46.

8. Según algunos autores, la referencia a la «casa del César» en Flp 4,22 sería una muestra de ello. Además, hay quien identifica a Narciso, que aparece en los saludos de Rm 16,11, con el conocido liberto del emperador Claudio cuya riqueza era reconocida (cf. JUVENAL, *Satyr.* XIV,329) y que fue empujado al suicidio poco antes de la subida al poder de Nerón que habría tomado posesión «de su casa» (cf. *Tácito, Ann.* XIII.1; DIÓN CASIO, *Hist.* LX,34). Para este tema, sigue siendo interesante el clásico de J. B. LIGHTFOOT, *St. Paul Epistle to the Philippians* (London & Cambridge: Macmillan, 1878) 169-176.

9. Hace algunos años fue defendida una tesis doctoral en la Universidad Complutense que estudiaba algunos de estos aspectos. Cf. S. IBARZABAL IRURETAGOYENA, *Coincidencias entre el pensamiento de L. A. Séneca y de S. Pablo en torno a la esclavitud* (Dir.: J. M. BLÁZQUEZ MARTÍNEZ. Universidad Complutense, Departamento de Filología griega, 1993).

de hoy<sup>10</sup>. Sin embargo, creemos que es necesario presentar algunas pinceladas generales de esta situación para poder entender mejor el contexto inmediato de los dos autores que nos ocupan. Un problema que se nos plantea es las fuentes que podemos usar para conocer la esclavitud en este período. Son una fuente relativamente importante de información los códigos clásicos de derecho romano que usaremos con discreción siendo conscientes de que esta legislación no siempre responde a una práctica social real ni se puede demostrar que esos textos clásicos (algunos muy posteriores) responden a la situación del s. I d. C. Sin perder de vista esta legislación, daremos prioridad a los autores y a las obras contemporáneas a Séneca y San Pablo.

En los estudios sobre la esclavitud se han venido presentando dos concepciones diversas que han marcado, al mismo tiempo, dos estilos a la hora de acercarse a este problema en relación al NT. Por un lado, para algunos autores, la esclavitud antigua era predominantemente humanitaria<sup>11</sup>. Sin decir en ningún momento que fuera una situación ideal, reconocen que en aquel tiempo, el s. I d. C., el trato a los esclavos fue por lo general bueno. Más aún, había personas que buscaban ser esclavos para escalar socialmente y ganar seguridad personal y social. La ausencia de revueltas de esclavos en este tiempo sería una muestra de ello. Por otro lado, para otros autores, la esclavitud no tenía nada de humanitaria, sino que formaba parte de un elaborado sistema de control social: era creada y

---

10. Cf. M. WALLON, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité* (3 vol.; Paris: Hachette, 1847-1879); L. HALKIN, *Les esclaves publics chez les romains* (Liège: Société belge de librairie, 1897); E. CICCIONI, *Il tramonto della schiavitù nel mondo antico* (Torino: Bocca, 1899); W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery. The Condition of the Slave in Private Law from Augustus to Justinian* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908); W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1955); I. MUÑOZ VALLE, *Estudios sobre la esclavitud antigua* (Madrid: Condor, 1971); W. D. PHILLIPS, *Slavery from Roman Times to the Early Transatlantic Trade* (Manchester: Manchester University Press, 1985); K. R. BRADLEY, *Slavery and Society in Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); W. V. HARRIS, "Demography, Geography, and the Sources of Roman Slaves", *JRS* 89 (1999) 62-75; L. SCHUMACHER, *Sklaverei in der Antike, Alltag und Schicksal der Unfreien* (München: C.H.Beck, 2001); T. FINKENAUER (Hg.), *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht. Symposium für Hans Josef Wieling Zum 70. Geburtstag* (Berlin-Heidelberg: Springer, 2006).

11. Cf. J. VOGT, *Ancient Slavery and the Ideal of Man* (Cambridge: Harvard University Press, 1975). Deudor de esta concepción, aplicada al NT, es P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981); S. S. BARTCHY, *ΜΑΛΛΩΝ ΧΡΗΣΑΙ. First Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21* (SBLDS 11; Missoula: Scholar Press, 1973).

mantenida con violencia, y de muchas maneras era una especie de sustitución de la muerte violenta. Los esclavos eran personas a las que se les arrebatava totalmente el honor<sup>12</sup>. Es necesario subrayar, al comienzo de esta exposición, que la esclavitud debe ser considerada no sólo desde un punto de vista filosófico-religioso (si los esclavos son o no personas y sujeto de derecho), sino también político, social y económico. Para muchos, la esclavitud era vista como un índice clave del desarrollo de la vida económica: la presencia de esclavos no podía ser ignorada ni menospreciada<sup>13</sup>.

Todos los estudios coinciden en afirmar que la sociedad romana fue una sociedad esclavista hasta el punto de que la esclavitud llenaba material e ideológicamente la totalidad de la sociedad y la cultura<sup>14</sup>. Algunos especialistas indican que en las zonas urbanas del Imperio Romano los esclavos eran un tercio de la población. En otros lugares, el número parece que era inferior (entre el 16 y 20 por ciento)<sup>15</sup>. En el

---

12. Cf. M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology* (New Cork: Viking Press, 1980); O. PATTERSON, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); K. R. BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control* (New York: Oxford University Press, 1987); M. J. HARRILL, *The Manumission of Slaves in Early Christianity* (HUT, 32; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995); J. A. GLANCY, *Slavery in Early Christianity* (New York: Oxford University Press, 2002); I. WEILER, *Die Beendigung des Sklavenstatus im Altertum: Ein Beitrag zur vergleichenden Sozialgeschichte* (Forschungen zur antiken Sklaverei 36; Stuttgart: Franz Steiner, 2003).

13. Hay autores que han defendido que la base de la producción y desarrollo económico era el trabajo de los esclavos hasta el punto de ser considerado un «factor decisivo» (cf. H. KREISSIG, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges* (Berlin: Akademie, 1970); H. SCHNEIDER, “Die antike Sklavenwirtschaft: Das Imperium Romanum”, *Geschichte der Arbeit. Vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart* (Hg. A. EGGBRECHT; Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1980) 95. Nosotros, sin embargo, compartimos la visión más moderada de otros autores que sin negar la importancia del trabajo de los esclavos, no lo consideran el único factor ni el más decisivo. Cf. P. A. BRUNT, *Italian Manpower. 225 BC-AD 14* (Oxford: Oxford University Press, 1971) 124; G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte* (Wiesbaden: Franz Steiner, 1984) 117; H. G. KIPPENBERG, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang den antiken Stadtherrschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 1991) 228; E. W. STEGEMANN & W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997) 20-21.

14. Cf. W. D. PHILLIPS, *Slavery from Roman Times*, 17; K. R. BRADLEY, *Slavery and Society in Rome*, 10-30. Según Finley, las tres características que definen una sociedad esclavista son: el latifundio y la progresiva concentración de riqueza, el desarrollo de la producción y el mercado, y la falta de mano de obra interna suficiente. Cf. M. I. FINLEY, *Ancient Slavery and Modern Ideology*, 85.

15. W. V. HARRIS, “Demography, Geography, and the Sources of Roman Slaves”, 65.

siglo I d. C. había, fundamentalmente, dos tipos de hombres bien distintos: los señores, dueños del poder, la riqueza y los honores, y los esclavos que, privados de libertad, no eran considerados personas, sino meros animales<sup>16</sup>, cosas transmisibles por mancipación (*res mancipi*)<sup>17</sup>, instrumentos de trabajo «que hablan» (*instrumenti genus vocale*)<sup>18</sup>. No había término medio<sup>19</sup>. Asimismo, dentro del grupo de los esclavos había también diversos tipos: *servi publici* y *servi privati*, según el ámbito en el que realizaban sus trabajos; *servi rustici* y *servi urbani*, dependiendo del lugar donde ejercían sus trabajos, etc.

La condición jurídica del esclavo era bastante compleja<sup>20</sup>. A pesar de que los griegos consideraban “natural” la esclavitud (uno era esclavo por naturaleza o *ius naturale*), los romanos presentaban la esclavitud como una institución de *ius gentium*. El esclavo tenía ese estatus por “mala suerte”, no por naturaleza. A pesar de que los juristas y filósofos, especialmente estoicos, comprendían que la esclavitud era *contra natura*, sin embargo la consideraban legítima, propia y moralmente correcta. En cuanto *res*, como cualquier otra posesión, el esclavo estaba sumido en una incapacidad humana casi total, sometido al dominio de su amo con los poderes de un dueño o *dominus* (*dominica potestas*). El amo podía disponer de su vida: castigarlo, abandonarlo y enajenarlo como cualquier otra posesión. Sin embargo, paradójicamente, a pesar de ser considerado *res*, el esclavo también era reconocido como ser humano (*homo*)<sup>21</sup>, dotado de capacidad intelectual<sup>22</sup>. De ahí que el esclavo

16. Una concepción que arranca ya de los autores griegos. Cf. JENOFONTE, *Oecon.* XIII.6; ARISTÓTELES, *Pol.* I.2. Con todo, la propia posibilidad de manumitir al esclavo y concederle la ciudadanía romana pone de manifiesto que el esclavo no podía tener la misma naturaleza que un animal o una cosa.

17. Cf. CICERÓN, *Top.* V.27; GAYO, *Inst.* II.22-26; JUSTINIANO, *Dig.* XXI.1.51. La palabra que designa la propiedad de esclavos (*mancipia*) se deriva del hecho de que son capturados al enemigo por la fuerza de las armas a modo de botín de guerra (*manu capiantur*).

18. VARRÓN, *De re rust.* I.17. CATÓN, *De agric.* II.7.

19. «Est primum quidem summa divisio de iure personarum haec fere, quod omnes homines aut liberi sunt aut servi», GAYO, *Inst.* I.9. Cf. JUSTINIANO, *Dig.* I.5.3.

20. Cf. A. BURDESE, *Manuale di Diritto Privato Romano* (Torino: U.T.E.T., 41993) 147.

21. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.1; *De Benef.* III.22.3. Frente a Séneca, cf. ARISTÓTELES, *Pol.* II.14.15.

22. Los romanos jamás negaron, de forma absoluta, la condición de seres humanos de los esclavos. De hecho, cualquier persona libre podía llegar a convertirse en esclavo. Así se reflejará bastante tiempo después en el *Digesto*: «Los esclavos se reducen a nuestro dominio o por el derecho civil (*iure civili*), o por el derecho de gentes (*iure gentium*). Por el derecho civil, si alguno mayor de veinti-

en Roma no era ajeno al *ius*, es decir, era sujeto de ciertos derechos: tenía personalidad en el orden religioso y por tanto su *votum* era válido y eficaz, participaba del culto público y familiar, tenía derecho a honras funerarias y su sepultura era religiosa, como la de cualquier ciudadano libre<sup>23</sup>. Con todo, sus derechos estaban muy limitados. Quizá uno de los aspectos más crueles de la posición jurídica de la esclavitud era el ámbito del derecho familiar: no se reconocía el matrimonio (la unión entre dos esclavos no era considerada matrimonio, sino *contubernio*), ni el parentesco entre esclavos. Por su carencia de derechos, explotación laboral y desprecio general, los esclavos se convirtieron en un grupo social claramente segregado<sup>24</sup>. Los esclavos no podían tener, tomados en su conjunto, ninguna esperanza de llegar al estatus de los señores.

Parece que en el período de la República, los esclavos, procedentes muchos de ellos de otras regiones a modo de botín de guerra, eran poco numerosos y compartían la misma condición étnica y religiosa de sus amos, convivían con ellos y llegaban a ser en ocasiones hasta hermanos de leche. El esclavo era considerado miembro de la familia según una estructura que se ha llamado técnicamente «esclavitud patriarcal». El mismo Séneca recuerda que, en aquel tiempo, el dueño era llamado *patres familiae* y los esclavos *familiares* ni eran odiados por sus señores ni éstos eran despreciados por sus esclavos<sup>25</sup>. Al implantarse el régimen imperial y ampliarse las fronteras, la esclavitud fue convirtiéndose en un factor muy importante de la vida romana, fue creciendo el número de esclavos (muchos de ellos extranjeros cautivos) y el modo de relacionarse sus señores con aquellos parece que sufrió un cambio a peor<sup>26</sup>. Sabemos por las famosas sátiras de la época muchos de los abusos y maltratos que sufrían los esclavos en manos de sus señores<sup>27</sup>. Cuando los maltratos eran constantes o se vivía algu-

---

cinco años consintió en ser vendido para participar del precio; por el derecho de gentes son esclavos nuestros los que son cogidos de los enemigos o los que nacen de nuestras esclavas», JUSTINIANO, *Dig.* I.5.5,1.

23. P. CATALANO, *Diritto e Persona. Studi su origine e attualità del sistema romano. Vol. I* (Torino: Giappichelli, 1990) 168-169.

24. Cf. G. ALFÖLDY, *Römische Sozialgeschichte* (WP 8; Wiesbaden: Franz Steiner, 1984) 64.

25. Séneca presenta de forma idealizada el trato familiar y cercano de amos y esclavos en esta época: «No recordáis cómo nuestros antepasados quisieron erradicar todo odio a los señores y toda humillación a los esclavos?», SÉNECA, *Ep.* XLVII.14. Sabemos que Catón el Viejo cenaba con frecuencia con sus esclavos. Cf. PLUTARCO, *Cato Mayor* III.

26. Cf. W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, 70.

27. Las penas eran de las más variadas y a cual más cruel: eran crucificados arbitrariamente por el simple hecho de ser esclavos y por deseo del dueño (JU-



na situación difícil entre esclavo y señor, el esclavo podía refugiarse y pedir intercesión a un *amicus domini*. Un caso paradigmático lo encontramos en dos cartas de Plinio el Joven a su amigo Sabiniano intercediendo por un liberto que se había refugiado en su casa pidiendo protección e intercesión. Plinio apela a la bondad del amo, a los vínculos de amistad que unen a los corresponsales y se reconoce el error cometido por el esclavo<sup>28</sup>. También parece ser que la huída de esclavos era bastante frecuente. El esclavo pasaba entonces a la situación legal de *fugitivus*<sup>29</sup>. Las causas de fuga eran variadas: anhelos de libertad, relaciones difíciles con el amo, comportamientos rebeldes y consiguiente temor del castigo, etc. Las salidas que posteriormente tenía un esclavo fugado no eran demasiadas: trabajar como jornalero (con el consiguiente peligro de ser reconocido), confundirse en las grandes ciudades viviendo de toda clase de artimañas, o refugiándose en los santuarios que tenían derecho de *asylum*, como el templo de Artemisa en Éfeso, el *Theseion* o *Eumenides* en Atenas, o el *Serapeum* en Menfis<sup>30</sup>. El amo acudía entonces a un *fugitivarius*, una especie de agente policial que no cejaba hasta encontrar al esclavo huido. Cuando finalmente era encontrado y arrestado, se le ponía a disposición de su amo que tenía el derecho de condenarlo a la pena de muerte.

Podemos concluir con relativa fiabilidad que, si bien la praxis dejaba mucho que desear, la legislación del tiempo del Imperio fue más

---

VENAL, *Satyr.* VI.219; MARCIAL, *Epigram.* II.82); eran azotados con varas hasta hacerles trizas las costillas y derramar sangre en abundancia si llegaban tarde a sus labores (JUVENAL, *Satyr.* VI.475-485); eran exiliados o encarcelados en caso de fuga (JUVENAL, *Satyr.* VIII.179-180); eran marcados con hierro ardiendo en la cara en caso de robo o encerrados con cadenas en mazmorras después de sus labores (JUVENAL, *Satyr.* XIV.23-24); se les cortaba la lengua (MARCIAL, *Epigram.* II.82). Podemos ver también penas similares en PETRONIO, *Satyricon* XLV; LIII. Esta última obra es importante por ser un testimonio de gran valor para conocer la situación social de la época neroniana y, de un modo particular, la situación esclavista. A este respecto, es interesante el artículo: A. BRAVO GARCÍA, “El *Satyricon* como reflejo de la esclavitud de su tiempo”, *Cuadernos de Filología Clásica* 6 (1974) 195-208.

28. Cf. PLINIO EL JOVEN, *Ep.* IX.21.24. Cf. D. MONTELEGRE, “Plinio a Sabiniano, ‘Tu esclavo liberto’...”, *Cuadernos de Teología* 28 (2009) 179-198.

29. Cf. W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, 267-274; G. KLINGENBERG, “Der *servus fugitivus pro libero se gerens*”, *Sklaverei und Freilassung im römischen Recht. Symposium für Hans Josef Wieling Zum 70. Geburtstag* (Hg. T. FINKENAUER; Berlin-Heidelberg: Springer, 2006) 109-130.

30. Cf. W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, 18. 40-41. Para ver algunos documentos inéditos sobre esclavos huidos, cf. S. R. LLEWELYN, “The Government’s Pursuit of Runaway Slaves”, *New Documents Illustrating Early Christianity VIII* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998) 9-46.

humanitaria en relación a los esclavos que en tiempo de la República. Ciertamente, la legislación mantenía, por *ius gentium*, que el señor tenía poder de vida y muerte sobre su esclavo<sup>31</sup>, pero este dominio y autoridad fue mitigándose. Paulatinamente se fue poniendo a los esclavos bajo el control y protección pública previniendo la excesiva crueldad contra los mismos. De este modo, disminuía el poder y responsabilidad del amo que podía dejarse llevar por criterios arbitrarios. Observamos, por ejemplo, que se prohibía a los amos tomarse la justicia por su mano sin antes mediación del magistrado; se le reconocía libertad al que hubiera sido abandonado por su amo viejo y enfermo; se sancionaba al amo con que diera muerte a su propio esclavo; se obligaba al amo cruel a vender a su esclavo y éste podía hacer un proceso por injurias (*actio iniuriarum*) por las ofensas al honor que le hubiese inferido, etc<sup>32</sup>. Claudio publicó un edicto entre los años 41 y 54 d. C. por el que se protegía a los esclavos enfermos del tratamiento arbitrario de sus amos<sup>33</sup>. La *Lex Petronia* (para algunos identificada con la *Lex Iunia Petronia* del tiempo de Tiberio, alrededor del año 19 d. C.; para otros del tiempo de Nerón, alrededor del año 61 d. C.) prohibía a los señores vender sus esclavos para luchar en la arena sin orden del magistrado<sup>34</sup>. Desde Adriano en adelante, los esclavos serán protegidos de diversos tipos de maltrato<sup>35</sup>. Se hacía hincapié en

31. «In potestate itaque sunt servi dominorum. Quae quidem potestas iuris gentium est: nam apud omnes peraeque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitae necisque potestatem esse; et quodcumque per servum acquiritur, id domino acquiritur», GAYO, *Inst.* I.52.

32. Cf. M. T. GRIFFIN, *Seneca. A Philosopher in Politics* (Oxford: Clarendon Press, 1976) 268.

33. Los dueños abandonaban a sus esclavos enfermos en el templo de Asclepio para morir, y luego los reclamaban si habían sobrevivido. Claudio dictaminó que los esclavos que se recuperasen de su enfermedad quedarían libres. Es más, los dueños que eligiesen matar al esclavo enfermo en lugar de abandonarlo de ese modo serían acusados de asesinato. El esclavo originariamente adquiría la libertad, pero no la ciudadanía romana. Cf. W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, 36-37; E. VOLTERRA, "Intorno a un editto dell'imperatore Claudio", *Accademia dei Lincei* 2 (1956) 205-219; C. CASTELLO, *La libertà claudiana senza manomissione* (Università degli studi di Genova 1; Annali della Facoltà di Giurisprudenza, 1962); S. FARO, *La libertas ex divi Claudii edictio: schiavitù e valori morali nel I secolo d. C.* (Catania: Prisma, 1996). Posteriormente se modificó en la época de Justiniano: el esclavo adquiriría la ciudadanía romana y el *dominus* perdería la relación de patronato. Cf. JUSTINIANO, *Dig.* XL.8.2.

34. Cf. W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, 36. A este propósito, es interesante el texto de JUSTINIANO, *Dig.* XLVIII.8.11.1-2.

35. Leemos en las *Instituciones* de Gayo: «En estos tiempos, no les es lícito a los ciudadanos Romanos ni tampoco a ninguno de los otros hombres que se encuentran bajo el imperio del pueblo Romano, ensañarse con exceso y sin causa

que también hacia los esclavos se debía observar la justicia. Aunque fueran “mercenarios de por vida” (y por ello se les había de exigir un buen trabajo), merecían una justa remuneración<sup>36</sup>. El motor de todas estas normas y leyes favorables a los esclavos era, fundamentalmente, la *utilitas* que prevalecía sobre la *humanitas*<sup>37</sup>.

Otra realidad importante era la *manumissio*. Los autores no se ponen de acuerdo acerca de su frecuencia e importancia en el período imperial. Hay quien subraya que era una práctica bastante frecuente<sup>38</sup>. Muchos esclavos en el s. I d. C. podían razonablemente esperar ser liberados tras haber servido a sus amos durante diez o veinte años. Esto lo podemos deducir de algunas leyes promulgadas por el emperador Augusto destinadas a reorganizar los métodos para conceder la libertad, instituyendo una situación con derechos menores, como período de prueba<sup>39</sup>. Otros especialistas, en cambio, afirman que la manumisión regular fue un ideal que nunca tuvo lugar: era un mero incentivo para mantener la actitud servil, pero sin pensar en que los esclavos obtuvieran realmente la libertad<sup>40</sup>, una especie de garantía de la estabilidad y de la perpetuidad de un sistema del que el imperio dependía. Fuera o no una práctica regular en la época, hay que reconocer que, en caso de producirse, no concedía una libertad total y absoluta: los libertos quedaban siempre ligados a su dueño por una aportación tributaria, un permanente *obsequium*

---

en sus esclavos, puesto que en virtud de una constitución del sacratísimo Emperador Antonino, quien matare a su esclavo sin motivo está considerado en la misma situación de quien matare un esclavo ajeno. La misma constitución imperial reprime también la dureza en el trato de los amos a los esclavos, pues consultado por ciertos gobernadores de provincias acerca de la conducta a seguir respecto de los esclavos que se refugian en los templos de los dioses o en las estatuas de los príncipes, ordenó que si el rigor de los amos se consideraba intolerable, se los constriñera a vender sus esclavos», GAYO, *Inst.* I.53.

36. Cf. CICERÓN, *De offic.* I.41.

37. Cf. CICERÓN, *De offic.* III.89.

38. Cf. S. S. BARTCHY, *MALLWN CRHSAI*, 118.

39. Concretamente tenemos la *Lex Fufia Caninia* (año 2 a. C.) que restringía manumisiones testamentarias, estableciendo que sólo podían hacerse nominativamente y prescribía la limitación del número de manumisiones que en ningún caso se podía pasar de 100, y la *Lex Aelia Sentia* (año 4 a.C.) que, por un lado, disponía que para realizar la manumisión, el manumisor debía ser mayor de 20 años y el esclavo de 30 y, por otro lado, declaraba nulas las manumisiones que solían hacerse para defraudar a los acreedores. Cf. W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, 533-551.

40. Cf. T. E. J. WIEDEMANN, “The Regularity of Manumission at Rome”, *Classical Quarterly* 35 (1985) 162-175; K. R. BRADLEY, *Slaves and Masters*, o.c.; R. A. HORSLEY, “The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars”, *Semeia* 83/84 (1998) 48-53.

a su anterior amo, y otros lazos que reportaban cuantiosas ganancias a su antiguo señor. Incluso, el señor se apropiaba del patrimonio del liberto en caso de infidelidad (por ejemplo, en caso de que dejara de ofrecerle tributo) o muerte de éste<sup>41</sup>. Es la diferencia esencial entre manumisión y emancipación. La primera mantenía una cierta subordinación, mientras que la segunda constituía el final de la subordinación legal. La manumisión podía realizarse de diversas formas que no vamos a estudiar aquí<sup>42</sup>.

## 2. SÉNECA Y LA ESCLAVITUD

De todas las obras de Séneca nos vamos a detener, fundamentalmente, en sus tratados morales y epístolas. Entre los muchos temas que el filósofo trata en estos escritos, el de la esclavitud es relativamente recurrente<sup>43</sup>. Las características de su propia vida y su esmerada educación hicieron que Séneca produjera, dentro del estoicismo, un nuevo tipo de literatura, personal y única que provocó la admiración entre sus contemporáneos. La Estoa no se atrevió a proclamar la libertad total de los esclavos<sup>44</sup>, pero sí procuró compensar esta

41. Cf. E. MATILLA, "La esclavitud en Séneca", 122.

42. Básicamente, la manumisión podía ser: *manumissio vindicta, censu, testamento, in ecclesia o in sacrosanctis ecclesiis, inter amicos, per epistulam, apud mensam oper convivii adhibitionem*. Cf. W. W. BUCKLAND, *The Roman Law of Slavery*, 437s.

43. Algunas estudios interesantes son: E. WETTER, "Seneca über Sklavenbehandlung", *Wiener Blätter für die Freunde der Antike* 1.8 (1922) 112-117; J. LICHY, *De servorum conditione quid senserit L. A. Seneca* (Diss. Münster, Monasterii Westfalorum, ex officina Societatis typographicae Westfalae, 1927); J. SANTACRUZ TELJEIRO, "Séneca y la esclavitud", *Anuario de historia del derecho español* 14 (1943) 612-19; W. RICHTER, "Seneca und die Sklaven", *Gymnasium* 65 (1958) 196-219; E. MATILLA, "La esclavitud en Séneca", *Estudios Clásicos* XV/62 (1971) 115-132; E. CONDE GUERRI, *La sociedad romana en Séneca* (Murcia: Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979); T. REEKMANS, "Les esclaves et leurs maîtres dans les ouvres en prose de Sénèque le philosophe", *Index* 10 (1981) 237-259; K. R. BRADLEY, "Seneca and Slavery", *Classica et Mediaevalia* 37 (1986) 161-172. Más recientemente, S. STÖCKLIN, "*familiariter cum Servis vivere*". *Seneca über Sklaverei* (München: Grin, 2008).

44. Parece que no era el momento oportuno: podía haberse suscitado una revolución perniciosa. Leemos en el tratado *De Clementia* de Séneca: «Cierta vez dio un decreto el Senado mandando que los esclavos se distinguieran de los señores en la manera de vestir; después pareció el riesgo que se corría si los esclavos comenzaban a contar cuántos éramos», SÉNECA, *De clem.* I.24.1.

carencia pidiendo, por activa y pasiva, una mejora de su posición y trato. En esto, Séneca fue uno de sus más señeros representantes.

¿Cuál es el tratamiento que hace Séneca del tema de la esclavitud? Lo primero que debemos de resaltar es que Séneca no es el primer filósofo en discutir en detalle la relación entre señor y esclavo, sino que sigue un *topos* (*de usu servorum*), conocido en la época especialmente entre los escritores satíricos<sup>45</sup>. El filósofo cordobés no examina ni cataloga los tipos de esclavitud que existían en su época, ni analiza la repercusión que para la sociedad y especialmente la economía romana suponía su existencia. Su interés es bien diferente: se mueve en un plano meramente filosófico-práctico<sup>46</sup>. Según Eduardo Matilla en su artículo sobre la esclavitud en Séneca, el filósofo sigue las concepciones tradicionales de su tiempo referentes a la esclavitud con un claro tono conservador, cayendo en los prejuicios sociales y tópicos de la época<sup>47</sup>. Esto es cierto en algunos aspectos como, por ejemplo, la consideración del esclavo como *mancipii res*<sup>48</sup>. Sin embargo, algunos de los ejemplos que el profesor aporta no son tan evidentes y, casi siempre, es difícil reconocer si en los textos aducidos el que habla es realmente Séneca o recoge la opinión de otro<sup>49</sup>. Podemos decir que Séneca es conservador en el sentido de que no discute la esclavitud como una institución corriente en su época (presumimos que él, dueño de grandes propiedades, tuvo que poseer esclavos). Más aún, parece que el filósofo reconoce que se trata de algo que no tiene remedio ni solución. El que, por mala suerte o fortuna ha nacido y vive como esclavo, morirá siendo esclavo. Incluso el liberto, según Séneca, tiene un estatus similar al del esclavo y es colocado en el mismo plano<sup>50</sup>. Ambos seguían siendo patrimonio de un amo<sup>51</sup>, y en las relaciones con él sólo había una diferencia de grado. Un dogma filosófico principal en Séneca es que no existen esclavos

45. M. T. GRIFFIN, *Seneca*, 256s.

46. Cf. E. CONDE GUERRI, *La sociedad romana*, 121.

47. E. MATILLA, "La esclavitud en Séneca", 115-116. Cf. M. T. GRIFFIN, *Seneca*, 266-267.

48. Cf. SÉNECA, *De benef.* V.19.1.

49. Así, por ejemplo, Matilla indica que para Séneca el esclavo forma parte del patrimonio del ciudadano y su posesión es equiparada a la de cualquier otro ser inanimado. Sin embargo, en el texto que se aduce no es el propio Séneca el que habla, sino que éste recoge la opinión de Átalo, uno de los maestros estoicos del filósofo cordobés. Cf. SÉNECA, *Ep.* CX.14; 17.

50. «Respondisse tibi servum indignaris libertumque et uxorem et clientem», SÉNECA, *De ira* III.35.1. Cf. M. T. GRIFFIN, *Seneca*, 274-275; E. CONDE GUERRI, *La sociedad romana*, 109-120.

51. Cf. SÉNECA, *Ep.* XXVII.9.

naturales y que las verdaderas diferencias entre los hombres son las que provocan las cualidades morales, no la situación o estatus social. Afirma:

«Hemos de buscar un bien que no empeore de día en día, al cual no puedan ponerse obstáculos. ¿Y éste cual es? El alma, pero siempre que sea recta, buena y grande [...] Esta alma puede encontrarse tanto en un caballero romano, como en un liberto, como en un esclavo. Porque, ¿qué es un caballero romano, o un liberto, o un esclavo? Unos nombres, producto de la ambición o de la injusticia»<sup>52</sup>. «La virtud de nadie se retira, a todos está patente, a todos admite y a todos convida; a nobles, a libertos, a esclavos, a reyes y a desterrados. No diferencia las familias ni riquezas, porque de solo el hombre se contenta [...] Puede un esclavo ser justo, puede ser fuerte, puede ser magnánimo; luego podrá hacer beneficios, porque esto también concierne a la virtud»<sup>53</sup>.

El filósofo cordobés reconoce que la esclavitud afecta sólo al cuerpo, no al alma, de modo que uno puede ser esclavo exteriormente y libre por dentro, y viceversa<sup>54</sup>. Esto hace que la influencia e importancia de la esclavitud sea minusvalorada por el filósofo y que no pretenda en ningún momento la supresión de las jerarquías sociales existentes. Después de todo, tales jerarquías no tienen importancia espiritual. Para Séneca la verdadera esclavitud es la moral, provocada por las pasiones<sup>55</sup>. Los esclavos, desde el momento en que pueden realizar beneficios dentro de casa, pueden ser considerados hombres libres y, por tanto, ciudadanos<sup>56</sup>. La esclavitud externa y la libertad podían unirse gracias a la doctrina estoica del *logos* que no estaba sometido a ninguna servidumbre. Es la parte del hombre, la *pars melior*, que siempre se mantiene libre sea cual sea la situación exterior. El cuerpo puede ser sometido a esclavitud, el *logos* no<sup>57</sup>. Las personas deben ser juzgadas por su moralidad, no por su estatus legal.

La novedad de Séneca radica, fundamentalmente, en el modo como pedía que fueran tratados los esclavos, mostrándose en la línea de los nuevos aires traídos especialmente por el estoicismo. El filósofo presenta en sus escritos una gran cantidad de consejos y lecciones del

52. SÉNECA, *Ep.* XXXI.11.

53. SÉNECA, *De benef.* III.18.2-4.

54. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.17; *De benef.* III.20.1.

55. Cf. SÉNECA, *De ira* III.14.3.

56. SÉNECA, *De benef.* III.22.

57. SÉNECA, *De benef.* III.20.1.

modo como el esclavo debía ser tratado por su amo<sup>58</sup>. Las energías de Séneca iban hacia la conversión del señor o patrón individualmente, urgiéndole a amar a su esclavo, controlar su ira, reconocer las reclamaciones de justicia. El filósofo cordobés presenta un trípode fundamental que debe ser respetado por el amo: la familiaridad en el trato; una autoridad basada en el respeto y el amor, no en el temor; y la clemencia y piedad en los castigos. Afirma:

«¿Pues quién reduce la generosidad sólo a los que visten toga? La naturaleza me ordena ser útil a los hombres sean esclavos o libres, de padres libres o libertos, de libertad legal o dada entre amigos. ¿Qué importa? Dondequiera que haya un hombre, allí hay lugar para un beneficio»<sup>59</sup>.

La Epístola XLVII está enteramente dedicada al tema de la esclavitud presentando, concretamente, una serie de *praecepta* en relación al trato de los señores a sus esclavos. Séneca emplea un vocabulario para referirse a los esclavos que denota familiaridad:

«Con satisfacción me he enterado por aquellos que vienen de donde estás tú que vives familiarmente con tus esclavos. Tal comportamiento está en consonancia con tu prudencia, con tus conocimientos. “Son esclavos”. Pero también son hombres. “Son esclavos”. Pero también comparten tu casa (*contubernales*). “Son esclavos”. Pero también humildes amigos (*humiles amici*). “Son esclavos”. Pero también compañeros de esclavitud, si consideras que la fortuna tiene los mismos derechos sobre ellos que sobre nosotros»<sup>60</sup>.

Cuando Séneca aborda el tema del trato a los esclavos, presenta con énfasis, como hacían también los satíricos, todas las penas y castigos que los amos solían infligir sobre ellos impunemente, penas que variaban de forma e intensidad en función de la gravedad de la ofensa que venían a castigar: látigos, llamas, azotes, cárcel, humillaciones, trabajos infames (secar esputos, recoger vómitos, etc.) y todo tipo de tormentos<sup>61</sup>. Los motivos de esos castigos no dejaban

58. No vamos a tratar aquí el modo como Séneca describe, a veces con fina ironía, las dificultades de los amos con sus esclavos. Cf. SÉNECA, *Ep.* XVII.3; CVII.1.5; *De ira* III.34.1; *De tranq. an.* VIII.7-8.

59. SÉNECA, *De vit. beat.* XXIV.3.

60. SÉNECA, *Ep.* XLVII.1; Cf. *De benef.* III.21.1. Un estudio interesante lo podemos ver en J. BELTRÁN SERRA, “La amistad y el amor en el epistolario de Séneca”, *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos* 28 (2008) 17-41.

61. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.3-5; *De ira* III.19.2; III.24.2; III.32.1; *Ad Marc.* XX.1; *De clem.* I.13.2. Para muestra citamos el siguiente texto escalofriante: «¿Quién no odiaba, aun más que sus propios esclavos, a Vedio Polión, que ceba-

de ser curiosos y, en gran medida, fútiles: toser o estornudar en presencia del amo, no espantar una mosca o un perro a tiempo, hablar a destiempo, responder con atrevimiento, etc.<sup>62</sup>. La crueldad a los esclavos no sólo conducía a pérdidas financieras a causa de su huída o muerte<sup>63</sup>, sino a brutales venganzas en forma de acusaciones o asesinato<sup>64</sup>. Según el filósofo cordobés, la cólera de los amos llevaba a algunos esclavos a huir y a otros a suicidarse<sup>65</sup>. Séneca presenta en dos textos el relato de un esclavo *fugitivus* que se refugia a los pies del emperador, junto a una estatua: el caso del esclavo de Vedio Polión<sup>66</sup>. Séneca no sólo se presenta contrario a los castigos físicos, más propios de animales<sup>67</sup>, sino que además pide que no se insulte<sup>68</sup>. Séneca no sólo condena la crueldad hacia los esclavos, sino que exige que sean tratados como personas, como potenciales amigos, con una relación con el señor de amor y no de temor, generosidad por parte del señor y lealtad por parte del esclavo<sup>69</sup>. Nuestras relaciones con los esclavos deberían, como con cualquier hombre, ser gobernadas por las virtudes de *humanitas* y *clementia*<sup>70</sup>. El filósofo aterriza sus ideas en cosas muy concretas como la admisión a conversaciones, petición de consejo e invitación a la mesa<sup>71</sup>. Es cierto que en el festi-

---

ba a las murenas con sangre humana y mandaba arrojar a los que le ofendían a un vivero lleno de serpientes? ¡Oh hombre digno de mil muertes, tanto si, para después comérselas, arrojaba a las murenas a los siervos para que los devoraran, como si tan sólo las tenía para alimentarlas de este modo! Así como los amos crueles se señalan en toda la ciudad y son aborrecidos y detestados», SÉNECA, *De clem.* I.18.2. Cf. *De ira* III.40.2

62. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.3-5; *De ira* II.25.4.

63. «Un amo violento obliga al esclavo a la fuga; otro a la muerte: ¿no pierde por la ira mucho más que vale lo que la provocó?», SÉNECA, *De ira* III.5.4.

64. Cf. SÉNECA, *Ep.* IV.8; XLVII.2-9; CVII.5; *Quaest. Nat.* I.16.1; *De benef.* III.19.4; III.25.1.

65. «Iracundus dominus quot in fugam servos egit, quot in mortem!», SÉNECA, *De ira* III.5.4.

66. Cf. SÉNECA, *De ira* III.40.2.4; *De clem.* I.18.2.

67. «Tamquam iumentis», SÉNECA, *Ep.* XLVII.5.

68. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.14.19.

69. «Servi sunt. Immo homines», SÉNECA, *Ep.* XLVII.1. Cf. *De benef.* XXII.3. También Trimalción en el *Satyricon* reconoce que los esclavos son hombres (*servi homines sunt*) porque mamaron de la misma leche que los libres. Cf. PETRONIO, *Satyr.* LXXI.7. Véase también XXXIX.4; LXVII.5 y LXXIV.13.

70. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.13; LXXVII.8; LXXXVIII.3; *De clem.* I.18.1.

71. «Vive cum servo clementer, comiter quoque, et in sermonem illum admitte et in consilium et in convictum», SÉNECA, *Ep.* XLVII.13. El tema de comer juntos era clave, por todo lo que implicaba en la antigüedad de comunión e intimidad entre personas. Cf. J. H. D'ARMS, "Slaves at Roman Convivia", *Dining in a Classical Context* (ed. W. J. SLATER; Michigan: University of Michigan Press,



val de la *Saturnalia* comían juntos esclavos y amos, y estos últimos servían<sup>72</sup>. Pero Séneca invita a convertir este acto extraordinario en algo cotidiano.

Séneca también desmonta algunos tópicos referidos a los esclavos. Según una creencia común convertida en refrán que recoge el filósofo cordobés, «tantos son los enemigos cuanto son los esclavos» (*totidem hostes esse quot servos*). Frente a esta opinión, Séneca afirma que los esclavos no son nuestros enemigos, sino que somos nosotros los que los convertimos en tales cuando los tratamos con crueldad y abusamos de ellos<sup>73</sup>. También rebate Séneca el juicio que se hace a las personas por su vestido o por su condición social. El filósofo reconoce que es algo no sólo estúpido (*stultus*), sino estupidísimo (*stultissimus*)<sup>74</sup>. Finalmente indica el modo como tratar a los esclavos: con familiaridad, clemencia y afabilidad, y cordialidad<sup>75</sup>. En definitiva, comportándose con el inferior como uno quisiera que se comportara con él su superior<sup>76</sup>. Ante este modo peculiar de tratar a los esclavos, podemos preguntarnos: ¿pide Séneca este buen trato simplemente para conseguir una mayor efectividad laboral de los esclavos (*utilitas*) o tiene algún que otro motivo más profundo de tipo humanitario (*humanitas*)? ¿Cuáles son los motivos fundamentales que mueven al filósofo cordobés? Las conclusiones a las que llega Séneca son de dos tipos: las deducidas de principios filosóficos (especialmente lo que se ha venido llamado *unitas generis humani*<sup>77</sup>) y

---

1991) 171-183; I. NIELSEN & H. NIELSEN, *Meals in a Social Context: Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World* (Copenhagen: Aarhus University Press, 1998); K. M. D. DUNBABIN, *The Roman Banquet: Images of Conviviality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

72. En el festival de la *Saturnalia*, celebrado en diciembre, se suspendía temporalmente el poder de los amos sobre sus esclavos y éstos tenían derecho a hablar y a actuar con total libertad. Los esclavos podían también criticar los defectos de sus amos y jugar contra ellos. Se puede consultar la obra *Saturnalia* de Macrobio donde se hace una descripción detallada de la fiesta.

73. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.5.

74. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.16.

75. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.1;13;17.

76. «Sic cum inferiore vivas quemadmodum tecum superiorem velis vivere», SÉNECA, *Ep.* XLVII.11. Es la regla de oro que encontramos en Mt 7,12; Lc 6,31. También aparece en otros autores clásicos, cf. EPICTETO, *Diatrib.* I.13.3; ISÓCRATES, *A Nic.*LXI.

77. Cf. P. AUBENQUE, “Sénèque et l’unité du genre humain”, *Actas del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca, en el XIX centenario de su muerte* (Córdoba: Presidencia del Consejo Ejecutivo del Congreso Internacional de Filosofía, 1965) 77-92; F.-J. VON RINTELEN, “Lucius Annaeus Seneca über die ‘Einheit des Menschengeschlechtes’”, *ZPhF* 19/4 (1965) 563-576.

las que nacen, más bien, de razones de conveniencia (las desventajas prácticas del maltrato a los esclavos).

Aubenque ha demostrado la originalidad de Séneca como filósofo de la unidad del género humano (*unitas generis humani*)<sup>78</sup>, si bien la idea es en gran medida común al estoicismo<sup>79</sup>. Así también se expresa Griffin reconociendo que, si bien Séneca compartía con otros filósofos estoicos la concepción de la igualdad del género humano, fue más allá al mostrar las conclusiones positivas que se seguían de tal concepción<sup>80</sup>. Se trata del principio básico del que deriva el filósofo gran parte de su pensamiento. Para el filósofo cordobés se trata de una especie de «programa total»<sup>81</sup>. Creemos con Matilla que esta concepción del hombre es, en gran medida, el principal motor de la concepción senequista de la esclavitud<sup>82</sup>. Según esta concepción del hombre, el esclavo es, y debe ser tratado, como una persona nacida de la misma naturaleza que los hombres libres y destinada al mismo destino: la muerte<sup>83</sup>. Todos los hombres forman una cierta unidad, comparten la razón divina y pueden hablar de los dioses como sus antepasados. Se trata de una igualdad que va más allá de las fronteras nacionales, de las barreras sociales y de las diferencias morales<sup>84</sup>. Leemos en varias de sus Epístolas:

«Todo lo que ves, divino y humano, es todo uno: somos miembros de un inmenso cuerpo. La naturaleza nos ha creado parientes al engendrnarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ha infundido en nosotros el amor recíproco y nos ha hecho sociables. Ha establecido la equidad y justicia»<sup>85</sup>. «Anímate a pensar que éste a

78. Cf. P. AUBENQUE, “Sénèque et l’unité du genre humain”, 80. Estos temas se oponen a un cierto número de lugares comunes de la filosofía griega clásica en los que encontramos la distinción entre griego y bárbaro, entre hombre libre y esclavo, etc.

79. Este autor ha demostrado los estoicos, tanto la Estoa antigua como la Nueva, hablaban ya de cierta simpatía, de solidaridad cósmica, de igualdad de todos los hombres. Todo esto está en el trasfondo de la tesis cosmopolítica. En este punto, también E. ELORDUY, *El estoicismo II*, 213-231.

80. Cf. M. T. GRIFFIN, *Seneca*, 274.

81. En estos términos se expresa F.-J. VON RINTELEN, “Einheit des Menschengeschlechtes”, 93.

82. Cf. E. MATILLA, “La esclavitud en Séneca”, 129.

83. Cf. SÉNECA, *De benef.* III.20.1; IV.28.1.

84. Cf. SÉNECA, *De benef.* III.18; *Quaest. Nat.* I. *Praef.* 9. El mismo Diógenes, el cínico, parece que fue el primero que se llamó «ciudadano del mundo» (cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vitae philosoph.* VI.31).

85. «Omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est; membra sumus corporis magni. Natura nos cognatos edidit, cum ex isdem et in eadem gigneret; haec nobis amorem indidit mutuum et sociabiles fecit. Illa aequum iustumque composuit», SÉNECA, *Ep.* XCV.52.

quien llamas tu esclavo ha nacido de la misma semilla (*ex isdem seminibus*) que tú, goza del mismo cielo, respira de la misma forma, vive y muere como tú. Tú puedes verlo a él libre como él puede verte a ti esclavo»<sup>86</sup>.

Es lo que Séneca, siguiendo la tradición anterior, denomina *humanitas* y que los griegos llamaban *filantropía*<sup>87</sup>. Con todo hay un cambio notable. En la tradición griega se reconocía que el hombre cumplía su humanidad por medio de su ciudadanía: virtud privada y virtud política estaban unidas<sup>88</sup>. En tiempo de Séneca, este ideal griego se había resquebrajado a causa de la impiedad de los gobernantes. En este contexto, el filósofo subrayaba la imposibilidad de servir a la vez al César y a la conciencia. Finalmente, virtud privada y virtud política fueron disociadas<sup>89</sup>. El deber de la humanidad es para Séneca universal, más allá de un sentimiento concreto de comunidad; es una exigencia indeclinable, es un deber propiamente humano que debemos mantener siempre, hasta la muerte<sup>90</sup>. El fun-

---

86. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.10. Un siglo más tarde, el emperador Marco Aurelio, según indican algunos historiadores también de origen cordobés (nacido en Ucubi, actual Espejo), de formación y pensamiento estoico, llegará a igualar a Alejandro Magno y a un esclavo de sus cuadras, diciendo que una vez muertos se verán reducidos al mismo estado. Cf. MARCO AURELIO, *Medit.* VI.24. Acerca del origen cordobés de Marco Aurelio, cf. R. ÉTIENNE, “Les sénateurs espagnols sous Trajan et Hadrien”, *Les empereurs romains de l’Espagne* (Colloques Intemationaux du C.N.R.S; París : Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1965) 59; P. PETIT, *Histoire générale de l’Empire romain II: La crise de l’Empire (161-284)* (París: De Seuil, 1978) ; P. J. LACORT NAVARRO, “Documentos literarios y epigráficos relativos a la antigua Ucubi”, *Espejo. Apuntes para su Historia* (coord. M. VENTURA GRACIA; Córdoba: Diputación de Córdoba, 2000); A. R. BIRLEY, “Marcus Aurelius”, *Lives of the Caesars* (ed. A. A. BARRET, Oxford: Wiley-Blackwell, 2008) 181-203.

87. Cf. SÉNECA, *Ep.* LXXXVIII.30. Cicerón, admirador del pensamiento griego, es uno de los primeros que traslada el ideal helenístico clásico de la *filantropía* a la cultura y sociedad romana con el nombre de *humanitas* (cf. CICERÓN, *De fin.* III.62; *De leg.* I.10.28; *De Ofic.* I.20). Con todo, lo que Cicerón defiende responde más bien a una concepción de funciones sociales, mientras que Séneca eleva esta tesis a una filosofía sobre el hombre. Cf. TH. ZIELINSKI, “Antike Humanität”, *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Geschichte und deutsche Litteratur und für Pädagogik* (Hg. J. ILBERG & R. RICHTER; Leipzig: Teubner, 1898) 1-22; M. SCHNEIDEWIN, *Die antike humanität* (Berlin: Weidmann, 1897); M. SUANCES MARCOS, “La aportación de Séneca al estoicismo romano” *Aldaba* 12 (1988) 15-20.

88. Cf. ARISTÓTELES, *Polit.* III.4.1277.

89. Afirma Séneca de forma elocuente: «Non potest quisdam eodem tempore et bonum virum et bonum ducem agere», SÉNECA, *De benef.* IV.37.2.

90. Cf. SÉNECA, *De ira* III.43.5

damento de la *humanitas* tiene, para Séneca, un acento fuertemente religioso según el modelo inmanentista estoico<sup>91</sup>. La *humanitas* senequiana se abre, por tanto, a todos los hombres sin distinción de clases, y su ideal es la virtud que prohíbe resentimiento y soberbia, que no juzga ningún mal ajeno. Todo el tratado *De beneficiis* es un esfuerzo por romper las jerarquías sociales y sustituirlas con las relaciones de persona a persona<sup>92</sup>.

La unidad del género humano tiene que ver, en primer lugar, con la unidad de naturaleza por la que todos somos iguales. De este modo, Séneca afirma rotundamente: «Natura nos cognatos edidit»<sup>93</sup>. Nadie está excluido de esta familia, ni siquiera los enemigos<sup>94</sup>. La naturaleza otorga a todos el mismo derecho. Es la fortuna y la injusticia las que han provocado las diferencias existentes<sup>95</sup>. En segundo lugar, por el hecho de ser de la misma naturaleza, todos estamos igualmente destinados a la sociedad: «sociabiles sunt»<sup>96</sup>. Podemos decir que sin sociedad no hay unidad del género humano<sup>97</sup>. En tercer lugar, todos somos de algún modo creyentes, parientes de Dios. Para Séneca Dios es el fundamento definitivo de la unidad: todos pueden hablar de los dioses como sus antepasados<sup>98</sup>, y es precisamente ese parentesco el que da lugar al parentesco entre los hombres entre sí<sup>99</sup>. El filósofo cordobés, protestando contra los juegos del circo, llega

91. Para el filósofo cordobés, Dios es un padre bueno que tiene cuidado por su criatura (cf. SÉNECA, *Ep.* CX.10; CXIX.15; *De Benef.* II.29.4; IV.19.3; VI.23.3; *De vita beata.* XX.5), pero este padre común no es otro que el mundo: «unus omnium parens mundus est» (*De benef.* III.28.2). El filósofo es ambivalente: por un lado presenta a Dios con rasgos fuertemente teísticos y, otras veces, con rasgos cósmico-panteísticos (habla de *providentia* y *fatum* según la tradición estoica).

92. Frente a la doctrina de Hecato de Rodas que primaba la *utilitas* a la *humanitas*, Séneca vuelve a las ideas de Crisipo que consideraba al esclavo un *perpetuus mercenarius*, es decir, alguien ligado al señor por una especie de contrato moral. Cf. SÉNECA, *De benef.* III.22.1

93. SÉNECA, *Ep.* XCV.52

94. Cf. SÉNECA, *De vita beata* XX.5.

95. Cf. SÉNECA, *Ep.* XXXI.11; *De benef.* III.18.1; 20.2.

96. SÉNECA, *Ep.* XCV.52

97. «Hanc societatem tolle, et unitatem generis humani, qua vita sustinetur, scindes», SÉNECA, *De benef.* IV.18.4. Es interesante también la opinión de Cicerón: «Nada hay más noble que el entender que todos nosotros hemos nacido para la justicia, y esto no en virtud de opiniones, sino de la misma naturaleza (lo cual es evidente si se considera la mutua unión y sociedad de los hombres). Porque nada hay tan semejante y tan igual a una cosa como todos nosotros lo somos mutuamente», CICERÓN, *De leg.* I.28-29.

98. «Ningún pueblo está de tal manera alejado de toda legalidad y moralidad que no crea en la existencia de algunos dioses», SÉNECA, *Ep.* CXVII.6.

99. SÉNECA, *Ep.* XLIV.1.

a afirmar que «el hombre es una criatura sagrada para el hombre» («*Homo sacra res homini*»)<sup>100</sup>. Esto es lo que hace que el esclavo pueda desarrollar valores espirituales y evitar actitudes o comportamientos impropios del hombre<sup>101</sup>. Leemos:

«El alma que hay en cada hombre no es otra cosa que Dios morando en el cuerpo humano, lo mismo en el caballero que en el liberto que en el esclavo. Es digno de alabanza mandar con moderación a los esclavos, y no hay que pensar sólo en lo que se pueda hacer con ellos impunemente, sino lo que resiste la naturaleza de lo bueno y de lo justo, la cual manda a perdonar hasta a los prisioneros y a los esclavos»<sup>102</sup>.

Para Séneca, lo que nos hace más parecidos a Dios es la capacidad de hacer beneficios, acción propia de la divinidad. Al mismo tiempo, es la acción que nos une en sociedad. Atribuyendo al esclavo esta capacidad de hacer beneficios se le está reconociendo su familiaridad con Dios y, al mismo tiempo, la familiaridad con todos los demás seres humanos; se le está dando, en definitiva, la virtud de fundar la vida social. Finalmente, en cuarto lugar, la unidad del género humano viene fijada porque, en el fondo, todos son en cierto modo esclavos de algo (lujuria, codicia, ambición, esperanza, miedo, fortuna)<sup>103</sup>, de ahí que el suicidio se presente como un refugio común a sus problemas<sup>104</sup>. ¿Cuáles son las consecuencias prácticas de esta concepción de la unidad del género humano?: exigencias humanitarias, de amor y de amistad incluso con los esclavos y necios, y clemencia frente a los malvados. A juicio de Séneca, el único camino que nos lleva a la unidad es la amistad que «establece una universal sociedad entre nosotros»<sup>105</sup>, la que crea una cierta igualdad en la que no hay unos

---

100. SÉNECA, *Ep.* XLV.33. El jesuita Eleuterio Elorduy, gran conocedor del estoicismo y de Séneca, afirma de una forma contundente: «El respeto profundo debido al esclavo no se funda en sentimientos espontáneos ni en derechos abstractos sin título ni contenido, sino que es la consecuencia objetiva del carácter sagrado del hombre no degenerado, piedra angular constitutiva y viva de una sociedad divino-humana», E. ELORDUY, *El estoicismo II*, 273. Para Séneca, llevado del immanentismo religioso, el mundo es la ciudad común de los hombres y los dioses.

101. Cf. SÉNECA, *Ep.* LXI.3; *De ira* III.16.1.

102. SÉNECA, *De clem.* III.16.1.

103. Cf. SÉNECA, *Ep.* XLVII.17.

104. Cf. SÉNECA, *Ep.* IV.4; XXVI.10; XLVII.1; LXI.3; LXX.19; LXXVII.14; LXXX.4-5; *Cons. Marc.* XX.2-3; *De ira* III.15.4.

105. «Consortium rerum omnium inter nos facit amicitia», SÉNECA, *Ep.* XLVIII.2.3.

más importantes ni más nobles que otros. Todos deben ser considerados familiares<sup>106</sup>. La misma doctrina filosófica sobre la igualdad natural, la importancia de las diferencias morales y la maldad de la ira son todos ellos, como hemos dicho, temas aplicados también a los libertos<sup>107</sup>. Las únicas conclusiones prácticas extendidas expresamente a ellos son: la necesidad de la generosidad y tolerancia de la libertad de expresión<sup>108</sup>. Por otro lado, Séneca es también testigo del prejuicio moral común de su época hacia este grupo: resentimiento por su riqueza, vulgaridades y malos modos<sup>109</sup>.

¿Influenció Séneca y su pensamiento sobre el tratamiento de los esclavos en la sociedad y en la política de su tiempo? Creemos que sí. De hecho, muy pocos dudan de esa influencia, especialmente en los cinco primeros años del imperio de Nerón. La pregunta es si esa influencia se produjo también en la legislación sobre la esclavitud. En este punto, hay quien no está de acuerdo<sup>110</sup>. Pierre Grimal, en su biografía sobre Séneca, recoge un hecho concreto que puede probar una influencia positiva<sup>111</sup>. Según el testimonio de Tácito en sus *Anales*, el Senado, en el año 57, discutió acerca de la arrogancia de los libertos, y se pidió que se diera la facultad a los amos de revocar la

---

106. Para el acuerdo recíproco y la amistad no es importante el árbol genealógico (SÉNECA, *Ep.* XLIV.1), del mismo modo que para la liberalidad no importa a quién hacemos el bien, sea esclavo o libre (SÉNECA, *De vit. beat.* XXIV.3). De alguna manera, para todos somos nobles pues no hay nadie más noble que otro (SÉNECA, *De benef.* III.28.1; *Ep.* XXXI.11; XLVII.1).

107. Cf. SÉNECA, *Ep.* XXXI.11; XLIV.6; *De benef.* III.28.3; *De ira* III.35.1.

108. Cf. SÉNECA, *De ira* III.35.1; *De vit. bea.* XXIV.3.

109. Cf. SÉNECA, *Ep.* XXVII.5; LXXXVI.7; *De benef.* II.27.1; *Quaest. Nat.* I.17.9.

110. Un autor que pone en entredicho esta influencia es William L. Westermann: «The notable lack of enactments for the protection of slave interests emanating from the eight years when Seneca held political power gives sufficient evidence of the sterility of his teaching as measured by direct and practical results in legislation» (W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, 116). Ver también I. MUÑOZ VALLE, *Estudios sobre la esclavitud antigua*, 57s; N. MCKEOWN, “Greek and Roman Slavery”, *The Routledge History of Slavery* (ed. G. HEUMAN & T. BURNARD; New York: Routledge, 2010) 32. Sí es clara, sin embargo, su influencia en la literatura posterior acerca de la esclavitud. Un caso paradigmático es el de MACROBIO, *Saturnalia* I.11, que recoge prácticamente *ad litteram*, fragmentos de la Epístola XLVII de Séneca. La diferencia estriba en el método usado por los dos autores: Séneca es inductivo, parte de lo concreto para culminar con consideraciones de tipo metafísico y moral; Macrobio altera el orden de exposición y emplea el método deductivo, de lo abstracto a lo concreto. Cf. P. MASTANDREA, “Seneca el copista infidele: il testo delle *Ad Lucilium* nelle rielaborazioni di Macrobio”, *Paideia* 52 (1997) 191-223.

111. Cf. P. GRIMAL, *Sénèque* (Paris: Belles Lettres, 1978) 108.

manumisión a aquellos libertos que hubieran manifestado su ingratitud. El consejo del emperador, muy probablemente bajo el impulso de Séneca, detuvo esta propuesta<sup>112</sup>.

### 3. SAN PABLO Y LA ESCLAVITUD

Quien quiera encontrar en las cartas de Pablo una enseñanza completa y detallada, un pensamiento desarrollado y orgánico acerca de la esclavitud y el tratamiento de los esclavos se llevará una desilusión. El apóstol de los gentiles no es un filósofo, sino precisamente eso: un apóstol, un predicador de la Palabra que escribe y reflexiona motivado por las situaciones concretas de sus comunidades<sup>113</sup>. Sus cartas (aunque contengan elementos del género epistolar) son verdaderas cartas, no epístolas como las de Séneca y, por tanto, movidas por una preocupación pastoral, con un tono eminentemente familiar<sup>114</sup>. Eso no significa que, a través de sus consejos y con la intención de fundamentarlos, San Pablo no presente algunas claves que nos permiten entrever la situación de los esclavos en las primeras comunidades cristianas y el modo como deben ser tratados por sus amos<sup>115</sup>. Con todo, los materiales que conservamos del apóstol no nos permiten reconstruir su pensamiento ético sobre la esclavi-

112. Cf. TÁCITO, *Ann.* XIII.26-27.

113. Frente a esto está la opinión de Abraham J. Malherbe. Para el profesor emérito de Yale no hay duda de que Pablo tenía gran familiaridad con la enseñanza de los filósofos de su época que él adaptó y adoptó para sus propios propósitos. Cf. A. J. MALHERBE, "Paul: Hellenistic Philosopher or Christian Pastor?", *Paul and the Popular Philosophers* (Minneapolis: Fortress, 1989) 68.

114. Un estudio pormenorizado de las diferencias entre carta y epístola lo podemos encontrar en la obra clásica de G. A. DEISSMAN, *Bible Studies. Contributions Chiefly from Papyri and Inscriptions to the History of the Language, the Literature, and the Religion of Hellenistic Judaism and Primitive Christianity* (Edinburgh: Clark, 1901) 9-59.

115. Cf. P. R. COLEMAN-NORTON, "The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery", *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson* (Hg. P. R. COLEMAN-NORTON; New York: Princeton University Press, 1951) 155-177; J. S. JEFFERS, *The Greco-Roman World of the New Testament Era: Exploring the Background of Early Christianity* (Leicester: InterVarsity Press, 1999) 220-236; J. D. CROSSAN & J. L. REED, *In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Words and World* (New York: HarperCollins, 2004) 91s; J. BYRON, "Paul and the Background of Slavery: the *Status Quaestionis* in New Testament Scholarship", *CBR* 3 (2004) 116-139.

tud en sí misma considerada. De hecho, de la esclavitud como institución el apóstol no dice prácticamente nada, y cuando habla de los esclavos no parece defender ni condenar el sistema esclavista. Uno de los motivos fundamentales es que en el siglo I d. C., en el Imperio Romano en el que él vivía, la abolición de la esclavitud era intelectualmente inconcebible, y social, política y económicamente imposible<sup>116</sup>. El apóstol no ve la esclavitud sociológica como el problema que él está llamado a resolver aunque, como veremos, para él está claro que «en Cristo Jesús» la esclavitud no existe ni puede ser válida (cf. Ga 3,28)<sup>117</sup>. Lo determinante en las cartas del apóstol es el aire fresco que traen consigo y, de un modo particular, en referencia a cómo deben ser tratados los esclavos. Una muestra de ello, nada desdeñable por otro lado, lo podemos ver en un detalle concreto: en las cartas paulinas, algunos esclavos son presentados por su nombre. Además de Onésimo en la carta a Filemón, hay autores que subrayan que algunos de los que aparecen en los saludos finales de la carta a los Romanos tienen un nombre típico de esclavo, atestiguado en inscripciones de la época: concretamente Ampliato, Urbano, Estaquio y Hermes (Rm 16,8-9.14)<sup>118</sup>. Hay quien afirma que incluso Aquila, colaborador de Pablo en sus trabajos apostólicos junto a su esposa Priscila, era un liberto<sup>119</sup>. Estaríamos ante un hecho particularmente

---

116. Así se expresa O. PATTERSON, "Paul, Slavery and Freedom: Personal and Socio-Historical Reflections", *Semeia* 83/84 (1998) 266. Son importantes las aportaciones de James A. Harrill en sus publicaciones y colaboraciones: J. A. HARRILL, "Paul and Slavery", *Paul in the Greco-Roman World: a Handbook* (ed. J. P. SAMPLEY; Harrisburg: Trinity Press International, 2003) 575-607; *Slaves in the New Testament: Literary, Social, and Moral Dimensions* (Philadelphia: Fortress Press, 2006).

117. Cf. J. SÁNCHEZ BOSCH, *Nacido a tiempo* (Estella: Verbo Divino, 1994) 218.

118. Cf. C. E. B. CRANFIELD, *Romans 9-16* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1981) 790-791; J. S. JEFFERS, *The Greco-Roman World*, 85; U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer III (Röm 12-16)* (EKK 6/3; Zürich: Benziger-Neukirchener, 2003) 136; B. WITHERINGTON & D. HYATT, *Paul's Letter to the Romans: a Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004) 393. Algunos estudios importantes sobre el nombre de los esclavos, cf. J. BAUMGART, *Die römischen Sklavennamen* (Breslau: R. Nischkowsky, 1936); F. F. BRUCE, "Some Roman Slave-Names" *Proceedings of the Leeds Philosophical Society: Literary and Historical Section* 5 (1938) 44-60; H. CHANTRAINE, *Freigelassen und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser. Studien zu ihrer Nomenklatur* (Wiesbaden: Steiner, 1967).

119. Cf. J. MURPHY-O'CONNOR, "Prisca and Aquila: Travelling Tentmakers and Church Builders" *BR* 8 (1992) 42-44; W. M. RAMSAY & MARK WILSON, *St. Paul: the Traveler and Roman Citizen* (Grand Rapids: Kregel Academic, <sup>15</sup>2001) 206; M. N. KELLER, *Priscilla and Aquila: Paul's Coworkers in Christ Jesus* (Collegeville: Liturgical Press, 2010) 80. Frente a estos, P. LAMPE, *From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries* (Minneapolis: Fortress, 2003) 153-183.



significativo pues, de ordinario, la persona «con nombre» era el señor, el dueño.

En las cartas de San Pablo encontramos dos tipos de textos: aquellos en los que el apóstol habla de la esclavitud como metáfora presentándose a sí mismo como «siervo de Cristo» (cf. Rm 1,1; Flp 1,1; Ga 1,10; 1 Co 9,16-18)<sup>120</sup>, y aquellos en los que habla literal y directamente de la esclavitud: 1 Co 7,20-24; Ga 3,28 (con sus paralelos en 1 Co 12,13; Col 3,11), Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1 y la carta a Filemón. Nosotros nos vamos a detener en estos últimos textos.

El primer texto interesante que ha dado pie a diversas interpretaciones es 1 Co 7,17-24<sup>121</sup>. El tema que trata Pablo no es directamente el de la esclavitud, sino el de la llamada de Dios al creyente que, para el apóstol, se convierte en lo único determinante más allá de su condición o situación social. El apóstol invita en tres ocasiones, a modo de inclusión, a que cada cual permanezca en la situación en la que ha sido llamado (1 Co 7,17.20.24). Sin duda, uno de los motivos por los que Pablo suele insistir en mantener el *statu quo* de muchas de las realidades sociales de su tiempo es el escatológico: la inminente venida del Señor o Parusía (cf. 1 Co 7,29-31). Pero en este momento, lo que quiere subrayar el apóstol es lo relativa que debe ser para el creyente su situación vital si ha sido llamado a la fe. A modo de ejemplo, presenta en primer lugar a los circuncisos e incircuncisos para llegar a la conclusión de que, una vez llamados, «la circuncisión no es nada» (1 Co 7,19). Seguidamente presenta a los esclavos y a los libres. Para los llamados, es indiferente una u otra situación. Es la misma idea que afirma en otros lugares (Rm 3,22; 1 Co 12,13; Ga 3,28;

---

120. La obra más completa que estudia este uso es la de D. B. MARTIN, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven-London: Yale University Press, 1990). La aproximación es de tipo sociológico dirigida por Wayne A. Meeks. Otro libro es de I. A. H. COMBES, *The Metaphor of Slavery in the Writings of the Early Church: From the New Testament to the Beginning of the Fifth Century* (JSNTS 156; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998) que sigue fundamentalmente en sus afirmaciones las tesis de Orlando Patterson.

121. Cf. W. L. WESTERMANN, "The Freedmen and the Slaves of God", *PAPS* 92 (1948) 55-64; J. A. HARRILL, "Paul and Slavery: The Problem of 1 Corinthians 7:21", *BR* 39 (1994) 5-28; W. DEMING, "A Diatribal Pattern in 1 Co 7:21-22: A New Perspective on Paul's Directions to Slaves", *NT* 37 (1995) 130-137; J. A. HARRILL, "Slavery and Society at Corinth: The Issues Facing Paul", *The Bible Today* 35 (1997) 287-293; B. R. BRAXTON, *The Tyranny of Resolution: 1 Corinthians 7.17-24* (SBLDS 181; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000); A.-M. BUSCH, "Dem Ruf Gottes folgen. Geschwisterlichkeit im Kontext von Sklaverei und Freiheit in 1 Kor 7,17-24", *Christus und seine Geschwister. Christologie im Umfeld der Bibel in gerechter Sprache* (Hg. M. CRÜSEMANN & C. JOCHUM-BORTFELD; Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2009) 95-110.

5,6; Co 3,11). A los primeros les recuerda que son «libertos en el Señor» y a los segundos que son «esclavos de Cristo». Ambos dependen del Señor, que es el verdaderamente importante. En sus palabras sobre los esclavos, es curioso ver cómo, por un lado, les dice que no se preocupen por continuar siéndolo y, por otro lado, les anima a aprovechar la oportunidad de liberarse si se les diera esta posibilidad (1 Co 7,21). Según parece indicar este texto, Pablo ni condena la esclavitud en sí misma ni está en contra de la manumisión<sup>122</sup>. La clave es que, para él, ambas situaciones son relativas para el creyente: lo importante es la llamada y su pertenencia a Cristo el Señor.

Esto lo podemos ver de nuevo en el famoso texto de Ga 3,28: «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (cf. 1 Co 12,13; Col 3,11). Se trata de palabras retóricamente subversivas<sup>123</sup>. La base fundamental de la argumentación es clara: todos, por la fe y el bautismo, hemos sido hechos «uno» en Cristo y formamos un solo cuerpo (cf. 1 Co 12,27; Rm 12,4-5). San Pablo recoge las distinciones férreas e infranqueables que existían en el interior de la sociedad de su tiempo y las destruye con su doctrina de la comunión y unidad en Cristo. A lo largo de la carta, el vocabulario acerca de la esclavitud y la libertad es recurrente. La libertad no se presenta como una mera exención de toda constricción exterior, sino libertad interior en forma de sometimiento a Dios. San Pablo compara la vida de los Gálatas antes de la conversión con la vida de esclavos porque vivían «bajo los elementos del mundo» (Ga 4,3). También compara el sometimiento a la ley que querían imponer sus oponentes judaizantes a los gentiles convertidos con una esclavitud (Cf. Ga 4,5). Gracias a la encarnación y redención de Cristo, uno deja de ser esclavo (se entiende, de los elementos del mundo y de la ley) y se convierte en «hijo» (Ga 4,7). Finalmente, San Pablo cita una fórmula conocida en los procesos de emancipación de esclavos cuando afirma: «*Para ser libres nos libertó Cristo. Manteneos firmes y no os dejéis oprimir nuevamente bajo el yugo de la esclavitud*» (Ga 5,1)<sup>124</sup>. En el contexto romano que hemos indicado anteriormente en el que el esclavo era considerado una co-

122. Cf. S. BRIGGS, "Paul on Bondage and Freedom in Imperial Roman Society", *Paul and Politics* (Ed. R. A. HORSLEY; Harrisburg: Trinity, 2000) 110-123.

123. Expresión feliz de Ben Witherington referida a la carta a Filemón y que es fácilmente aplicable aquí: cf. B. WITHERINGTON III, *The letters to Philemon, the Colossians, and the Ephesians: a Socio-rhetorical Commentary on the Captivity Epistles* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007) 90.

124. Así lo recoge B. WITHERINGTON III, *Grace in Galatia. A Commentary on Paul's Letter to the Galatians* (Edinburgh: T&T Clark, 1998) 340.

sa, el mensaje evangélico proclamado por el apóstol de los gentiles sonó a aire fresco. Daba a los esclavos el sentido de su dignidad, de su persona humana. San Pablo nos da a entender que dentro de las comunidades cristianas no existían, o no debían existir, diferencias en el trato entre señores y esclavos: todos eran o debían ser considerados y tratados como hermanos, y los esclavos no estaban privados de todo derecho como fuera, en la sociedad civil<sup>125</sup>. Debemos de reconocer que una práctica así convertía a la comunidad cristiana, a los ojos de los que estaban fuera de ella, en una comunidad en cierto sentido subversiva<sup>126</sup>.

Un caso particularmente importante e iluminador del tema de la esclavitud en los escritos paulinos es la carta a Filemón<sup>127</sup>, que nos permite entrar de lleno en el corazón de San Pablo<sup>128</sup>. En la carta

---

125. Así lo subraya, entre otros, H. D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament: introduction aux problèmes* (Genève: Labor et Fides, 1972) 98.

126. Cf. S. BRIGGS, "Paul on Bondage", 123.

127. Un gran número de exegetas consagrados han escrito un comentario a la Carta a Filemón: P. STUHLMACHER, *Der Brief an Philemon* (EKK; Zurich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1975); J. GNILKA, *Der Philemonbrief* (Freiburg/Basel-Wien: Herder, 1982); J. F. COLLANGE, *L'Épître de saint Paul à Philémon* (Genève. Labor et Fides, 1987); H. BINDER, *Der Brief des Paulus an Philemon* (THKNT 11.2; Berlin: Evangelische, 1990); J. D. G. DUNN, *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1996); J. A. FITZMYER, *The Letter to Philemon* (AncB 34C; Doubleday, New York, 2000); M. BARTH, *The Letter to Philemon: A New Translation with Notes and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone. Introduzione, versione, commento* (Bologna: EDB, 2001); R. PENNA, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone* (Roma: Città Nuova, 2002); N. T. WRIGHT, *Colossians and Philemon* (Tyndale New Testament Commentary Series 12; Leicester: InterVarsity, 2008). En cuanto a la bibliografía acerca de la esclavitud en Filemón es muy amplia: R. LEHMANN, *Épître à Philémon: le christianisme primitif et l'esclavage* (Genève: Labor et Fides, 1978); M. CLAVEL-LÉVÊQUE, "La lettre de Paul à Philémon et les rapports esclavagistes", *Dialogues d'histoire ancienne* 7 (1981) 221-233; G. SCARPAT, "La Lettera a Filemone ed il pensiero di Paolo sulla schiavitù", *Il pensiero di Paolo nella storia del cristianismo antico* (ed. A. CERESA GASTALDO; Genova: Facoltà di lettere, Istituto di filologia classica e medievale, 1983) 57-79; J. A. HARRILL, "Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon", *CBQ* 60 (1998) 757-759; "Using the Roman Jurists to Interpret Philemon: A Response to Peter Lampe", *ZNW* 90 (1999) 135-138; S. BIEBERSTEIN, "Disrupting the Normal Reality of Slavery. A Feminist Reading of the Letter to Philemon", *JSNT* 79 (2000) 105-116; C. S. DE VOS, "Once a Slave, Always a Slave? Slavery, Manumission and Relational Patterns in Paul's Letter to Philemon", *JSNT* 82 (2001) 89-105; M. KILLINGRAY, "The Bible, Slavery and Onesimus", *Anvil* 24,2 (2007) 85-96.

128. Se trata de una carta muy peculiar, escrita en la prisión romana del apóstol. Su extensión es lo más parecido a lo que sería una carta corriente, equi-

aparecen dos personajes: Filemón y Onésimo. El primero, conocido sólo por esta carta, parece ser un cristiano acomodado que acogía en su casa a la comunidad local (v. 2). Onésimo parece un esclavo doméstico que podemos identificar con la persona enviada a la ciudad de Colosas (cf. Col 4,9). Hay tres hipótesis que barajan los especialistas acerca de los hechos y, concretamente, del contexto histórico de los mismos y de la situación legal de Onésimo<sup>129</sup>. La hipótesis tradicional, que se remonta a San Juan Crisóstomo, reconoce en Onésimo un *esclavo huido* (*servus fugitivus*) tras haber robado a su amo (Filemón) y que conoció casualmente al apóstol en la prisión (v. 10)<sup>130</sup>. En este sentido, Onésimo, convertido y bautizado por San Pablo, habría pedido al apóstol que arbitrara entre Filemón y él un acuerdo de manumisión<sup>131</sup>. Si realmente Onésimo era un esclavo huido, podemos afirmar sin miedo a ser exagerados que cuando San Pablo escribe a Filemón se está jugando la vida: la ley romana era tajante en lo que se refería a acoger a esclavos huidos<sup>132</sup>. El encuentro entre ambos fue ilegal. También podemos afirmar que Onésimo se está poniendo en peligro revelando su identidad de esclavo huido. Esta hipótesis está cuestionada pues no se hace alusión explícita ni a la huida clandestina de Onésimo ni al presunto robo a Filemón<sup>133</sup>. Otros autores, ca-

---

valente a una hoja de papiro. Por lo que respecta a su autenticidad, es universalmente reconocida: los especialistas coinciden en afirmar que se trata de la única carta paulina totalmente autógrafa, escrita por la mano del apóstol (v. 19).

129. Para ver un recorrido de todas las hipótesis sobre el tema, cf. F. TOLMIE (ed.), *Philemon in Perspective. Interpreting a Pauline Letter* (BZW 169; Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2010). No consideramos aquí la hipótesis de Allen Callahan según la cual Pablo hablaría de esclavitud en sentido metafórico. Onésimo y Filemón eran hermanos en toda regla, sea de carne como en la fe. Cf. A. D. CALLAHAN, "Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum", *HThR* 86 (1993) 257-376; *Embassy of Onesimus: The Letter of Paul to Philemon* (New Testament in Context; Valley Forge: Trinity Press International, 1997).

130. De esta opinión son: F. HAHN, "Paulus und der Sklave Onesimum. Ein beachtenswerter Kommentar zum Philemonbrief", *EvTh* 37 (1977) 179-185; F. LAUB, *Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei* (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1982); J. M. G. BARCLAY, "Paul, Philemon and the Dilemma of Christian Slave-Ownership", *NTS* 37 (1991) 161-186; M. M. MITCHELL, "Paul's Epistle to Philemon: Toward an Alternative Argumentum", *HThR* 86 (1993) 357-376; "John Chrysostom on Philemon: A Second Look", *HThR* 88 (1995) 135-148; J. G. NORDLING, "Some Matters Favouing the Runaway Slave Hypothesis in Philemon", *Neotest.* 44 (2010) 85-121.

131. Cf. S. BRIGGS, "Paul on Bondage", 121.

132. Cf. O. PATTERSON, "Paul, Slavery and Freedom", 269.

133. Extraer esta conclusión del robo del v. 18 donde se afirma: «si algo te debe», es ir demasiado lejos.

pitaneados por Peter Lampe, prefieren hablar de la intercesión ante el amigo del amo de un *esclavo truhán* (*servus erro*). Es la hipótesis que presenta mayor consenso en la actualidad<sup>134</sup>. Onésimo no sería, pues, un esclavo huido, sino un esclavo que, viviendo una situación de especial dificultad con su amo, se refugió en San Pablo como *amicus domini* con el fin de que intercediera por él para volver a la casa de su señor. La influencia y autoridad de San Pablo sobre Filemón es evidente a la luz de la carta: el apóstol lo convirtió (v. 19) y éste se ha convertido en su colaborador (v. 1), ofreciendo su *domus* como lugar de reunión de la comunidad cristiana (v. 1-2), viviendo sus prácticas cristianas (v. 5.7) y orando por el apóstol (v. 22)<sup>135</sup>. El encuentro de San Pablo y Onésimo no fue casual, sino pretendido. Es el caso que parece recoger la carta de Plinio a Sabiniano que hemos citado con anterioridad. Ambas cartas se parecen mucho entre sí: se apela a la bondad del amo, se invocan los vínculos de amistad que unen a los corresponsales, etc. Con todo, esto no significa que la carta a Filemón y la carta de Plinio a Sabiniano se correspondan totalmente: tanto las razones de la petición como el sistema de valores reflejados en ambos escritos son totalmente opuestos<sup>136</sup>. Podemos afirmar que, en el fondo, esta hipótesis sólo difiere de la anterior en la situación legal del esclavo que no puede ser considerado *fugitivus* en sentido estricto. Finalmente, con John Knox con a la cabeza<sup>137</sup>, están los que prefieren hablar de Onésimo como un *esclavo enviado* por Filemón

134. De entre los defensores de esta hipótesis tenemos: P. LAMPE, "Keine 'Sklavenflucht' des Onesimus", *ZNW* 76 (1985) 135-137; B. M. RAPSKE, "The Prisoner Paul in the Eyes of Onesimus", *NTS* 37 (1991) 187-203; L. T. STUCKENBRUCK, "Colossians and Philemon", *The Cambridge Companion to St Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003); M. J. GORMAN, *Apostle of the Crucified Lord: A Theological Introduction to Paul and His Letters* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), P. ARZT-GRABNER, "Onesimus erro Zur Vorgeschichte des Philemonbriefes", *ZNW* 95 (2004) 131-143.

135. Cf. B. M. RAPSKE, "The Prisoner Paul", 201-202.

136. Plinio es más directo y explícito que San Pablo. Además, Plinio se mueve por simples motivaciones humanas, mera filantropía, mientras que Pablo se mueve por una razón superior: el Señor Jesús establece entre San Pablo, Filemón y Onésimo una relación nueva cuya última consecuencia es que el esclavo Onésimo se convierte en «hermano» querido (v. 16). Cf. H. C. BOJORGE, "La intercesión por un esclavo: Pablo a Filemón y Plinio a Sabiniano", *RevBib* 42 (1980) 159-169; D. MONTELEGRE, "Plinio a Sabiniano", 197.

137. Cf. J. KNOX, *Philemon among the Letters of Paul: A New View of Its Place and Importance* (Chicago: University of Chicago Press, 1935); S. C. WINTER, "Paul's Letter to Philemon" *NTS* 33 (1987) 1-15; C. S. WANSINK, *Chained in Christ: The Experience and Rhetoric of Paul's Imprisonments* (JSNTS 130; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

y la iglesia de Colosas (en Col 4,9 aparece Onésimo como natural de allí), para ayudar y sostener en la cárcel a San Pablo, lo mismo que Epafrodito cuando fue enviado por la iglesia de Filipos (Flp 2,25). No deja de ser una hipótesis interesante y sugerente, pero sin demasiada base<sup>138</sup>. Sea cual sea la condición de Onésimo o el contenido exacto de la petición de San Pablo a Filemón, hay una cosa clara: el apóstol le exhorta a que reciba a Onésimo como un «hermano querido» (ἀδελφὸν ἀγαπητόν). Filemón se encuentra en una encrucijada. Si antes podía ser hermano «en Cristo» compaginándolo con ser el amo de un esclavo «en el mundo», ahora San Pablo le hace caer en la cuenta de que, si realmente es de Cristo, debe serlo siempre, fuera y dentro de la comunidad. Es curioso que el apóstol parece sugerir que lo ponga en libertad: Onésimo no puede ser al mismo tiempo esclavo y hermano de Filemón, ni Filemón puede ser al mismo tiempo amo y hermano<sup>139</sup>.

Un capítulo aparte merecen los llamados códigos domésticos (Ef 6,5-9; Col 3,22-4,1; Tt 2,9-10)<sup>140</sup>, en donde encontramos indicaciones parenéticas concretas para regular la relación entre amos y esclavos. En todas estas indicaciones, la esclavitud aparece como algo normal: no se hace campaña en contra de ella. Sin embargo, encierran unas ciertas ideas novedosas capaces de mitigar o suprimir los abusos. Los textos de Efesios y Colosenses tienen muchos elementos en común y pueden ser presentados en columnas paralelas para captar los matices entre uno y otro.

---

138. Hay quien afirma que es inconcebible que, para una misión tan delicada y de tanta responsabilidad como cuidar al apóstol en la prisión, fuera enviado un no creyente. No hay que olvidar que Onésimo fue «engendrado entre cadenas» por el apóstol (v. 10). Cf. B. M. RAPSKE, “The Prisoner Paul”, 188. Otros, sin embargo, lo ven plausible dada la buena educación de los esclavos de la época. Cf. C. A. EVANS & S. E. PORTER. *Dictionary of New Testament Background* (Downers Grove: InterVarsity, 2000) 1002.

139. Cf. N. R. PETERSEN, *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World* (Philadelphia: Fortress, 1985) 269.

140. Cf. M. PARSONS, “Slavery and the New Testament Equality and Submissiveness”, *Vox Evangelica* 18 (1988) 90-96; J. P. HERING, *The Colossian and Ephesian Haustafeln in Theological Context: An Analysis of their Origins, Relationship, and Message* (New York: Peter Lang, 2007); M. Y. MACDONALD, *Colossians and Ephesians* (Sacra Pagina; Collegeville: Liturgical Press, 2008). No vamos a entrar aquí en disquisiciones acerca de la autenticidad paulina de Efesios, Colosenses y Tito. Acerca de las dos primeras, aceptamos fundamentalmente la tesis de Jordi Sánchez Bosch según la cual Colosenses es una evolución coherente de la teología de las cartas indudables y Efesios como una evolución coherente de la teología de Colosenses recurriendo también a las cartas indudables. Cf. J. S. BOSCH, *Efesios y Colosenses, ¿dos cartas de Pablo?* (Estella: Verbo Divino, 2009).

**Ef 6,5-9**

*Esclavos, obedeced a vuestros amos según la carne, con temor y temblor, con la sinceridad de vuestro corazón, como a Cristo; no para ser vistos, como los que quieren agradar a los hombres, sino como siervos de Cristo, haciendo de corazón la voluntad de Dios. Servid de buena voluntad, como al Señor y no a los hombres, sabiendo que cualquier cosa buena que cada uno haga, esto recibirá del Señor, sea siervo o sea libre. Y vosotros, amos, haced lo mismo con ellos, y dejad las amenazas, sabiendo que el Señor de ellos y de vosotros está en los cielos, y que para Él no hay acepción de personas.*

**Col 3,22-4,1**

*Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos según la carne, no para ser vistos, como los que quieren agradar a los hombres, sino con sinceridad de corazón, temiendo al Señor. Y todo lo que hagáis, hacedlo de corazón, como para el Señor y no para los hombres, sabiendo que del Señor recibiréis la recompensa de la herencia. Es a Cristo el Señor a quien servís. Porque el que procede con injusticia sufrirá las consecuencias del mal que ha cometido, y eso, sin acepción de personas. Amos, tratad con justicia y equidad a vuestros siervos, sabiendo que vosotros también tenéis un Señor en el cielo.*

No podemos perder de vista el fundamento último de todo que encontramos en Col 3,11: los esclavos están al mismo nivel que los amos, son de igual dignidad «en Cristo». Sólo desde esta base podremos entender y encuadrar la parénesis que sigue. Esclavos y amos reciben una exhortación en paralelo, pero mientras que los primeros son alentados, los segundos son amonestados. Acerca de los esclavos, San Pablo habla del «temor» con el que se debe servir a los amos «según la carne» (Ef 6,5; Col 3,22)<sup>141</sup>, un temor cuya motivación y fundamento deriva totalmente de una razón teológica: como quien teme al Señor, pues los esclavos son principalmente siervos de Cristo (Ef 6,6-7; Col 3,24-25)<sup>142</sup>. El contraste entre los dos amos, el carnal y el celestial, es clave en los dos pasajes. Este modelo de obediencia invita al esclavo a considerar no sólo la realidad presente, sino las implicaciones escatológicas de retribución y recompensa divinas im-

141. El temor del que habla Pablo no es el miedo, entendido como perturbación angustiada o pánico ante el peligro, sino del respeto y la reverencia debida. La expresión de Ef 6,5, «con temor y temblor» (μετὰ φόβου καὶ τρόμου), la encontramos de nuevo en 1 Co 2,3; 2 Co 7,15; Flp 2,12. Parece que para Pablo, en todos los casos y aunque sean contextos diversos, no tiene el sentido negativo del miedo o del pánico, sino el sentido positivo de respeto, seriedad, reverencia y responsabilidad. Cf. P. T. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians: a Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 283-284.

142. «The fear of the Lord effectively displaces (or significantly modifies) the fear of man, two basic approaches to service which are cast in contrastingly negative and positive terms», J. P. HERING, *The Colossian and Ephesian Haustafeln*, 92.

plícitas en el ejercicio del temor al Señor (Ef 6,8; Col 3,24). En Colosenses se habla explícitamente de recompensa (ἀνταπόδοσις), sin duda un guiño a la práctica social de la época en la que el esclavo podía recibir un cierto dinero o *peculium* de su señor, dinero legalmente del amo, pero bajo su control directo. Hablar también de «herencia» (κληρονομία) nos trae también a la memoria la suerte de los esclavos afortunados que recibían el negocio de su amo en herencia<sup>143</sup>. Acerca de los amos, en Colosenses San Pablo habla, en positivo, de justicia y equidad. Esta segunda palabra es muy importante porque se usaba en la antigüedad para referirse explícitamente a la igualdad radical de grupos de diverso estatus<sup>144</sup>. Poco antes ha indicado cuál será la retribución propia de los injustos (Col 3,25). En Efesios el apóstol habla, en negativo, de las amenazas que deben ser desterradas. Finalmente, San Pablo ofrece dos importantes razones teológicas: para Dios no hay acepción de personas (προσωποληψία; cf. Ef 6,9; Col 3,25) y ambos, esclavos y amos son, en último término, esclavos de Cristo (Ef 6,9; Col 4,1). El señor «según la carne» es, por tanto, desplazado: no es ni la principal ni la última autoridad, que sólo está reservada para Cristo. Hay autores que afirman que la exhortación de San Pablo vendría a corregir la postura de algunos exaltados que se tomaban las afirmaciones de Gálatas y Corintios («no hay esclavo ni libre») de manera literal y pretendían la libertad. Parece que la conversión de esclavos al cristianismo fue una fuente de tensiones entre la comunidad cristiana y el mundo pagano, especialmente la actitud de los esclavos, que se sentían «libres en Cristo», hacia sus amos no convertidos<sup>145</sup>.

Finalmente, son interesantes algunos textos parenéticos de las cartas pastorales (1 Tm 6,1-2; Tt 2,9-10). En estos textos, el apóstol insiste mucho en el buen ejemplo que deben dar los esclavos con su comportamiento para hacer honor a la fe cristiana y no desdecir su nueva condición de redimidos. En ninguno de los dos textos el apóstol se dirige a los amos: no hay, por tanto, exhortación recíproca. En 1 Tm 6,1, Pablo presenta una vez más la esclavitud como un

143. Cf. W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, 73.120.

144. Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quod Omnis Probus Liber* LXXIX; ELIO ARÍSTIDES, *Orat.* XXVI.39. Es interesante, a este respecto, el artículo interesante de A. STANDHARTINGER, "The Origin and Intention of the Household Code in the Letter to the Colossians", *JSNT* 79 (2000) 117-130.

145. Cf. H. GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in der ersten drei Jahrhunderten* (Bonn: Habelt, 1969) 101-141; J. E. CROUCH, *The Origin and Intention of the Colossian Haustafel* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).



«yugo» (ζυγὸς; cf. Ga 5,1)<sup>146</sup>. En primer lugar, se dirige a los esclavos cuyos amos no son cristianos, instándoles a que les guarden respeto; en segundo lugar, se dirige a los que, por el contrario, sí tienen amos cristianos pidiéndoles que no los menosprecien por ser hermanos (ἀδελφοί), sino que les sirvan mejor. Es importante resaltar el apelativo «hermanos» referido a los esclavos con respecto a los amos. Por lo que respecta a Tt 2,9-10, la parénesis del apóstol no es menos elocuente y llega a concretar más cuál debe ser la relación del esclavo con el amo: «Que los esclavos estén sometidos en todo a sus dueños, sean complacientes y no les contradigan; que no les defrauden, antes bien muestren una fidelidad perfecta para honrar en todo la doctrina de Dios, nuestro Salvador» (Tt 2,9-10). En este caso, parece que San Pablo se estaría dirigiendo a esclavos que vivían y trabajaban en un ambiente y, quizás en un domicilio, pagano. Una vez más, el apóstol no suprime la relación jurídica vigente entre señores y esclavos, sino que asigna a los esclavos la importante tarea de ser, a pesar de su despreciada posición en la vida, una gloria para la fe cristiana obedeciendo en todo a sus amos<sup>147</sup>.

Al término de este recorrido podemos afirmar que si San Pablo mantuvo el *statu quo* no fue porque tuviera algún interés en mantenerlo, sino porque sabía que ni estaba en su mano cambiar la situación, ni la situación se cambiaba desde fuera sino desde dentro (conversión de corazón), ni ese cambio de situación era lo más importante para el cristiano que vivía como forastero en este mundo. San Pablo, con sus palabras de igualdad y su invitación al trato a los esclavos como si fueran hermanos, introdujo una carga explosiva en la institución de la esclavitud<sup>148</sup>, o dicho de otro modo, la hirió de muerte. San Pablo dio un paso de gigante al considerar el orden social existente desde el punto de vista de la vida nueva en Cristo. Ni San Pablo, ni la Iglesia, ni nadie en aquel tiempo podían conseguir la abolición de la esclavitud y, dada la estructura de la sociedad, hubiera sido una ca-

146. Así la presentaban también algunos clásicos como Sófocles, Herodoto, Platón, Demóstenes, etc.

147. Cf. J. REUSS, *Der Brief an Titus* (Geistliche Schriftlesung 17; Düsseldorf: Patmos, 1966) 49-50. Según algunos autores, invitando a la obediencia a los amos, el cristianismo no sólo aceptó, sino que reforzó los que algunos llaman «retórica de la esclavitud». Cf. K. R. BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire*, 38; J. A. GLANCY, *Slavery in Early Christianity*, 147. A pesar de que en la comunidad vivían y se trataban como iguales, en realidad seguían siendo propiedad de su señor. Estos autores afirman que el cristianismo santificó la moral de la esclavitud más allá de la ética grecorromana. Ser un buen esclavo cristiano era obedecer al maestro y buscar siempre su honra.

148. Cf. C. F. D. MOULE, *The Epistles to the Colossians and to Philemon* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957) 10-12.

tástrofe para todos, empezando por los mismos esclavos. La influencia cristiana no se concretó en un ataque frontal a la institución, sino que tendió a cambiar las bases sobre las que era ejercida la autoridad del patrón y la obediencia por parte del esclavo. Debemos recordar que las leyes sobre la esclavitud sólo pudieron cambiar al transformarse las condiciones de producción, es decir, con el advenimiento de unas ciertas circunstancias en las que los esclavos ya no eran necesarios. Lo que la Iglesia, impulsada por las palabras de San Pablo, comenzó a vivir fue la libertad y la igualdad entre sus hijos. Los mismos ministerios de la Iglesia, hasta el de Papa, eran ocupados tanto por nobles como Cornelio como por esclavos, como Calixto. La idea de la igualdad humana inherente al mensaje cristiano, del que San Pablo es portavoz, influenció efectivamente desde el principio en los modos de vivir la esclavitud en los lugares donde el cristianismo estaba presente y, especialmente, en el seno de las comunidades<sup>149</sup>. Mientras el esclavo pagano se debatía entre una existencia vejatoria, el esclavo cristiano, por el contrario, al poder interpretar todas las circunstancias que acompañaban a su estatus en la perspectiva de la fe, convertía su existencia en una escuela de perfección y lograba responder adecuadamente a sus obligaciones como esclavo. Además, podía participar en las reuniones de cristianos que, a pesar de tener cierta similitud con las asambleas de ciudadanos libres propias de las ciudades del Imperio, eran lugares donde no solamente participaban hombres libres, sino hombres y mujeres, libres y esclavos.

#### 4. SAN PABLO Y SÉNECA, FRENTE A FRENTE

Tras este recorrido sumario por los textos más importantes de Séneca y San Pablo sobre los esclavos, uno puede percibir rápidamente

---

149. Cf. J. VOGT, *Ancient Slavery*, 175; A. GAUTHIER, *Roman Law and its Contribution to the Development of Canon Law* (Ottawa: Saint Paul University, 1996) 33. Una monografía clásica y muy completa, a pesar de su antigüedad, acerca del estatus de los esclavos en el seno de las comunidades es la de P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens: depuis les premiers temps de l'Église jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident* (Paris: Lecoffre, <sup>5</sup>1914; Hildesheim-New York: Olms, 1974). Frente a esto, tenemos la opinión, entre otros, de Niall McKeown, Profesor de Birmingham: «Christianity quickly adapted itself to slave society and may have less influence on slave life than Stoic-influenced pagan moralising», N. McKEOWN, «Greek and Roman Slavery», 32. Cf. N. McKEOWN, *The Invention of Ancient Slavery?* (London: Duckworth, 2007) 74.

las diferencias y las semejanzas entre ambos. Con todo, llegados a este punto, creemos interesante hacer una recopilación de los aspectos más importantes y confrontar ambos autores para que sea más clara la comparación.

- 1) San Pablo y Séneca, reconocen que la esclavitud afecta meramente al hombre exterior. Para el apóstol de los gentiles, la libertad más importante es la libertad interior que nada ni nadie puede quitar al creyente salvo el pecado, lo único que verdaderamente esclaviza (Rm 6). El filósofo cordobés afirma algo parecido: la verdadera esclavitud no es la exterior sino la moral, provocada bien por las pasiones o los deleites del cuerpo, bien por los temores o falsas esperanzas<sup>150</sup>. Para ambos, por motivos ciertamente diversos, la muerte es una liberación. Para Pablo, morir es una ganancia porque es un «estar con Cristo» (Flp 11,21-23); para Séneca, la muerte (natural o provocada) es una liberación del lastre del cuerpo. Afirma Séneca de un modo rotundo: «Quien aprendió a morir, se olvidó de ser esclavo»<sup>151</sup>.
- 2) Otro punto de contacto de Séneca con San Pablo es la *unitas generi humani*: en el plano espiritual, amo y esclavo son iguales. Ambos usan el ejemplo del cuerpo para expresar, de un modo metafórico, esta unidad fundamental<sup>152</sup>. Recordamos el clásico *adagio* paulino repetido con diversas formulaciones: «Hemos sido todos bautizados para no formar más que un cuerpo, judíos y griegos, esclavos y libres» (1 Co 12,13); «Ya no hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Ga 3,28); «No hay distinción entre griego y judío, circunciso e incircunciso, bárbaro, escita, esclavo o libre» (Col 3,11). Con todo, el origen de la *unitas* es diverso en el apóstol y en el filósofo cordobés. San Pablo hunde las raíces de la unidad en el Bautismo, en el que todos participamos del mismo Espíritu y pasamos a formar parte de una misma familia, la familia de los creyentes, de los

---

150. «Es un esclavo. Pero quizá con un alma libre. Es un esclavo. ¿Esto le va a perjudicar? Muéstrame uno que no lo sea: uno es esclavo de la lujuria, otro de la avaricia, otro de los honores; todos esclavos de la esperanza, todos del temor. Puedo citarte un ex-cónsul esclavo de una viejecita, un rico esclavo de una joven sirvienta; te mostraré jóvenes esclavizados por bailarines de pantomima. No existe esclavitud más deshonrosa que la voluntaria», SÉNECA, *Ep.* XIV.1. Cf. *De ira* III.14.3; *De vita beata* V.1; VIII.2; XIV.3, XV.3; *Ep.* XIV.1

151. «Qui mori didicit servire dedidicit», SÉNECA, *Ep.* XXVI.8.

152. Cf. SÉNECA, *Ep.* XCV.52; 1 Co 12,12-30; 2 Co 3,15; Rm 12,4-5; Ef 4,4-6.

hijos de Dios (cf. 1 Co 12,13; Ef 4,4-6). En Cristo, desaparecen las distinciones de raza, religión y clase social que dividían comúnmente al género humano. Séneca, en cambio, habla de unidad en la naturaleza, una unidad que viene por ser hombres, pertenecientes a la misma familia humana, miembros de una misma sociedad y de la misma parentela divina.

- 3) La relación entre esclavos y amos es presentada por San Pablo y Séneca bajo un nuevo paradigma social, que va más allá del esquema subordinador-subordinado. Séneca invita a considerar a los esclavos como «amigos» (*amici*); Pablo también cambia de paradigma pero va más allá, y pide que amos y esclavos se reconozcan mutuamente como «hermanos» (ἀδελφοί; cf. 1 Tm 6,2; Flm 16). Se pasa del concepto amplio de amistad, en el estoicismo, al estrecho de fraternidad del cristianismo. No es un detalle sin importancia que San Pablo, como hemos indicado anteriormente, llame a algunos esclavos por su nombre, mientras que Séneca hable de los esclavos en general.
- 4) Ni San Pablo ni Séneca atacan la esclavitud en cuanto institución: ninguno de los dos perseguía la liberación del esclavo, la abolición de la esclavitud, o la supresión de las jerarquías sociales existentes. Con todo, lo hacen por motivos diversos. San Pablo porque, en su opinión, no tiene importancia cambiar el estatus social de los miembros de la comunidad cristiana. Según Légasse, lo importante para San Pablo era la reforma que se lleva a cabo en la conversión de cada uno a la norma del amor que tiende necesariamente a la igualdad<sup>153</sup>. Séneca, por su parte, no cree conveniente la abolición de la esclavitud por las repercusiones económicas que esta supondría y porque él mismo es de clase acomodada, amo de esclavos. Su preocupación última por mitigar y suavizar las relaciones entre amos y esclavos estaría motivada, en último término, por el temor o por el interés<sup>154</sup>. Podemos afirmar sin miedo a equivocarnos que Séneca no tenía ningún interés por cambiar la situación de la esclavitud, sino de mantener el *statu quo*.

Podemos observar que, aunque existen grandes semejanzas en el tratamiento que hacen Séneca y San Pablo del tema de la esclavitud, existen objetivos y presupuestos diversos en ambos autores. Para los

---

153. Cf. S. LÉGASSE, *L'épître aux Philippiens et l'épître à Philémon* (Paris: Cerf, 1980).

154. R. LEHMANN, *Epître à Philémon*, 82.

estoicos, la razón última para relativizar la esclavitud era que ésta no afecta ni positiva ni negativamente en la paz del espíritu que nace de la práctica del bien en sí mismo considerado; para San Pablo, lo único que cuenta es la felicidad y salvación del mundo venidero conseguida gracias a la fe en Cristo Salvador<sup>155</sup>. ¿Podemos pensar en influencia directa en una dirección o en otra? Creemos que no. Parece que las enseñanzas del estoicismo favorecieron al cristianismo proporcionándole un terreno abonado para que fuera acogido más rápidamente<sup>156</sup>. Podríamos decir que los escritos de Séneca, con sus presupuestos que nacen de la «ley natural», se convirtieron en una especie de *praeparatio evangelica*, para que el mensaje igualitario del cristianismo cundiera con relativa facilidad no sólo entre las capas más humildes de la sociedad, que podían verlo como una liberación interior, sino también entre las capas más altas, que habían escuchado y aprendido previamente doctrinas filosóficas como las propuestas por el estoicismo. Con todo, el cristianismo fue más allá en sus afirmaciones y, sobre todo, en su *modus vivendi*. Es digno de recordar, en este sentido, el texto sugerente de André-Jean Festugière O.P. a mediados del siglo pasado que sintetiza muy bien esta afirmación:

«Qu'on ne dise pas que ce progrès est l'oeuvre des moeurs du temps ou des préceptes du stoïcisme. Les beaux prêches de Sénèque n'ont point conduit à un changement. Après avoir figolé la lettre XLVII à Lucilius, Sénèque n'eut diné avec ses esclaves. Il n'eut pas goûté avec eux les viandes des sacrifices. On eut dressé au moins deux tables. Cette égalité dans la pratique n'a commencé qu'avec le repas du Seigneur. C'est un des plus grands miracles de la religion chrétienne»<sup>157</sup>.

Lenguaje común, algunas ideas compartidas, mismas exigencias espirituales a que dar respuesta, pero motivaciones y argumentos

155. Así se expresaba también W. L. WESTERMANN, *The Slave Systems*, 156-157.

156. «Il primo grande impulso verso la protezione giuridica in generale degli schiavi fu dovuta ai principi della dottrina stoica, accettata a Roma e fatta valere in special modo da Seneca jr., con l'insegnamento insistente dell'uguaglianza naturale deglo uomini», O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nella Roma Antica* (Roma: Gregorian & Biblical ed., 1976) 83. Cf. S. S. BARTCHY, *MALLWN CRH-SAI*, 67-68 ; F. VOLLMANN, *Über das Verhältnis der späteren Stoa zur Sklaverei im römischen Reiche* (Stadtamhof: J. & K. Mayr, 1890); C. E. MANNING, "Stoicism and Slavery in the Roman Empire", *ANRW* II.36/3 (1989) 1518-1543.

157. A.-J. FESTUGIÈRE, *L'enfant d'Agrigente, suivi de le Grec et la nature* (Paris, Cerf, 1941) 104-105.

diversos: desde la mera filantropía y razón natural el filósofo cordobés; desde la vida nueva y fraternidad universal alcanzada por la muerte de Cristo el apóstol de los gentiles. Ante tales motivaciones diferentes, es lógico que los dos autores contemporáneos lleguen a conclusiones también diversas, aunque parecidas en su forma. Viviendo circunstancias similares y ante un mismo problema, Séneca y San Pablo presentan dos modos diversos de entender y tratar la esclavitud: el primero siguiendo exclusivamente la luz de la razón, el segundo desde la perspectiva de la fe en Cristo. La perspectiva diversa hace que los matices diferentes se multipliquen, matices todos ellos importantes para entender la novedad del mensaje cristiano que fue más allá de los postulados meramente filatrópicos de la filosofía estoica y, concretamente, de Séneca. Ni que decir tiene que todo esto no es óbice para que el filósofo cordobés siga siendo considerado por casi todos, también por nosotros, un verdadero precursor del cristianismo con su doctrina humanitaria y respetuosa en el trato a los esclavos.