ESTUDIOS

La libertad en el mundo contemporáneo de San Pablo[1]

«De origen judío, nacido en Tarso, ciudadano romano» —he ahí el carnet de identidad, que S. Pablo ha redactado de sí mismo (*Act.* XXI, 37-39; XXII, 3,26-28). Estos términos descubren las zonas de influencia cultural que han determinado la formación humana del Apóstol. A esos diversos medios debe la lengua y sus formas de expresión; según los conceptos y costumbres del medio ambiental se conforma fácilmente su espíritu. Y de ellos se sirve para exponer con mayor claridad los misterios de la gracia y de la vida cristiana (2).

San Pablo vivió en contacto con el rabinismo: en su familia, en la escuela de Tarso y en la sinagoga, el pensamiento judío entró de lleno en su alma. Su intimidad más profunda estaba modelada por los principios ancestrales de la religión israelita y las corrientes religiosas vinculadas al judaísmo (3).

Pero la vida de S. Pablo se mueve más ampliamente dentro del mundo griego. Tarso, su patria, rivalizaba en prestigio cultural con Alejandría, Antioquía o Atenas (4). Era entonces cuna de Atenodoro

---

(1) El presente artículo forma parte de un trabajo de tesis doctoral, «El descubrimiento de la libertad por San Pablo», que en su día se publicará enteramente. Hoy avanzamos este estudio como preliminar a otro u otros dos artículos que publicaremos en esta misma REVISTA, sobre la ἐλευθερία paulina.

(2) Cf. H. J. CADBURY: *The Book of Acts in history*. New York, 1955

(3) Aprendió la exégesis bíblica a los pies de Gamaliel, pero se liberó de las sutilezas rabínicas, dando un puesto central al misterio de Cristo. J. BONSIRVEN: *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne* (París, 1939), pp. 348-350.

(4) ESTRABÓN, en su *Geografía* da preeminencia científica a Tarso sobre Atenas y Alejandría (XIV, c. V, 13,14). Cf. H. BOEHLIG: *Die Geisterkultur von Tarsus im augusteischen Zeitalter*. Göttingen, 1913; A. STEINMANN: *Zum Werdegang des Paulus, die Jugendzeit in Tarsus*. Freibug in Br., 1928.

y de Néstor, preceptores insignes de Augusto y Tiberio respectivamente. El espíritu helenístico impregnaba toda la vida, desde la lengua y la religión hasta las costumbres domésticas, los deportes y el comercio. La juventud acudía a los cursos en que estoicos y epicúreos exponían sus ideas en lecciones interminables, llevadas a veces a las calles y a las plazas.

Pablo no puede permanecer extraño a esta efervescencia intelectual: griegos, romanos y egipcios se encuentran e intercambian sus ideas. El futuro Apóstol se familiariza con el griego aprendido en el trato con sus compatriotas, en la calle, en el comercio o en la sinagoga, donde se lee la Biblia según la versión de los LXX. Particularmente observa con una intuición maravillosa las diversas manifestaciones de la vida humana, las ceremonias religiosas en honor de los dioses, el trato de los esclavos, las competiciones en el estadio, las representaciones de teatro y las maniobras militares... Este mundo humano le interesa mucho más que la naturaleza o la vida del campo (5).

Más adelante, a través de sus viajes, Pablo continúa instintivamente esta fina observación del mundo griego. Y aún sintiendo una fuerte repugnancia hacia la filosofía, llegará a emplear la lengua y los conceptos de su siglo, para facilitar a sus oyentes la inteligencia del misterio de Cristo. A todos esos elementos profanos les penetra de un contenido religioso nuevo, elaborado a la luz de la fe evangélica.

Dentro de estas perspectivas y como preludio a un estudio netamente paulino, expondré unas reflexiones sobre un elemento clave en la vida e ideología contemporánea del Apóstol: la libertad, gloria del ciudadano y del sabio griego. Para comprender mejor el alcance de este privilegio adelantaré unas notas sobre la esclavitud.

I. El ΔΟΥΛΟΣ en Grecia y en Roma

La esclavitud era una de las instituciones más generalizadas y constantes de la antigüedad. Apareció en Grecia ya en los tiempos homéricos como inseparable del orden del mundo querido por los dioses (6). En la práctica era el resultado de la violencia y de la

(5) F. Prat: *Théologie de saint Paul* (París, 1938), I, pp. 15-16.

(6) Max Pohlens: *Griechische Freiheit, Wesen und werden eines lebensideals* (Heidelberg, 1955), p. 7.

guerra, que multiplicaban los prisioneros y favorecían su comercio. En esta época primitiva no se emplea el término δοῦλος, que aparece por primera vez en Hiponax de Efeso a fines del siglo VI (7); se utilizan en cambio formas derivadas y otras como δαμῶς, δαμάω y δάμνημι. Pero el contenido ha quedado ya definido: el esclavo está al servicio incondicional de su señor, que tiene sobre él poder de vida y de muerte (8).

El colonialismo del siglo VII y, sobre todo, las guerras médicas engrosaron esas masas de rebaños humanos, desprovistos de todo derecho (9). Según Platón, el esclavo es un ser inferior, en quien habita un alma dominada por el θύμος; es como una herramienta en manos del propietario (10), un elemento indispensable destinado a liberar al ciudadano del trabajo manual, de forma que éste pueda dedicarse exclusivamente al gobierno de la Polis (11).

Aristóteles vuelve a insistir sobre la necesidad de estos instrumentos animados (12), que liberen al sabio de ocupaciones inferiores en beneficio del trabajo del espíritu (13). Sostiene, incluso, que hay hombres que son esclavos por naturaleza (14), seleccionados desde su nacimiento para esta categoría social (15). El esclavo es un capital viviente, κτῆμά τι ἔμψυχον (16), que difiere poco de los animales (17).

---

(7) E. BENVENISTE: en «Revue des Etudes latines» (1932), p. 438.

(8) W. L. WESTERMANN: *The slave systems of Greek and Roman antiquity* (Philadelphia, 1955), p. 3. Esta obra contiene el mejor estudio histórico hecho sobre la esclavitud, desde los tiempos homéricos hasta Justiniano.

(9) La población de Atenas estaba integrada por 20.000 ciudadanos, 10.000 metecos y 400.000 esclavos. J. DUTILLEUL: art. «*Esclavage*», en el *D. T. C.*, IX, col. 457. Otros autores señalan cifras más prudentes. El precio de adquisión era insignificante: P. FOUCART lo fija en 5 ó 6 minas como media: *Mémoire sur l'affranchissement des esclaves par forme de vente à une divinité, d'après les inscriptions de Delphes* (París, 1867), p. 48. Cf. A.-J. FESTUGIERE: *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur* (París, 1935), I, p. 37.

(10) *Leyes*, 776 *b*-778 *a*; 868 *c*.

(11) *Leyes*, 776 *e*.

(12) *Pol.* I, 2,4; 5,7, 1253-1254. «El esclavo es a su señor como el cuerpo al alma o el instrumento al artista». *Mor. Eud.* VII, 9,2, 1241.

(13) *Oecon.* I, 5,1-6, 1344.

(14) Ὁ μὲν δοῦλος τῶν φύσει *Pol.* I, 5,10 1260; cf. I, 2,8-10 1254; VII, 2,9, 1325.

(15) *Pol.* I, 5,10, 1260; I, 2,7, 1253.

(16) *Pol.* I, 2,4 1253.

(17) *Pol.* I, 2,14 1254.

Carece de actuación personal, reemplazada por la de su señor (18); está privado de todo derecho, ya que el derecho sólo se da entre iguales (19).

Así, en la práctica, el esclavo, desprovisto de su propia personalidad, debía adoptar la religión de su propietario, quien le imponía un nombre a capricho y aseguraba su dominio sobre él con otros signos exteriores. Dependencia tan absoluta que alcanzaba hasta el derecho al matrimonio y la propiedad del esclavo: podía privársele de estos derechos.

La esclavitud sobrevivió durante los siglos posteriores al helenismo, en el imperio romano y más adelante incluso. En los puertos del mundo romano y en las grandes ciudades sobre todo, seguían amontonándose estas masas de desdichados. La mitad de la población romana después de las guerras púnicas estaba integrada por esclavos (20). Toda familia disponía de alguno y sus deberes para con ellos se reducían a cuidar de su sustento (21). Pues el esclavo estaba desprovisto de todo derecho, *servile caput nullum jus habet*, era un objeto, *res mancipii*, sin dignidad humana, valorado como una mercancía y tratado sin consideración (22). La literatura contemporánea

---

(18) Ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν. Pol. I, 5,6, 1259; cf. I, 2,13, 1254. Se afirma que es propio del esclavo τὸ ζῆν μὴ ὡς βούλεται. *Pol.* VI, 1,7, 1317.

(19) En diversas ocasiones repite ARISTÓTELES la misma idea: Φιλία δ'οὐκ ἔστι πρὸς τὰ ἄψυχα οὐδὲ δίκαιον. ἀλλ' οὐδὲ πρὸς ἵππον ἢ βοῦν, οὐδὲ πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος. οὐδὲν γὰρ κοινόν ἐστιν· ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δ'ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. *Eth. Nic.* VIII, 13,6, 1161 *b*. Τις μὲν οὖν ἡ φύσις τοῦ δούλου καὶ τίς ἡ δύναμις ἐκ τούτων δῆλον· ὁ γὰρ μὴ αὑτοῦ φύσει ἀλλ'ἄλλου.. Ἄλλου δ'ἐστὶν ἄνθρωπος, ὃς ἂν κτῆμα ᾖ ἀνθρωπος ὤν. Κτῆμα δὲ ὄργανον πρακτικὸν καὶ χωριστόν. *Pol.* I, 2,7, 1254. Los esclavos no saben lo que es la felicidad, ni una vida libremente escogida. *Pol.* III, 5,10, 1280.

(20) En el año 167 a. J. C., los romanos vencedores en Epiro vendieron como esclavos a 150.000 habitantes de esta provincia, todos ellos prisioneros de guerra. TITO LIVIO, 45,34; cf. P. FOUCART, *o. c.*, p. 48.

(21) MARCIAL se ríe del amo que no posee más que un esclavo (XII 97) A veces su número es considerable con el fin de satisfacer los caprichos de la señora de la casa. Cf. U. E. PAOLI: *Vita Romana. La vie quotidienne dans la Rome antique*. Ed. Franc. por J. Rebertat, París, 1955, pp. 211-225. Un libro clásico sobre los esclavos en el imperio romano es el de P. ALLARD: *Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'Eglise jusqu'à la fin de la domination romaine en Occident*, 3.ª ed., París, 1900.

(22) Una inscripción del s. I a. J. C. dice: Heic situs sum Lemiso quem numquam nisi mors feinivit labore. A.-J. FESTUGIERE. *o. c.*, I, p. 112. El anecdotario es escalofriante: Antonio y Cleopatra probaron sus venenos en sus esclavos.

se hace eco de este menosprecio: el esclavo es un objeto del inventario de su señor (23); no puede oponerse a la orden recibida (24), ni incluso al trato injusto (25).

Sin embargo, en Roma surgieron los grandes defensores de esta casta social: los estoicos Séneca, Epicteto y Marco Aurelio rehabilitaron su condición humana (26). Más aún, se dieron casos y no excepcionales, en que el esclavo, sobre todo de cierto nivel intelectual, era apreciado y tratado con afecto. La literatura y la epigrafía hablan elocuentemente de las relaciones de amistad entre amos y esclavos, que concluían a menudo en la liberación (27). Séneca llama a los esclavos «humildes amigos», a quienes se debería exigir sólo lo que Dios quiere, respeto y amor (28).

Pero los agraciados con esta benevolencia fueron pocos. La gran mayoría continuó soportando durante toda su vida la ignominia y opresión de su condición servil (29).

Cf. E. CHENON: *El papel social de la Iglesia* (trad. de S. Abascal. México, 1946) p 33.

(23) «Nunc dicam agri quibus rebus colantur. Quas res alii dividunt in duas partes, in homines et adminicula hominum, sine quibus rebus colere non possunt. Alii in tres partes instrumenti, genus vocale, et semivocale et mutum. Vocale, in quo sunt servi, semivocale, in quo sunt boves, mutum, in quo sunt plaustra». VARRON: *De re rustica*, I, 17.

(24) Como tampoco puede hacer favor alguno. Dice Séneca: «Beneficium enim id est, quod quis dedit, quum illi liceret et non dare: servus autem non habet negandi potestatem: ita non praestat, sed paret; nec, id se fecisse jactat, quod non facere non potuit». *De Ben.* 3,19.

(25) U. E. PAOLI: *o. c.*, pp. 217-218.

(26) «Servi sunt —afirmaba Séneca— Imno homines. Servi sunt? Imno contubernales. Servi sunt? Immo conservi; si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunae». *Ep.* 47.

(27) A.-J. FESTUGIERE: *o. c.*, pp. 136-137; U. E. PAOLI: *o. c.*, p. 216; J. CARCOPINO: *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'empire* (París, 1956), pp. 76-79.

(28) *Ep.* 47; cf. *De Benef.* III, 20.

(29) Debido a este concepto del esclavo jamás el mundo greco-romano designa sus relaciones con la divinidad como una δουλεία de contenido religioso. El pueblo consideraba a los dioses como familiares, unidos al hombre por lazos de sangre; los contactos con la divinidad se presentan más bien como una φιλία. K. H. RENGSTORF, art. δοῦλος, *TWNT*, I, pp. 267-268.

II. La liberación del esclavo por la divinidad en los templos griegos

Fueron diversos los sistemas jurídicos de liberación empleados en la antigüedad. En general obedecían a las leyes del Estado o a disposiciones testamentarias. Como el esclavo era propiedad absoluta de su amo, a éste correspondía plenamente el derecho de manumisión. Era una gracia tan grande que, si no concedía paridad de derechos con el ciudadano de nacimiento, al menos importaba el señorío y autonomía sobre su persona y acciones: la liberación era una auténtica creación jurídica (30).

Un caso típico de liberación, de gran interés para nuestro trabajo, era aquél en que el esclavo obtenía su libertad por mediación de la divinidad (31). De él hablan las numerosas actas de liberación encon-

---

(30) A.-J. Festugiere, *o. c.*, I, pp. 117 y 130. En el apogeo del imperio las liberaciones fueron más frecuentes y los derechos adquiridos totales. J. Carcopino: *o. c.*, pp. 79-81. En Esparta a los libertos se les llamó νεοδαμόδεις, nuevos habitantes; pero ordinariamente se les designaba con el nombre de ἀπελεύθεροι o ἐξελεύθεροι, y su situación jurídica igualaba a la de los metecos.

(31) Ya la simple admisión en los misterios devolvía al esclavo la consideración y el trato correspondientes al hombre libre, si bien quedaba vinculado aún a su antiguo amo para ciertos servicios. V. Magnien: *Les mystères d'Eleusis* (París, 1929), pp. 150-151.

En relación con los misterios paganos me permito una simple alusión a una liberación interior lograda por ellos, que comprendía a la vez la purificación de las faltas cometidas y sobre todo la evasión del poder angustioso del Destino.

Uno de los sentimientos más fuertes y trágicos de la sociedad griega era la creencia en una fuerza exterior que igualaba o incluso superaba a la de dios, la naturaleza o la providencia. Los órficos la llamaban ανάγκη y los estoicos εἱμαρμένη. Ley del cosmos o fatalidad omnipotente, que lo regulaba todo, las causas y los efectos, hasta los menores detalles. Los filósofos de la Stoa aseguraban al sabio la victoria sobre estas fuerzas exteriores e ineludibles mediante su aceptación libre y gozosa, por una superación de sí mismo dentro de este determinismo. D. Amand: *Fatalisme et liberté dans l'Antiquité grecque* (Louvain, 1945) pp. 6-11.

Pero semejante triunfo era privilegio de unos pocos. La masa, asediada por una impresión de fatalismo astrológico topoderoso, acudía a las prácticas mágicas, a fin de escapar a las leyes intransigentes del Destino o, al menos, asegurar la inmortalidad. Corría a los centros, en que se celebraban los misterios y se sometía espontáneamente a diversos ritos significativos, oraciones, sacrificios e

tradas en Delfos a partir del año 200 antes de J. C. (32). Estos escritos son copia del texto grabado sobre los muros del templo délfico y aluden a una venta ficticia hecha a la divinidad. Los protocolos encontrados adoptan una forma idéntica, más o menos acabada. Bastará con reproducir un modelo:

Ἄρχοντος Μενεστράτου, μηνὸς Ποιτροπίου ἐπὶ τοῖσδε ἀπέδοτο Πατρέας Ἀνδρονίκου καὶ Δαμότιμος Δελφοὶ τῶι Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίωι σῶμα γυναικεῖον αἳ ὄνομα Ἡρακλήα, τιμᾶς ἀργυρίου μνᾶν τριῶν, καὶ τὰν τιμὰν ἔχοντι πᾶσαν, καθὼς ἐπίστευσε Ἡρακλήα τῶι θεῶι τὰν ὠνάν, ἐφ' ὥιτε ἐλευθέρα εἶμεν καὶ ἀνέφαπτος ἀπὸ πάντων τὸμ πάντα χρόνον ποιέουσα ὅ κα θέλῃ καὶ ἀποτρέχουσα οἷς κα θέλῃ...(33).

---

invocaciones, que reducían a las divinidades y les permitían ponerse en comunicación y unión con ellas. De esta forma, los iniciados lograban su liberación, pues la libertad era patrimonio de los dioses —ἐλεύθερος γὰρ οὔτις ἐστὶ πλὴν Διός, (ESQUILO: *Prometeo*, 50)— y ciertas divinidades se reconocían σωτῆρες de los hombres. Después de estos ritos, los «místicos» se sentían libres de la angustia del Destino, y si no les acompañaba la felicidad temporal, podían, al menos, esperar una suerte personal más confortable en el otro mundo. Cf. A.-J. FESTUGIERE: *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (2.ª ed., París, 1932), pp. 118-119 y 161-165; íd.; *La révélation d'Hermès Trismégiste* (París, 1944), I, p. 83; C. K. BARRETT: *The New Testament Backround: selected documents* (2.ª ed., Londres, 1957), pp. 91-104.

No me detendré a considerar estas prácticas extrañas, que, a pesar de su extensión en el mundo pagano en la época helenística, apenas sí influyeron en la religión cristiana. Tal es la opinión de los católicos frente a ciertas teorías protestantes que sostienen lo contrario, por ejemplo R. BULTMANN: *Das Urchristentum* (Zurich, 1949), p. 219. En efecto, los misterios no aseguraban la liberación del pecado, ni un cambio interior en el sujeto; el baño y los ritos purificatorios no eran más que símbolos, que garantizaban un destino agradable en la otra vida. Pero la idea de una verdadera salvación, como la de un rescate pagado por la divinidad, falta en estas fórmulas estereotipadas. Sobre este problema véase M.-J. LAGRANGE: *La régénération et la filiation divine dans les mystères d'Eleusis*, en R. B. (129), pp. 157-217; íd., *Critique historique, I, Les mystères: l'Orphisme* (París, 1937), p 219; E. JACQUIER: *Les mystères païens et saint Paul*, en «Dict. Apol. de la Foi Cath.», III, col. 1001-1003; S. LYONNET: *Hellenisme et Cristianisme, à propos du Theologisches Wörterbuch*, en «Bíblica», 1945, pp. 115-132; K. PRUEMM: art. «*Mystères*», en «D. B. S.», fasc. XXX, col. 159-160.

(32) Pueden verse diversos ejemplos en W. DITTENBERGER: *Sylloge Inscriptionum Graecarum* (Leipzig, 1900), nn. 845 a 862. Semejantes liberaciones se practicaban también en otros templos griegos, v. gr. en el de Esculapio en Stiris y en Elatea, el de Serapis en Queronea, de Baco en Naupacta, de Minerva en Daulis etc., P. FOUCART: *o. c.*, p. 43.

(33) Doy la traducción: «Bajo el arcontado de Menestratos, en el mes de Poitropios según las condiciones siguientes, Patreas, hijo de Andrónico y Damótimo, oriundos de Delfos, han vendido a Apolo Pitio una mujer esclava, llamada Heracleia al precio de tres minas de plata (y ellos han recibido todo este rescate),

Se precisaban luego las cauciones y los garantes, y por fin se inscribía el nombre de los testigos, sacerdotes y arcontes presentes al acto.

No se trataba de una consagración; era tan sólo una venta, de carácter imaginario, pues el comprador recibía al esclavo únicamente para darle libertad (34). El esclavo depositaba simbólicamente en la caja del templo el precio de su rescate, y el dios entregaba ese dinero al dueño, pues el δοῦλος, desprovisto de personalidad jurídica, no podía realizar directamente la transacción. De hecho el contrato revestía un carácter eminentemente religioso: el nuevo liberto era considerado como propiedad de Dios. Su libertad era amplia y defendida con garantías extraordinarias. Señor de sí mismo, nadie podía en adelante poner la mano sobre él, pudiendo actuar a su antojo, ir donde quisiera, sin verse sujeto a una residencia o a deseos de otra persona. Es verdad que, según el carácter del contrato, podía el vendedor imponer una serie de restricciones a la liberación total; que a veces, incluso, a falta de una ley que precisara las limitaciones, el capricho, interés o necesidad del propietario se aprovechaba de estos contratos (35). Mas, a lo sumo, ese poder de retención se reducía al usufructo del antiguo esclavo: éste, una vez rescatado, no podía ser revendido, pues su propietario no era ya su antiguo señor, sino dios (36). Ni podía ser maltratado: ello equivaldría a torturar a un ser libre.

Esta nueva posición social se reflejaba mejor aún en las garantías, que acompañaban al acto de venta: el liberto podía defenderse contra cualquier agresión injusta con los mismos derechos que el hom-

---

conforme a la misión confiada al dios por Heraclea: Heraclea será libre e independiente de todos para siempre, haciendo lo que quiera y yendo a donde quiera...» Tomado de G. DAUX: *Delphes au IIème, et au Ier, siècles depuis l'abaissement de l'Etolie jusqu'à la paix romaine, 191-31 av. J. C.* (París, 1936), pp. 49-50. Cf. otros ejemplos en el *Sylloge* de W. DITTENBERGER; A. DEISSMANN: *Licht von Osten* (Tübingen, 1908), pp. 234-238, y C. K. BARRETT: *o. c.*, p. 52, han comentado uno de esos modelos.

(34) Cf. P. FOUCART: *o. c.*, p. 15.

(35) Por ejemplo se disponía de la herencia, del porvenir de los hijos del liberto, del pago oportuno de su rescate definitivo; sobre todo el amo cuidaba de asegurar la protección y ornato de su sepultura.

(36) En efecto el esclavo había sido rescatado con la condición expresa de llegar a ser libre: ἐπ' ἐλευθερίᾳ. W. DITTENBERGER: *o. c.*, n. 845; G. DAUX observa que esta fórmula no es frecuente, pero es significativa (*o. c.*, p. 53). San Pablo empleará una expresión parecida en la carta a los Gálatas, V, 1.

bre libre (37), y el agresor era sentenciado y multado. Se podía incluso tomar parte en su defensa, pues era reivindicar los derechos de la divinidad a la que pertenecía el liberto. Esta protección era un deber especial del vendedor y del garante, en virtud del contrato sagrado; deber que se extendía a sus familiares y herederos. Y la autoridad civil podía exigir el cumplimiento de estas obligaciones.

Toda esta minuciosa protección, que han recogido las mencionadas actas, subraya una vez más el sentido del acto: eran favores debidos no al aprecio del esclavo, que nada merecía, sino a la divinidad, con la que se negociaba. Y en virtud de este sentimiento religioso los rescates se multiplicaron a precios ínfimos y fueron siempre bien garantizados. El liberto se sentía colocado bajo un patronazgo divino.

Más adelante señalaremos el paralelismo entre las fórmulas aquí empleadas y las que encontramos en los escritos paulinos, sobre todo en la epístola a los Galatas, V, 1, y en la primera a los Corintios, VI, 20 y VII, 21-22.

III. Grecia y Roma bajo el signo de la libertad: libertad política y libertad moral

Nada tan opuesto a la psicología griega como la esclavitud: es indigno de un griego δουλεύειν ὁτῳοῦν. Por el contrario, la ἐλευθερία es el bien supremo y cuasi esencial del verdadero heleno. Ya lo decía una inscripción del siglo III a. de J. C., descubierta en Priene: «No hay bien mayor para el griego que la libertad» (38). Los estrategas atenienses arengaban al combate con estas palabras: «Vamos a luchar contra el peor de todos los males, la esclavitud, que se cierne sobre nosotros; no conocemos bien más bello para los hombres que la libertad» (39).

---

(37) Después de la venta a Apolo, el esclavo era designado con la forma ὡς ἐλεύθερον ὄντα, ἐλευθέραν οὖσαν. W. Dittenberger: *o. c.*, nn. 849, 852, 857, etc.

(38) Max Pohlenz: *o. c.*, p. 113.

(39) Κακῶν τὸ βαρύτατον, ἄνδρες σύμμαχοι, δουλείαν ἐπιφερομένην ἀπωσώμεθα· τοῦ καλλίστου τῶν ἐν ἀνθρώποις ἀγαθῶν, ἐλευθερίας, μὴ περιίδωμεν. ἥδ' ἐστὶν ἀρχὴ καὶ πηγὴ τῆς εὐδαιμονίας, ἀφ'ἧς αἱ κατὰ μέρος ῥέουσιν ὠφέλειαι (Philon: *Quod omnis probus liber sit*, 139). Eurípides, dice por su parte: τοὐλεύθερον γὰρ ὄνομα παντὸς ἄξιον, κἂν σμικρ'ἔχῃ τις, μεγάλ'ἔχειν νομίζεται (*Fragm.* 275-3-4). Y Jenofonte en *Memorabilium*, IV, 5,2: Εἰπέ μοι, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὦ Εὐθύδημε, ἆρα καλὸν καὶ μεγαλεῖον νομίζεις εἶναι καὶ πόλει κτῆμα ἐλευθερίαν; Ὡς οἷόν τέ γε μάλιστα, ἔφη.

Los escritos de Homero atribuyen la dignidad de hombre libre únicamente a los reyes y jefes, dueños de sí y con plenitud de derechos (40).

La Grecia de Pericles anunció la resurrección del pueblo: fueron entonces considerados como libres todos los ciudadanos que integraban la *Polis*, y que, por tanto, tomaban parte en el gobierno del Estado, en la administración de la justicia y en las diversas deliberaciones (41). La libertad es concebida, en el plano político, íntimamente ligada a la vida de la *Polis*, a la cual Aristóteles definía como la κοινωνία τῶν ἐλευθέρων (42). La ἐλευθερία es una noción ligada a la de πολιτεία.

El miembro de la *Polis* posee todos los privilegios, pero sabe que su vida debe servir, como en una familia, al bien de la ciudad (43). El derecho de ciudadanía, de que disfruta, importa igualdad de derechos civiles y religiosos, la garantía absoluta de la propia persona y bienes y el acceso a todas las magistraturas. En las asambleas del pueblo puede expresarse con toda espontaneidad: la παρρησία es uno de los caracteres diferenciados de su libertad (44). Pericles había de-

---

(40) Ἐλεύθερος se encuentra sólo dos veces en Homero. Su etimología es incierta. En la época prehelénica aparece el nombre de Ἐλεύθεραι, aplicado a dos lugares de Creta y de la Beocia; en este orden se habla de Dionisios Ἐλεύθερος, es decir, oriundo de Ἐλεύθεραι. Parece que es posible establecer una relación entre ἐλευθερία y la raíz antigua ἐλυθ-, que contiene la idea de movimiento, «ir, salir de donde se quiere». Así en las liberaciones de Delfos, a la libertad concedida, sigue la cláusula ποιέουσα ὅ κα θέλῃ καὶ ἀποτρέχουσα οἷς κα θέλῃ. Cf. G. DAUX: *o. c.*, p. 49. EPICTETO describe la libertad como el ir a donde se quiere y venir de donde se quiere, πορεύομαι ὅπου θέλω, ἔρχομαι ὅθεν θέλω καὶ ὅπου θέλω (*Diss.* IV, 34). Cf. MAX POHLENZ: *o. c.*, pp. 188-189, nota de la p. 8; E. BOISACQ: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (4.ª ed. Heidelberg, 1950), pp. 241-242.

(41) ARISTÓTELES: *Pol.* III, 5,6 1278; III, 1, 1275.

(42) *Pol. III*, 4,7, 1278. CICERÓN recordará también la gloria de Roma durante los tiempos de la República: «O nomen dulce libertatis. O jus eximium nostrae civitatis» (*In Verrem*, II, 5,63, 163).

(43) A.-J. FESTUGIERE: *Le monde gréco-romain au temps de Notre-Seigneur*, I, pp. 35-37.

(44) En una democracia se advierte, según PLATÓN, πρῶτον μὲν δὴ ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μηστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅ τι τις βούλεται (*Rep.* VIII, 557 *b*). La παρρησία es como la ἐξουσία τοῦ λέγειν y en Atenas reinaba una πλείστη ἐξουσία τοῦ λέγειν (Gorgias, 461 *e*). Era el signo de la democracia griega, de su libertad: ἰσηγορίας καὶ παρρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς... POLIBIO, II, 38,6. Es el mayor bien que tiene el ciudadano libre: οὐδὲν ἂν εἴη τοῖς ἐλευθέροις

finido esta democracia por dos rasgos distintivos: igualdad de derechos y libertad para cada cual de vivir como quisiera (45). La igualdad, ἰσότης, es noción esencialmente vinculada a la ἐλευθερία política.

Esta libertad no equivalía a capricho. El jefe de Atenas sabía que los ciudadanos, conscientes de su dignidad, trabajarían siempre para el bien de la ciudad: se lo pedía su prestigio y la nobleza de su alma (46). Ello importaba la sumisión a las leyes, νόμοι, sobre las que se construía la vida de la *Polis* (47), leyes que procuraban la unidad de todos los ciudadanos y aseguraban la ἐλευθερία no tanto frente a los enemigos de fuera, cuanto dentro de la propia nación, garantizando la participación de todos en los quehaceres políticos El ateniense obedecía espontáneamente a estas leyes, creadas por sí mismo; podría decirse que era su propio jefe y se mandaba a sí mismo. Por tanto, si la sumisión total a la ley caracterizaba al hombre libre, era porque su libertad estaba asentada sobre una auténtica autonomía (48).

μεῖζον ἀτύχημα τοῦ στέρεσθαι τῆς παρρησίας (DEMÓSTENES: *Fragm.* 21). Cf. ib. *Fragm.* 226 *d*; TUCÍDIDES. II 37,40.

En la época de la Stoa, la παρρησία tiene un sentido moral. Cf. LUCIANO: *Dialogi Mortuorum*, 11,3. Antístenes transmite en herencia a Diógenes la σοφία, la αὐτάρκεια, la ἀλήθεια, la παρρησία y la ἐλευθερία. Estos dones, sobre todo la παρρησία y la ἐλευθερία son los signos distintivos de los filósofos cínicos y estoicos. Cf. H. SCHLIER, art. παρρησία, en *TWNT*, V, pp. 869-872.

(45) TUCÍDIDES, III, 37. *Los Persas* de ESQUILO reflejan esta ambición griega: Atenas era una ciudad tan poderosa en ejércitos y en tesoros que Jerjes decidió conquistarla: «¿Quiénes son los Atenienses? —pregunta—; ¿qué jefe les mueve al combate y manda su ejército?». El coro de ancianos responde: «No se reconocen esclavos de nadie, no obedecen a nadie, οὔ τινος δοῦλοι κέκληνται φωτὸς οὐδ' ὑπήκοι» (vv. 230-242). ARISTÓTELES se hace eco del mismo espíritu: «Ahora la libertad consiste, por una parte, en el hecho de ser sucesivamente súbdito y gobernante, τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν..., y por otra, en el hecho de que cada cual es libre de vivir a su antojo...» (*Pol.* VI, 1,6-7, 1317; IV, 4,2, 1291). Cf. EURÍPIDES: *Phoen.* 535-548; A.-J. FESTUGIERE: *Liberté et civilisation chez les grecs (Initiations, 14)*, París, 1947, pp. 13-14.

(46) «Le grec libre, ἐλεύθερος, resent en son âme une noblesse qui lui fait juger de haut et mépriser toute laideur morale, toute bassesse». R. FLACELIERE: *Grèce antique et liberté*, en *Christianisme et Liberté*, Recherches et Débats (1952), pp. 74-75; cf. H. GOMPERZ: *Die Lebensaulffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit* (Iena-Leipzig, 1904), pp. 34-35.

(47) ARISTÓTELES atestigua claramente ὅπου γὰρ μὴ νόμοι ἄρχουσιν, οὐκ ἔστι πολιτεία (*Pol.* IV, 4,7, 1292). Por respeto a la ley y para salvaguardar así la libertad, lucharon los lacedemonios hasta la muerte. TUCÍDIDES, II, 42-43.

Así se creó el prestigio político de Atenas. Y movidas por este ideal de libertad política, las ciudades griegas —ἐλέυθεραι— lucharon en defensa de los pueblos bárbaros del Asia Menor, considerados como esclavos o sujetos a la autoridad absoluta del rey persa (49).

Pero desgraciadamente estos ideales no fueron mantenidos: el uso irregular de la libertad, evidenciado en la inobservancia de las leyes, condujo a un régimen de tiranía y discordias internas, provocando la desaparición de la *Polis* y la decadencia política griega (50).

Al mismo tiempo que empieza a apagarse la libertad política y que las guerras multiplican el número de esclavos, se destaca una noción nueva de libertad, de interés incluso para esos seres miserables (51): es la libertad moral, interior y oculta, que no depende de la condición física de las personas.

Ya los trágicos griegos exaltan las disposiciones morales de los prisioneros, víctimas del poder extranjero. «Aun siendo esclavo su cuerpo —dice Sófocles—, su espíritu es libre». Eurípides pone estas palabras en labios de un mensajero: «Si mi nacimiento es servil, al menos se me puede contar entre los buenos esclavos, libres de corazón, aunque no lo sean de nombre» (52).

Hacia esta intimidad personal se vuelca la filosofía socrática. La libertad es don propio del sabio que descubre el bien, pues ese cono-

(48) K. H. RENGSTORF, art. δοῦλος, en *TWNT*, II, pp. 265-266.

(49) Con orgullo el griego compara la *Polis* a este imperio oriental, desprovisto de ciudadanos libres. HERÓDOTO, VII, 102, 104; ESQUILO: *Persas*, 241; TUCÍDIDES, II, 37,1; SÓFOCLES: *Antígona*, 449. Según HERÓDOTO las guerras del Maratón tienen su origen en el temor de los atenienses de caer bajo la esclavitud (καταδουλόω) persa y perder la libertad política de que disfrutaban (VI, 109).

(50) El problema clave de la ἐλευθερία griega estuvo siempre en la armonía que debía existir entre el ἄρχειν y el ἄρχεσθαι. ARISTÓTELES: *Pol.* VI, 1,6, 1317. Pues πολίτης δὲ κοινῇ μὲν ὁ μετέχων τοῦ ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι ἐστι. Id., *Pol.* III, 7,13, 1283. Problema insoluble para este mundo antiguo y que, por tanto, ocasionó la ruina de la *Polis* e, igualmente, más tarde, las mejores esperanzas fundadas en la ἀταραξία estoica.

(51) El término ἀνελεύθερος designa a las personas libres por su nacimiento, pero esclavas en su interior. Quien es libre por el nacimiento y por la integridad moral es llamado ἐλευθέριος. ARISTÓTELES: *Eth. Nic.* IV, 1, 1119. Cf. R. FLACELIERE: *l. c.*, p. 75.

(52) SÓFOCLES: *Fragm.* 854; EURÍPIDES: *Helena*, 729. Un modelo de esta actitud de alma es Antígona, que acepta la muerte con una autonomía absoluta, movida por una voz interior, que exige de ella la integridad en su obediencia a la ley sagrada.

cimiento le libera del placer y de la pasión, y regula convenientemente toda su actividad humana.

Platón ha elaborado la ἐλευθερία a la luz de ciertas premisas psicológicas. El alma inmortal, según él, se encuentra encerrada en un cuerpo y es víctima de un doble movimiento opuesto: el νοῦς o espíritu, que le empuja a la contemplación de las formas divinas y la ἐπιθυμία o pasión, que le encadena hacia lo caduco y material. Si en esta lucha triunfa la pasión, el alma queda reducida a esclavitud y después de la separación del cuerpo, va a encerrarse en el cuerpo de un esclavo: es un alma derrotada, que sólo actúa por el temor, sin la noble ambición de lo grande y de lo bello. Mas si resulta victorioso el espíritu, el alma alcanza su destino y la verdadera libertad En consecuencia, para Platón, la libertad moral se hermana con la libertad exterior y física.

El mismo intelectualismo es mantenido por Aristóteles, quien pone la ἐλευθεριότης en la especulación teórica del filósofo (53). Y describe su conquista como el proceso o la secuencia de diversas virtudes: de la σωφροσύνη, que hace al hombre señor de sus instintos y le prepara para la μεγαλοψυχία; ésta, a su vez, supera los caprichos del Destino y los atractivos del mundo exterior, devolviendo al alma la plena autonomía o αὐτοκράτεια (54).

Estos ideales de los grandes filósofos reciben un sello particular y definitivo en las escuelas cínico-estoicas y constituyen, esencialmente el pensamiento intelectual contemporáneo de San Pablo.

Según Epicuro, la ἐλευθερία presupone en el sabio la discriminación de los apetitos humanos, con el fin de satisfacer únicamente los que son buenos. Y es el resultado de una liberación continua sobre un triple objetivo: liberación del temor a los dioses, seres alejados de los sucesos del mundo y mucho más de la vida de los hombres; liberación del temor a la muerte, irreal en todos los casos, y liberación del dolor, que igualmente carece de realidad. De esta forma consigue el hombre la felicidad suprema, felicidad que no se identifica con el placer momentáneo, sino que es el bienestar y la paz in-

---

(53) *Eth. Nic.*, IV, 1-3, 1119-1125.

(54) Ver R. A. GAUTHIER: *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la Théologie chrétienne* (París, 1951), pp. 115-116. El Pseudo-Platón define la libertad en estos términos: ἐλευθερία ἡγεμονία βίου· αὐτοκράτεια ἐπὶ παντί· ἐξουσία τοῦ καθ'ἑαυτὸν ἐν βίῳ. H. SCHLIER, art. ἐλεύθερος, en *TWNT*, II, p. 484.

terior, propios de quienes se encuentran al margen de sensaciones psíquicas externas. Para lograr esa independencia y señorío de sí mismo, la φρόνησις o prudencia sacrática es el medio más excelente.

El pensamiento epicúreo estuvo preparado por la doctrina de Antístenes; a éste se le atribuye un libro, el primero escrito «Sobre la libertad y la esclavitud, περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας», en el que afirma que la libertad es el estado del alma, que ha dominado los placeres de la carne.

En el fondo, el sistema epicúreo encierra un escepticismo impotente y resignado. Epicuro intenta crear artificialmente un ser feliz, sin temores, ni deseos, ni angustias, entregado a los mayores placeres, en medio de una convivencia agradable con sus amigos (55).

Para otros filósofos de la época, la ἐλευθερία exige mucho más. No basta —afirma Diógenes— con estar desprendido de los placeres materiales; se deben sacrificar también los espirituales, como la ciencia y el arte. Pues la civilización misma, lejos de procurar la felicidad a los pueblos, les alucina y oscurece. Así Diógenes defiende la vuelta en redondo hacia la naturaleza pura, mejor dicho, hacia la interioridad del hombre, donde se encuentran los verdaderos valores, sobre todo la libertad, bien superior a todos los demás, μηδὲν ἐλευθερίας προκρίνων (56).

Estos ensayos de aplicación efectiva de los principios socráticos obtienen un desarrollo más completo y definitivo en el estoicismo. El filósofo estoico se considera como parte del universo, ciudadano de un mundo, que ordenan la Razón y la Providencia (57). Mediante su sabiduría conoce este orden general y, como consecuencia, se somete al Destino, que preside inexorablemente todos los sucesos. Así se mantiene impasible ante el dolor físico o moral, al cual considera como necesario o querido por la divinidad para el bien del conjunto; incluso, en un esfuerzo consciente y vigoroso, lo recibe con

---

(55) G. FRAILE: *Historia de la Filosofía, I: Grecia y Roma* (B. A. C.), Madrid, 1956, pp. 572-575.

(56) DIÓGENES LAERCIO, VI, 2,71.

(57) La *Polis* del s. v se ha convertido en una *Cosmópolis*. «Non sum uni angulo natus: patria mea totus hic mundus est» (SÉNECA: *Ep.* 28,4; cf *De Ira*, II, 37,1; *De vita beata*, 20,5). Se atribuye a Zenón y a Alejandro el Grande la noción de cosmopolitismo. PLUTARCO: *De la fortune d'Alexandre*, I, 6; cf J. VON ARNIM: *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig, 1903), n. 262. Pero el término κοσμοπολίτης es una creación de Diógenes: ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, «κοσμοπολίτης», ἔφη. DIÓGENES LAERCIO, VI, 63; cf. FILÓN: *De opif. mundi*, I, 3.

agrado y lo supera por una auténtica fuerza espiritual. Mediante este dominio y esta entrega al orden general del universo alcanza la libertad interior, libertad que es autogobierno (58) y que importa independencia absoluta en el obrar o αὐτοπραγία. De esta forma el estoico ha remontado por sus propios esfuerzos una situación de inferioridad ante el dolor y la presión externa, hasta lograr la hegemonía soberana (59). En estas alturas no siente la tiranía de la pasión, ni de una voluntad extraña. El estoico se acomoda fácilmente al querer divino (60); vive en comunidad con Dios, gozando a la vez de su amistad y de la posesión de todos sus bienes (61).

Semejante grandeza moral puede darse en un esclavo. Basta que acepte su condición, que es deseo de los dioses. A partir de ese momento ya no es esclavo, pues vive en conformidad con su naturaleza. Así, frente a Platón y Aristóteles, el estoicismo negó la esclavitud de naturaleza: todos los hombres tienen su origen en Dios y todos pueden lograr ese señorío interior, única fuente de la verdadera libertad (62).

---

(58) DIÓN CRISÓSTOMO en *Or.* XIV, 13: Ἀλλὰ μὴν ἐνὶ λόγῳ συλλαβόντα χρὴ ἀποφήνασθαι ὡς ὅτῳ μὲν ἔξεστιν ὅ βούλεται πράττειν, ἐλεύθερός ἐστιν, ὅτῳ δὲ μὴ ἔξεστι, δοῦλος. Por el contrario, «servitus est oboedientia fracti animi et abjecti et arbitrio carentis suo». CICERÓN: *Parad.* V, 1,35.

(59) Μόνον (σόφον) τ'ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους· εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας (DIÓGENES LAERCIO, VII, 1,121). Es doctrina constante en el estoicismo que la libertad es un bien propio y específico del sabio y que esta libertad comporta el poder absoluto, ἐξουσία, de la propia autonomía, αὐτοπραγία. Οὐκοῦν οἱ φρόνιμοι ὅσα βούλονται πράττειν, ἔξεστιν αὐτοῖς. DIÓN CRISÓSTOMO: *Or.* XIV, 17. Cf. J. VON ARNIM: *o. c.*, I, nn. 218, 222; III, 355, 360, 593. Sobre los innumerables bienes que acompañan al sabio, ver ib., III, 589-603.

(60) «Nihil cogor, nihil patior invitus, nec servio deo, sed assentior, eo quidem magis quod scio omnia certa et in aeternum dicta lege decurrere... Quid itaque indignamur? quid querimur? Ad hoc parti sumus... Quid est boni viri? Fraebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi» (SÉNECA: *De Providentia*, V, 6,8).

(61) SÉNECA: *De Prov.* I, 1,5. De aquí se derivan las mejores consecuencias: Τῶν θεῶν ἐστι πάντα· φίλοι δὲ οἱ σοφοὶ τοῖς θεοῖς· κοινὰ δὲ τά τῶν φίλων· πάντ' ἄρα ἐστὶ τῶν σοφῶν (DIÓGENES LAERCIO, VI, 2,37; VI, 2,72). Así se puede asegurar sin género de duda que el sabio es un κύριος, un rey. Los estoicos lo afirman expresamente: οὐ μόνον δ'ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας, τῆς βασιλείας οὔσης ἀργῆς ἀνυπευθύνου, ἥτις περὶ μόνους ἂν τοὺς σοφοὺς συσταίη. (DIÓGENES LAERCIO, VII, 1, 122).

(62) «Eadem omnibus principia eademque origo: nemo altero nobilior, nisi cui rectius ingenium et artibus bonis atpius» (SÉNECA: *De Ben.* 6,28) «Omnes,

Entre los estoicos hay dos filósofos contemporáneos de San Pablo, que tienen particular proximidad ideológica con él: Séneca y Epicteto. Por eso nos vamos a detener un poco más sobre ellos.

El filósofo de Córdoba admite la existencia de Dios, quien, como gran sabio, gobierna paternalmente el mundo entero y hace partícipes a los hombres del ser racional (63). Pero, sobre estos hombres e incluso sobre los dioses, predomina y se impone la fatalidad, que todo lo gobierna. El sabio, comprendiendo estas cosas, se resigna ante este poder soberano, con una sumisión total. Y ahí encuentra su grandeza moral, su libertad (64).

Para lograr estos efectivos, es preciso una ascesis constante. El hombre debe desprenderse interiormente de todo lo externo, riquezas, salud, amistad, etc., bienes que a menudo excitan las pasiones y esclavizan al alma. Es verdad que las riquezas no son en sí un mal, hasta se pueden aceptar y poseer en abundancia, pero el corazón debe estar desasido de ellas. Más aún: este esfuerzo moral logra someter las pasiones a la razón y ahogar el temor que hace desgraciada a la vida. De esta forma será posible y fácil la privación de ciertas satisfacciones cuando lo imponga el Destino. Al término de esta lucha interior, el sabio adquiere la liberación del cuerpo, cárcel del alma, y el señorío sobre sí mismo. Libre de todo lo exterior y de sí mismo, logra refugiarse en su intimidad (65), donde no reina la agitación, ni el atractivo de lo extraño. Entonces es señor de todo (66).

Para la conquista de esta libertad, que es el bien supremo, el sabio no escatima medio alguno, incluso el suicidio, si es preciso (67).

---

si ad primam originem revocantur, a diis sunt... Bona mens omnibus patet; omnes ad hoc sumus nobiles» (*Ep.* 44; cf. DIÓN CRISÓSTOMO: Or., XIV, 23-24).

La igualdad humana de naturaleza fue proclama ya por los sofistas del s. v, por ejemplo Hipías (cf. PLUTARCO: *Protag.* 33 *d*) y Alcidamas (*Fragm.* I, 6, 7).

(63) *Ep.* 66,12; 92,1,30.

(64) *De vita beata*, 15,7; *Ep.* 54,7; 61,3; 74,20.

(65) *Ep.* 7,8; 56,1-5; 68,6; 65,20; *De otio*, 1,1.

(66) *Ben* 7,2-12. CICERÓN hace alusión a esta libertad de alma, cuando critica la ambición de los grandes de Roma: «Quid est libertas? Potestas vivendi, ut velis. Quis igitur vivit ut vult, nisi qui recta sequitur, qui gaudet officiis, cui vivendi via considerata atque provisa est?, qui legibus quidem non propter metum paret sed eas sequitur atque colit, quia id salutare maxime esse judicat?, qui nihil facit, nihil cogitat denique, nisi libenter ac libere» (*Paradoxae stoicorum*, V, 33).

(67) «Si pugnare non vultis licet fugere.. Attendite modo, et videbitis quam brevis ad libertatem et quam expedita ducat via» (*De Prov.* 6,7; *De ira*, 5,15; *Ep.* 77,15). Así SÉNECA legitima el suicidio para el esclavo que no puede soportar

Séneca, con más insistencia que los filósofos de su escuela, defiende la vocación universal a esta libertad interior. El esclavo puede encerrar ese maravilloso ideal de vida interior (68); y por tanto ya no es un ser menospreciable: su grandeza espiritual puede igualar, sino superar a la de su señor (69).

A esta concepción de la libertad moral dió Epicteto una expresión aún más acabada. Esclavo frigio, paralítico y liberto de Nerón, probó Epicteto las peores vicisitudes de la vida y las buscó una solución satisfactoria. Conforme a los principios del estoicismo, Epicteto vuelve a afirmar que el hombre se vincula a la divinidad por la participación del logos razonable, uniforme en todos los seres humanos (70); es como una centella divina, que les diferencia de los animales y les permite la libre elección de sus actos (71). Este origen impone, como ley suprema, la sumisión a la voluntad de Dios, que regula todos los acontecimientos del mundo. Mediante esta obediencia serena y gozosa, alcanza el hombre el reposo y la verdadera ἐλευθερία (72). Libertad, que es el mayor de todos los bienes, y gracia a la que fue llamado el sabio por su naturaleza desde su nacimiento (73). Libertad, que se define como un vivir como se quiera, y

---

su estado social (*Ep.* 70; 82; 91; *De Prov.* 5). En la *Ep.* 77,14 ofrece el ejemplo de Sócrates y de los héroes de Esparta, que pusieron fin a su vida, no pudiendo soportar más una esclavitud vergonzosa. FILÓN ha recogido este mismo modelo de hombres libres (*Quod omnis probus liber sit*, XVII, 114).

(68) «Errat qui existimat servitutem in totum hominem descendere; pars melior eius excepta est; corpora obnoxia sunt et adscripta dominis; mens autem sui iuris, quae adeo libera et vaga est» (*De Ben.* 3,20).

(69) *Ep.* 47,9-15; *Ad Marc.*, 20,2. «Nulli praeclusa virtus est, omnibus patet, omnes admittit, omnes invitat, ingenuos, libertinos, servos, reges et exules... Potest servus justus esse, potest fortis, potest magnanimus: ergo et beneficium dare potest» (*De Ben.* 3,18,2-4).

(70) *Diss.* I 13,3-4; 14,6; II, 8.

(71) «Tú eres una porción de Dios. Tienes en ti una parte de Dios... Le llevas en ti y no te das cuenta que le manchas por tus pensamientos impuros y tus acciones sucias» (*Diss.* II, 8,11-13; cf. I, 1,27).

(72) «Si tú lo quieres, erēs libre; si tú lo quieres, no censurarás a nadie, no te quejarás de nadie, todo acontecerá a la vez según tu voluntad y la de Dios» (*Diss.* I, 17,28). El término ἐλευθερία o sus semejantes son muy frecuentes en Epicteto, casi 130 veces.

(73) «Zeus me ha hecho libre. ¿Crees tú posible que iba a dejar esclavo a su propio hijo?» (*Diss* I, 19,9).

que, sin embargo, no corre el riesgo de la desviación (74), porque ese estado supone la sumisión de los instintos y la plena posesión de sí mismo sin coacciones de ningún género (75).

Epicteto enseña el proceso para alcanzar estas cimas. Señala previamente una distinción obligada entre lo que depende de nosotros, τὰ ἐφ' ἡμῖν, como la vida interior, el querer, etc., y lo que nos es ajeno, τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν ο τ' ἀλλότρια, es decir, lo que se nos impone de fuera en el cuerpo y en el alma (76). Una vez conocida esta dualidad, se trata de lograr la liberación de todo lo exterior, que arrastra a la servidumbre. Esto es sólo posible mediante la renuncia a los propios deseos y, sobre todo, la aceptación de las contrariedades (77), incluso de la muerte (78). Por este camino se alcanza la libertad (79).

En este esfuerzo puede sufrir el cuerpo, pero el alma se eleva feliz y tranquila, hasta conseguir a un mismo tiempo la autosuficiencia (80), la seguridad, la paz y el descanso. Entonces el sabio entra

---

(74) No es posible hacer mal uso del bien mayor que existe, el de la libertad. Las palabras de Epicteto son muy expresivas: Ἀγαθόν σοι δοκεῖ ἡ ἐλευθερία; — Τὸ μέγιστον. — Δύναται οὖν τις τοῦ μεγίστου ἀγαθοῦ τυγχάνων κακοδαιμονεῖν ἢ κακῶς πράσσειν; — Οὔ (*Diss.* IV, 1,52).

(75) Ἐλεύθερος γάρ ἐστιν, ᾧ γίνεται πάντα κατὰ προαίρεσιν καὶ ὃν οὐδεὶς δύναται κωλῦσαι (*Diss.* I, 12,9). Y Epicteto recoge la definición de libertad, dada por Platón y Aristóteles: Ἐλεύθερός ἐστιν ὁ ζῶν ὡς βούλεται, ὃν οὔτ' ἀναγκάσαι ἔστιν οὔτε, κωλῦσαι οὔτε βιάσασθαι, οὗ αἱ ὁρμαὶ ἀνεμπόδιστοι, αἱ ὀρέξεις ἐπιτευκτικαί, αἱ ἐκκλίσεις ἀπερρίπτωτοι (*Diss.* IV, 1,1).

(76) *Manuale*, 1.

(77) *Diss.* IV, 1,89: Ἐγὼ δ' οὐπώποτε οὔτε θέλων ἐκωλύθην οὔτ' ἠναγκάσθην μὴ θέλων. Καὶ πῶς τοῦτο δυνατόν; προσκατατέταχά μου τὴν ὁρμὴν τῷ θεῷ. Θέλει μ' ἐκεῖνος πυρέσσειν; κἀγὼ θέλω..., τίς ἔτι με κωλῦσαι δύναται παρὰ τὸ ἐμοὶ φαινόμενον ἢ ἀναγκάσαι.

(78) «No se es libre satisfaciendo sus deseos, sino librándose del deseo... El único camino que conduce a la libertad, el único medio de liberarse de la esclavitud es el poder decir: ¡Oh Júpiter!, ¡oh Destino!, llevadme doquiera os plazca colocarme» (*Diss.* I, 2). Con respecto al temor de la muerte, raíz de todos los males, ver *Diss.* III, 26,38; *Manuale*, 5.

(79) Μία δὲ ὁδὸς πρὸς τοῦτο (τὸ εἶναι ἐλεύθερος), καταφρόνησις τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν (*Manuale*, 19; cf. ib. 14).

(80) La autosuficiencia o αὐτάρκεια es una virtud de las escuelas cínico-estoicas. Expresa una plenitud o perfección, que existe en nosotros o viene de nosotros. Andrónico da de ella la definición siguiente: αὐτάρκεια δὲ ἕξις ἀρκουμένη οἷς δεῖ καὶ δι' αὐτῆς ποριστικὴ τῶν πρὸς τὸ ζῆν καθηκόντων. J. VON ARNIM: *o. c.*, n. 272. (Definición que repite San CLEMENTE DE ALEJANDRÍA: *Paedag.* II, 12, P. G. 8,552). El sabio encuentra en sí mismo todo lo que necesita para su felicidad: de ahí la satisfacción ante todo lo que le acontece y la autonomía en su conducta (ARISTÓTELES:

en comunicación con Dios, hasta sentirse como transformado en él (81).

IV. El concepto de libertad dentro del judaísmo

1. *El judaísmo rabínico y palestinense*

Una vez estudiado el pensamiento griego sobre la libertad, me parece oportuno adelantar igualmente unas reflexiones sobre ese concepto en el mundo judío. De esta forma tendremos una visión de síntesis más completa y podremos diferenciar mejor las posibles influencias del medio ambiental en que vive y escribe San Pablo.

Empiezo aludiendo a los documentos de origen rabínico o palestinense, para hablar luego de Filón de Alejandría. En la primera parte insisto primeramente en los escritos de la Mishna por sus afinidades con la legislación grego-romana; luego recojo la literatura de los apócrifos judíos y por fin me extiendo sobre el esenismo y Qumrán.

* * *

Posteriormente a la gran deportación de Babilonia, los judíos experimentaron la opresión sucesiva de los egipcios, griegos y romanos, que redujeron a servidumbre a una parte de la población (82). Ciertas inscripciones de Delfos aluden a estos esclavos dispersos, que disfrutaron en algunos casos de la liberación mediante la venta

---

Eth. Nic. I, 7,4). Así la αὐτάρκεια es la fuente de la ἐλευθερία, como es su mejor manifestación. Esta elevación de alma supone la magnanimidad, virtud que coloca al sabio por encima de las cosas creadas y de los atractivos capaces de reducir su personalidad; pide igualmente lealtad e interés por los demás, sin hacerse dependiente de ellos. Cf. R.-A. Gauthier: *o. c.*, pp. 74-75, 110.

(81) «Sé valiente, no te dejes cautivar. El combate es grande, la empresa divina; luchas por un reino, por la libertad, por la felicidad, por la paz» (*Diss.* II, 18,28). Así el hombre afianza su comunidad o amistad con Dios, de la cual habla, por ejemplo, Cicerón: «Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque» (*De nat. deorum*, II, 62).

(82) Ptolomeo Lagos deportó a Egipto a millares de judíos, para que cooperaser en la prosperidad del país: las mujeres, los niños y los ancianos se vieron obligados a servir a los soldados que intervenían en las campañas militares. Parece ser que con Ptolomeo II Filadelfo (260 a. J. C.) disfrutaron del decreto de libertad concedido a los esclavos de Siria y Fenicia (*Carta de Aristeo*, 12-27; Fl. Josefo:

imaginaria a la divinidad. Por otra parte, documentos epigráficos encontrados en el Ponto Euxino atestiguan que los mismos judíos practicaban un sistema de liberación sagrada, idéntica a la de los griegos: el esclavo, para obtener el rescate, debía presentarse en la sinagoga y prometer respetarla y visitarla durante su vida (83).

El derecho rabínico, por su parte, precisa la extensión de la servidumbre y las normas para la adquisición y liberación de esclavos. En el caso de un esclavo extranjero, se podía llegar a ser su dueño por rescate o por un documento de posesión (84). La vida de esos desdichados era humillante: «Se dice que hay posesión de un esclavo cuando calza a su señor y lleva delante de él los enseres al ir a los baños» (85). Además el hebreo sentía hacia el esclavo pagano un desprecio extraordinario (86): era catalogado entre los animales (87),

---

Ant Jud. XIII, 2,3; J. JUSTER: *Les Juifs dans l'empire romain* II, París, 1914, pp 15-18).

(83) Según una inscripción descubierta en Panticapea, del año 81 d. J. C., una judía, Cresta, da libertad a un esclavo en los términos siguientes: ... «en la sinagoga, yo doy libertad completa a mi esclavo, educado en casa, Heraclas, conforme a mis deseos, de suerte que ninguno de mis herederos pueda tocarle, ni molestarle, y que pueda ir libremente a donde quiera, con la sola condición de respetar la sinagoga y de visitarla con perseverancia. Y todo con el consentimiento de mis herederos y bajo la salvaguardia de la sinagoga». E. SCHÜRER: *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (Leipzig, 1901) III, pp. 93-94; J. JUSTER: *o. c.*, II, pp, 80-83; C. K. BARRETT: *o. c.*, p. 53.

(84) *Qiddusin*, 1,2. (Estas notas de la Mishna están tomadas del libro de J. BONSIRVEN: *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955.)

(85) *Qiddusin*, 59 *d*; cf. *Sifré sobre los Núm.* XV, 49,115. Sobre los esclavos judíos ver STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* (München, 1922) IV, pp. 698-744; L. GULKOWITSCH: *Die kleine Talmudtraktat über die Sklaven*, en «Angelos» (1925), pp. 87-95; R. SALOMON: *L'esclavage en droit comparé juif et romain*, París, 1931.

(86) Por eso la lengua rabínica y el propio Josefo jamás aplican a los fariseos el título de «esclavos de Dios»; la forma עבודה de Yavé designa a la comunidad y no a un particular. Cf. *Pirqué Abot*, 1,3; *Baba quamma*, 7,5; RENGSTORF, art δοῦλος en *TWNT*, II, p. 277. Esta designación colectiva no tiene nada de extraño. Así como según el derecho civil el esclavo, después del rescate, pertenecía a su propietario, así Israel llegó a ser propiedad de Dios a partir de la liberación de Egipto. Servidumbre honrosa, pues no sólo reemplazó a la esclavitud más ignominiosa, sino que fué aceptada por el pueblo, que prometió cumplir la Ley de su libertador. Servicio, que es garantía de protección divina, de suerte que en el fondo, los títulos de esclavo, de libre y de hijo de Dios, aplicados al pueblo de Israel, se entremezclan y coinciden.

(87) *Berakot*, 5 *c*.

detrás incluso del perro (88), no podía participar en el culto y sus actos carecían de moralidad, pues no estaba sometido a la Ley (89).

Distintos eran la consideración y el trato dispensados a los esclavos hebreos. A ejemplo de la legislación de Egipto y provincias dependientes de este país, la única causa de verdadera esclavitud era probablemente la causada por las deudas fiscales con el estado (90). El esclavo hebreo era raro; según el Talmud era preferible adquirir obreros asalariados que esclavos, incluso extranjeros (91).

Por otra parte, un sentimiento bastante acentuado de benignidad inspiraba y favorecía las liberaciones. Ya he aludido a las realizadas en la sinagoga con la condición de llegar a ser un prosélito. La consagración del esclavo llevaba automáticamente a la libertad, una vez pagado por él el precio de la venta simbólica (92); este favor lo obtenía también el nuevo circunciso (93). Además de estos medios de liberación religiosa, el esclavo podía ser libre por el simple rescate: «Si se ha rescatado a un hombre con miras a la libertad, ya no vive más en servidumbre» (94).

Junto a esta noción de libertad física, se encuentran también en la literatura rabínica ligeras alusiones a la libertad interior y personal. Libertad ésta que va ligada al estudio de la Ley sagrada:

«(La Escritura) dice (Ex. 32,16): Las tablas eran la obra de Dios y la escritura, escritura de Dios, grabada sobre las tablas. No leas grabadas (harut), sino libertad (hèrut): pues sólo es hombre libre el que se ocupa del estudio de la Tora» (95).

Esta afirmación no tiene nada de extraño, pues el rabinismo veía en el estudio de la Ley el medio infalible para obtener todos los bie-

---

(88) *Mek. Ex.* 29.

(89) *Berak.* 3,3; *Suk.* 2,8.

(90) Al deudor insolvente con un particular se le castigaba con la pena de prisión. R. SUGRANYES DE FRANCH: *Etudes sur le droit palestinien à l'époque évangélique* (Fribourg, 1946), p. 121.

(91) El *Pirqué Abot* hace alusión a los esclavos que esperan una recompensa: son más bien asalariados (1,3).

(92) *Gittin*, 38 *b*.

(93) J. JUSTER: *o. c.*, I, pp. 266-271.

(94) *Gittin*, 4,4. Por el contrario, si la adquisición sólo importa un cambio de dueño, el esclavo conserva la misma posición social que antes. *Gittin*, 4,4; *Sifr. Num.* 41.115.

(95) *Pirqué Abot*, 6,1.

nes, la liberación de la muerte (96), el dominio sobre la naturaleza pervertida y opuesta a la Ley divina (97), la protección contra el pecado (98).

La libertad o autonomía del israelita dependía fundamentalmente de la observancia de esta Ley. Con ello incluso ejercitaba su libre albedrío, sin encontrar tropiezos en la predestinación divina, reguladora de todos los acontecimientos humanos (99).

Pero los textos de la Mishna insisten, sobre todo, en la liberación colectiva del pueblo hebreo a raíz de la salida de Egipto (100), liberación que era preludio de otra definitiva y gloriosa que lograría el Mesías (101). Su venida aseguraría la independencia judía frente a los poderes políticos extranjeros y la restauración real del culto y de la Ley, extendida por todo el mundo. En eso consistiría la diferencia entre los tiempos presentes y los venideros:

«No habrá otra diferencia entre los días del Mesías y los tiempos presentes, salvo en que desaparecerá la servidumbre del imperio» (102).

* * *

Más significativos que estos textos rabínicos son los que proceden del judaísmo palestinense de los dos siglos anteriores a Cristo, escritos al margen de la inspiración divina. Esas obras recogen el ambiente histórico de la época, llena de vicisitudes para el pueblo elegido bajo el yugo del dominio extranjero. Numerosos israelistas salían de Palestina para engrosar los mercados de esclavos en los diversos puntos del imperio (103). Dentro de su mismo país, un ré-

---

(96) *Ros hasana*, 18 *a*.

(97) *Sifr. Deut.* 18,45; 22,48; *Qiddusin*, 30 *a*; *Aboda zara*, 5 *b*.

(98) *Qiddusin*, 1,10.

(99) El rabinismo no ha encontrado ninguna dificultad teológica al poner en relación la predestinación divina con el querer humano; afirma los dos elementos como indispensables, sin preccuparse de más: «Todo está determinado —decía el R. Aqiba—, pero es concedida licencia (o libertad)». *Pirqué Abot*, 3,19; cf. J. BONSIRVEN: *Le Judaïsme palestinien*, II, pp. 10-12.

(100) *Qiddusin*, 59 *d*.

(101) La referencia de la liberación de Moisés a la del Mesías es un *leitmotiv* en los textos rabínicos. Ver *Lam.* II, 22.

(102) *Sabbat*, 63 *a*.

(103) Los *Salmos de Salomón* recuerdan las torturas de estos desdichados: «Muchachos y doncellas sufren una cautividad rigurosa; su cuello lleva una señal,

gimen de opresión hería los sentimientos más vivos del hebreo piadoso, privado de entera libertad para la celebración de sus fiestas. Surge entonces el grito de esperanza en un futuro glorioso, en el que reinará la justicia e integridad moral bajo el brazo omnipotente de Yavé: esperanzas que se concretan en el Mesías triunfador, principio de una era de paz y de prosperidad.

A estos ecos escatológicos pertenece el *Libro de Henoch*: su tema describe la lucha encarnizada entre los poderes del mal y del bien. El resultado será, por un lado, el castigo de los ángeles, hombres y reyes perversos (104) y, por otro, la recompensa de los justos. El combate comprende diversas etapas: después de la victoria de los ángeles buenos, Dios promete purificar la tierra de los pecados y santificarla. Pide tan sólo «que los hijos de los hombres sean justos, que los pueblos le veneren, le bendigan y le adoren» (X, 21). Para animarles a la lucha les garantiza, para el fin de los tiempos, el apoyo de un protector, el Hijo del hombre, maestro de la justicia y soberano sobre todos los reyes:

«Será un rodrigón para los justos, a fin de que puedan apoyarse en él y no caer: será la luz de los pueblos y será la esperanza de los que sufren en su corazón» (XLVIII, 4), «pues por su nombre se salvarán, y él será el vengador de su vida» (XLVIII, 7).

Ante él se desvanecerá la injusticia como una sombra, pues en él residirá «el espíritu de sabiduría..., de ciencia y de fuerza» (XLIX, 3; cf. II, 1-5).

Por fin, en el día del juicio, mientras que los malos serán castigados por su iniquidad, «pues se hicieron servidores de Satán» (LIV, 6), los santos brillarán con su triunfo; aparecerá en sus frentes la luz de Dios, que los condenados no podrán ver (XXXVIII, 4) y de sus labios brotarán las alabanzas al Señor (LXI) al entrar gloriosamente en el cielo (XXXIX, 6-8): «Gozaréis de una gloria grande como los ángeles del cielo» (CIV, 4). Contraste tanto más maravilloso cuanto que en la tierra una aparente igualdad uniformaba a los buenos y a los malos en el dolor y en la muerte (CII, 6-11).

En un estilo diferente, el *Libro de los Jubileos*, de fines del siglo II

---

una marca distintiva entre los paganos» (II, 6-7; cf. XVII, 13-14). Ver J. VITEAU: *Les Psaumes de Salomon* (París, 1911), pp. 258-259.

(104) En una de sus visiones, Uriel, uno de los ángeles santos, revela a Henoch el castigo del pecado de los poderes del mal: «Este lugar es la prisión de los ángeles; ahí serán detenidos hasta la eternidad» (XXI, 10).

antes de J. C., recuerda a los judíos la liberación divina del poder egipcio (I, 21) y las leyes del sábado y de la circuncisión (II, 19-20; XV, 25-30). A pesar de ciertas exageraciones sobre este rito sagrado, se repite el eco profético de la circuncisión del corazón, obra de Dios, y condición necesaria para cumplir los mandamientos y recibir el título de hijos (I, 1-25). La mejor expresión del contenido espiritual del Libro es la súplica de Abraham, el siervo de Yavé, al Señor:

«Líbrame de las manos de los espíritus malignos que imperan sobre los pensamientos de los corazones de los hombres y no les permitas que me aparten de ti, Dios mío» (XII, 20).

Liberación interior, que importa una conducta moral noble, resumida en estas palabras de Isaac:

«Amaos los unos a los otros como a vuestras almas... Jurad que amaréis a cada uno de vuestros hermanos con afecto y justicia, a fin de que tengáis la prosperidad...» (XXXVI, 4,8).

Aún siendo admirable esta norma de acción, queda distante, sin embargo, de la elevación moral que descubre el *Testamento de los Doce Patriarcas*. Aquí las alusiones a la rectitud del corazón, a la sencillez del alma y a la pureza interior son repetidas en las exhortaciones de cada Patriarca (105). Rubén, por ejemplo, habla de la oscuridad y opresión del pecado de fornicación, que aleja de Dios, acerca a los ídolos y extravía la inteligencia: «Y hasta ahora mi conciencia me oprime por mi pecado» (IV, 3). Hace luego un elogio espléndido de la castidad de José:

«Por eso el Dios de mis padres les libra de toda muerte visible u oculta, pues, si la fornicación no se apodera de nuestro espíritu, Belial no se apodera de nosotros» (106).

Simeón ataca la envidia y los celos, de los cuales nos libra el temor de Dios (III, 4); de ellos se libera el hombre mediante la pureza de corazón y el amor recíproco (107).

---

(105) Zabulón confiesa no tener conciencia de pecado, salvo de pensamiento (I, 4). Isacar insiste sobre la rectitud y sencillez de corazón, sobre el amor de Dios y del prójimo. Pureza de alma que a veces adquiere tonalidades de perfección. Cf. *Test. de Neptalí*, X, 9. Todo el testamento de Benjamín discurre en torno al corazón puro y a la asistencia del Señor.

(106) *Test. de Ruben*, IV, 3-11; cf. *Test. de Simeón*, IV, 3.

(107) *Test. de Simeón*, IV; cf. *Test. de Leví*, XIII, 1-9; XIV, 4.

Lo más significativo del testamento de Leví es una clara alusión al Mesías, que acabará con el pecado, causa de la cautividad, incluso en el orden temporal (108). Su luz disipará las tinieblas, traerá la alegría a la tierra y santificará a todo el mundo, «y Belial será ligado por él, y dará poder a sus hijos de pisotear los espíritus malignos» (109). Estas palabras revelan ya la oposición entre la luz y las tinieblas, entre Mesías y Belial, tema favorito de esta obra y de la literatura esenia. Su formulación es bien precisa: «Y ahora... elegid las tinieblas o la luz, la ley del Señor o las obras de Belial» (XIX, 1).

Judas habla igualmente de la oposición y lucha de los espíritus de la verdad y de la mentira (XX), y hace un análisis psicológico y espiritual de estas fuerzas en el hombre. Pues, por una parte, «esclavo de dos pasiones, que se oponen a los mandamientos de Dios, no puede obedecer a Dios porque han cegado su alma y en pleno día camina como en la noche» (XVIII, 6, cf. XIX, 4); mas, por otro lado, tiene la experiencia de que Dios derrama sobre el alma buena su espíritu, espíritu de gracia que nos hace hijos suyos en verdad (XXIV, 3).

A este espíritu divino y a la eficacia de la oración atribuye José la victoria sobre la tentación impura (110).

Uno tras otro van desfilando los diversos pecados y pasiones, que actúan como fuerzas aliadas de Belial. Según Dan, «uno de los espíritus de Belial cooperaba» con él en su cólera (I, 7-8). Pues, de hecho, «cólera y mentira turban juntos el espíritu y el alma, y entonces el Señor la abandona y Belial la domina» (111). Para Gad el odio es ceguera del alma y camino de iniquidad, pues olvida el mandamiento del amor al prójimo (IV, 1-3). De aquí las hermosas exhortaciones del Patriarca:

«Huid del odio y aplicaos al amor del Señor» (V, 2); «arrancad pues el odio de vuestras almas y amaos los unos a los otros con rectitud de corazón» (VII, 7).

No podemos extendernos más en el estudio de esta obra. Por lo que se refiere a nuestro tema, retendremos la insistencia sobre el

(108) *Test. de Leví*, XV, 1; cf. *Test. de Judá*, XXI, 6-7.

(109) *Testamento de Leví*, XVIII. Zabulón repite la misma idea, IX, 8.

(110) «A aquél, en quien habita el Altísimo, incluso si llega a ser presa de la envidia..., de la calumnia, el Señor, que habita en él por la castidad, no sólo le librará de males, sino que le exaltará y glorificará como lo ha hecho conmigo» (X, 3).

(111) *Test. de Dan*, IV, 7; cf. *Test. de Aser*, I, 8.

sentido de las pasiones y pecados, aliados del demonio en su intento de subyugar al hombre y, por otra parte, sobre la protección divina y la presencia de su espíritu que asegura la victoria y le libera de esas potencias hostiles (112).

Esta tonalidad moral y piadosa al extremo del Testamento de los Doce Patriarcas ofrece paralelos evidentes con los textos de Qumrán. Por eso no es extraño que se atribuya esta obra a un esenio, con retoques posteriores hechos por un cristiano o simplemente a un judío cristiano (113).

De esta literatura esenia vamos a decir una palabra, pues representa un contacto más claro con la doctrina neotestamentaria, más concretamente con la de San Pablo.

* * *

Durante más de dos siglos, a partir de la mitad del siglo II antes de Jesucristo hasta el año 70 de nuestra era, el desierto de Judá estuvo frecuentado por grupos israelitas, deseosos de una perfección especial. Estas comunidades, cuyo centro estaba en Qumrán, se presentaban como la nueva y definitiva Alianza, el grupo escogido de Israel —«el resto» de que hablaban el profeta (*Is.* IV, 2-3)—, apartado del mundo para esperar en el desierto la llegada del Mesías liberador; pues una creencia secreta, más o menos relacionada con los testimonios bíblicos, aseguraba que el Mesías vendría del desierto y que su llegada sería de una eficacia proporcionada a la preparación correspondiente (114). Al frente de esta Congregación estaba colocado el Maestro de Justicia, sacerdote de gran virtud y favorecido por Dios con carismas especiales; iluminado por estos dones anunciaba la llegada inminente del Mesías. Pero, al igual que los profetas anteriores,

---

(112) El rabinismo habló también de la existencia en el hombre de una inclinación buena en lucha contra las malas tendencias, que alejan del bien. Cf. STRACK-BIL.: *o c.*, IV, pp. 466-483; J. BONSIRVEN: *Le Judaïsme palestinien*, II, pp. 18-23.

(113) Este hecho retrasaría el Testamento de los Doce Patriarcas a una época posterior, hacia el año 200 d. de J. C., como quiere M. DE LONGE: *The testaments of the twelve Patriarchs*, Assen, 1953, p. 121, o simplemente al siglo segundo, según J. T MILIK, en «Revue Biblique» (1955), p. 298; *Le Testament de Lévi en araméen*, ibíd. 1955, pp. 405-406; *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París. 1957), p 32. Milik atribuye un origen análogo al Libro de Henoch (p. 31).

(114) A. G. LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumrán* (Madrid, 1956), páginas 130-148.

su predicación fue rechazada y él mismo sufrió el desprecio y los malos tratos.

Los miembros de la secta se sentían depositarios de una vocación divina, de una llamada especial a la santidad (115) que les comprometía en el servicio de Dios. A esta invitación el sujeto respondía libremente, pronto a cumplir las exigencias que detallaba la Regla de Comunidad (116). Al entrar en la Congregación el sentimiento más fuerte que dominaba su alma, era el de su pequeñez y miseria. Sobre esta idea insisten los Himnos descubiertos en Qumrán y compuestos probablemente por el Maestro de Justicia para las oraciones monacales:

«Yo no soy más que la criatura de arcilla y lo que se amasa con el agua, el principio de la vergüenza y la fuente de la inmundicia, el abismo de la iniquidad y la obra del pecado, el espíritu de extravío y el espíritu perverso, desprovisto de inteligencia y a quien espantan los juicios de justicia» (117).

Es más, reconoce humildemente que esta bajeza le es connatural, desde su nacimiento:

«¿Y qué criatura de arcilla tiene el poder de cumplir tales maravillas, puesto que vive en la iniquidad desde el seno materno y hasta la vejez en la falta de infidelidad?» (*1 QH*, IV, 23-30).

Consciente de tener una carne infecta por el pecado, el esenio se somete libremente, desde su entrada en comunidad, a la confesión siguiente:

«Hemos sido perversos, nos hemos sublevado, hemos pecado, hemos sido impíos, nosotros y nuestros padres antes que nosotros, caminando contra los preceptos de la verdad» (*1 QS*, I, 24-26).

En las fórmulas que acompañan a este primer acto se insiste en el desprendimiento total de los ídolos del corazón y de la obstinación interior (II, 11-14,26), así como en el deber de entregarse a Aquél que puede convertir la vida (III, 1). A esta conversión se compromete el sujeto desde los años de probación y para ello acepta renuncias

(115) *1 QS*, VIII, 5-6 (QS = Regla de la Comunidad; 1: Cueva núm 1).

(116) «He aquí la regla para todos los hombres de la Comunidad que se comprometen voluntariamente...» *1 QS*, V, 1,6,10,21,22; VI, 13.

(117) *1 QH*, I, 21-23 (QH = Los Himnos). Ver otras referencias en estos *Himnos*: I, 25; III, 23-25; X, 3-5; XI, 3; XII, 24,26; XVIII, 26, en los que se presenta la imagen sugestiva de nuestra naturaleza de arcilla, impotente.

extraordinaria, a base, sobre todo, de la observancia de la vida común, del celibato (118) y de numerosas lociones purificatorias; medios, al parecer externos, pero que suponen simultáneamente un esfuerzo ascético notable y siempre van asociados a disposiciones interiores fundamentales, tales como las del amor de Dios y el servicio del prójimo:

«Todos los que han hecho la Alianza... procuren separarse de los hombres de perdición..., amarse uno a otro como a sí mismo, sostener al pobre, al mendigo, al extranjero, buscar cada cual el bienestar de sus hermanos..., no guardar rencor de un día para otro, alejarse de toda impureza, siguiendo su regla, no profanar el espíritu santo que está en ellos, puesto que Dios les ha colocado aparte» (119).

Filón resume así el resultado de este esfuerzo moral:

«En estos (los esenios) una filosofía, ignorante de la belleza de las fórmulas griegas, forma atletas de la virtud, proponiendo como ejercicios de gimnasia los actos laudables, mediante los cuales se afirma una libertad desprendida de la esclavitud» (120).

Más aún, el esenio que ha descubierto en su vocación una elección gratuita de Dios, recuerda sin cesar que el éxito de su trabajo inte-

---

(118) A propósito del celibato esenio en el plano ascético, con miras a un bien social, dice FILÓN: «El que es retenido en el convento por la atracción de su mujer... se ocupa naturalmente de sí mismo y no de los demás, y poco a poco de hombre libre llega a ser esclavo» (tomado de EUSEBIO: *Praep. evang.* VIII, 11). Pero FILÓN llegó a concebir el celibato con fines más nobles: «La filosofía enseña la continencia; se dice que es deseable en sí misma, pero evidentemente sería más digna si fuera practicada para honrar a Dios y complacerle» (*De Congressu eruditionis et gratiae*, 80).

(119) *Documento de Damasco*, VI, 11-VII, 5. Una consecuencia de esta vida común y caridad es la ausencia de esclavos entre ellos: «Todos son libres, se ayudan recíprocamente, condenan las esclavitudes, no sólo como injustas, pues destruyen la igualdad, sino como impías, pues atacan a los vínculos de la naturaleza, que engendró a todos los hombres iguales y que por sus solicitudes maternales les hizo hermanos no sólo de nombre, sino de hecho» (FILÓN: *Quod omnis probus liber sit*, 79). Con todo, el *Documento de Damasco* no rechaza la práctica de la esclavitud, XI, 12; XII, 10.

(120) *Quod omnis probus liber sit*, 88. La apología de Filón, que nos ha transmitido EUSEBIO en la *Praeparatio Evangelica*, VIII, 11, alude a esta libertad moral, que representa el equilibrio sobre las pasiones. La admiración de FILÓN por los esenios es extraordinaria; les describe como modelos de hombres libres, es decir, sabios y virtuosos, dignos de admiración y de respeto: πάντες δέ ἀσθενέστεροι τῆς τῶν ἀνδρῶν καλοκἀγαθίας γενόμενοι καθάπερ αὐτονόμοις καὶ ἐλευθέροις οὖσιν ἐκ φύσεως προσηνέχθησαν. (*Quod omnis probus liber sit*, 91).

rior depende, sobre todo, de la ayuda eficaz de Dios; mejor dicho, que la obra de su renovación espiritual obedece a la misericordia divina y a su intervención santificadora en el alma:

«Yo sé que no pertenece al hombre la justicia, ni al hijo del hombre la perfección de la vida: al Dios Altísimo pertenecen todas las obras de justicia» (*1 QH*, IV, 30-31).

«Tú conoces la inclinación de tu servidor; tú sabes que la justicia no pertenece al hombre. Pero yo me he apoyado en tí para que levantes mi corazón y me des fuerza y vigor. Y no tengo ningún refugio de carne, y el hombre no posee ni justicia ni virtudes para ser liberado del pecado y para obtener el perdón. Pero yo me he apoyado en la abundancia de tu misericordia y en la inmensidad de tu gracia» (121).

En consecuencia, viendo el esenio sus miserias personales y la necesidad absoluta de la justicia de Dios para purificar el alma, reconoce humildemente sus debilidades y alaba las grandezas de Dios, a quien se entrega con plena confianza (122).

Mas este análisis religioso del medio esenio debe ser considerado a la luz de una visión más amplia y vecina a la que reflejaba el Testamento de los Doce Patriarcas. En efecto, el núcleo de la doctrina de estos monjes pertenece a la teoría de los dos espíritus. Ahora bien, fieles los esenios al monoteísmo del Antiguo Testamento, enseñan que Dios es el principio único y soberano de todo lo que existe y que todo cae bajo su Providencia y Predestinación. Dios es, por tanto, el origen de los dos espíritus (123), y ha asignado a cada hombre la pertenencia a uno de los bandos o ejércitos que forman esos espíritus.

A su llegada a este mundo, el ser humano experimenta los asaltos del espíritu de la luz, que dirige el Angel de la verdad, y del espíritu de la oscuridad, que preside Belial, el Angel de la mentira: la suerte

---

(121) *1 QH*, VIII, 16-18. La atribución a Dios de las obras de justicia es frecuente en los Salmos de Qumrán: I, 26-27,32; II, 25; III, 21; IV, 37; VII, 6-7; XII, 26; XIII, 20-21, etc. Doctrina igualmente expuesta en la Regla de la Comunidad: «Pues yo digo: Mi justificación pertenece a Dios, la perfección de mi conducta y la rectitud de mi corazón están en su mano; por sus beneficios borra mis faltas» (*1 QS*, XI, 2-3; IV, 19-22). Ver igualmente la Colección de bendiciones descubierta en la Cueva I. D. BARTHELEMY-J. T. MILIK: *Discoveries in the judean desert*, Qumran Cave I, Oxford, 1955), pp. 123, 126.

(122) *1 QS*, XI, 11-12; *1 QH*, IV, 33-37.

(123) *1 QS*, III, 25; *1 QH*, I, 9; IX, 20-22.

de cada cual difiere según el alistamiento inicial. En principio, todo hombre, sobre todo el monje del desierto, está comprometido en el combate por la causa del espíritu del bien, seguro de que un día el error caerá bajo la insignia de la verdad; entonces se sentirá libre del pecado y del espíritu maligno (*1 QS*, III, 13-IV, 26).

Este conflicto no alcanza únicamente al hombre aislado; ofrece el aspecto de un drama cósmico. El esenio, elegido por Dios, se alista en el ejército de la luz, para luchar sin descanso contra Belial y sus fuerzas y asegurar así la preparación del Mesías: éste traerá consigo el triunfo definitivo de la verdad (124) y la liberación para los buenos de las olas de la muerte y del Sheol (125).

El objeto preciso de este trabajo no permite extenderme en el estudio de estas doctrinas, herederas del profetismo hebreo y vecinas del pensamiento evangélico y paulino (126). No obstante esa proximidad, que podríamos calificar de providencial, subsisten contrastes evidentes, que derivan, sobre todo de la figura central de nuestra Revelación, la persona de Jesucristo. Como verdadero Mesías, juzgará de la Ley que el esenio trata de cumplir hasta el detalle minucioso y rigorista (127); y establecerá otra, la Ley del Espíritu y del amor,

---

(124) *1 QS*, II, 2,5; *1 QH*, XIV, 15-16. Estos cuadros son analizados en el documento descubierto en el Mar Muerto: «La guerra de los Hijos de la luz contra los Hijos de las tinieblas». Ed. P. BOCCACCIO-G. BERARDI: *Bellum Filiorum Lucis contra Filios tenebrarum (1 QM)*, Pisa, 1956.

(125) *1 QH*, III, 5-19.

(126) Sobre estos contactos hay bastante literatura. Me limito a citar algunas de las últimas publicaciones: M. BURROWS: *The dead Sea Scrolls* (New York, 1955), pp. 326-345; A. G. LAMADRID: *Los descubrimientos de Qumrán*, (Madrid, 1956), pp. 223-246; FR. NOETSCHER: *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*, Bonn, 1956; CH. T. FRISTCH: *The Qumran community* (New York, 1956), pp. 125-127; K. STENDAHL: *The scrolls and the New-Testament*, New York, 1957, sobre todo los art. de K. G. KUHN: *New Light on Temptation, Sin and Flesh in N. T.*, pp. 94-113 y W. D. DAVIES: *Paul and Dead Sea Scrolls, Flesh and Spirit*, pp. 157-182; A. DUPONT-SOMMER: *Les livres des Hymnes découverts près de la Mer Morte*, (*Semitica*, VII), París, 1957; M. GARCÍA CORDERO: *Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo*, en «La Ciencia Tomista», 85 (1958), 59-137.

(127) *El Documento de Damasco* cae particularmente en esta legislación casuista a propósito de los deberes del culto y del sábado: ... «Nadie ayude a salir mediante una escalera, una cuerda o un objeto a una persona humana caída en un lugar lleno de agua o en una cisterna el sábado» (XI, 13-17); cf. XII, 3-4; *1 QS*, VIII, 21-24. Las leyes de la pureza exigen de ellos que no se mezclen con los pecadores o paganos, ib. XII, 6-9.

que arrancará a sus fieles de las tendencias de la carne y les dirigirá interiormente al cumplimiento del bien.

2. *El Judaísmo alejandrino: Filón*

A estas breves notas sobre la literatura judía palestinense, quisiera añadir otras no menos sucintas sobre el judaísmo de la diáspora, más precisamente, de Alejandría. Y entre los autores conocidos voy a retener la atención sobre el más importante de todos ellos, Filón de Alejandría, contemporáneo de Cristo (hacia el año 30 a. J. C. hasta el 40 d. J. C.).

Lo más característico del pensamiento filosófico de Filón es su propósito de armonizar las verdades de la tradición judía con la filosofía de Platón, Aristóteles o los Estoicos. Con ello pretendía presentar de modo atrayente a sus hermanos de raza, dispersos en el helenismo, la religión de sus antepasados.

Filón, como buen creyente, afirma la trascendencia de Dios, ser por esencia, realidad personal y simplicísima. Este Dios es el κύριος de perfección absoluta, que no se mezcla con las cosas, ni vive sometido a la ley del Destino. Ante esa Majestad soberana e indefinible, la verdadera actitud humana es la εὐσέβεια. Virtud que Filón define como el servicio de un esclavo sometido concretamente a las órdenes de su señor (128); pero servicio que engrandece de tal forma al hombre que le coloca sobre el ciudadano libre o el mismo rey (129). Es más, apartarse de esa dependencia es caminar hacia la servidumbre de la criatura miserable (130).

Así pues, este servicio divino está ligado —según el lenguaje paradógico de la época— al concepto de libertad en su más alto con-

---

(128) *Quod. det. pot. ins. soleat*, 56.

(129) ὦ (θεῷ) τὸ δουλεύειν οὐχ ἐλευθερίας μόνον ἀλλὰ καὶ βασιλείας ἄμεινον (*Spec. Leg.*, 57). FILÓN exalta frecuentemente este servicio divino, que es propio del sabio, prefiriéndole a las riquezas, al poder y a los bienes de la tierra: τὸ γὰρ δουλεύειν θεῷ μέγιστον αὔχημα καὶ οὐ μόνον ἐλευθερίας, ἀλλὰ καὶ πλούτου καὶ ἀρχῆς καὶ πάντων ὅσα τὸ θνητὸν ἀσπάζεται γένος τιμιώτερον. (*De Cher.*, 107; cf. *De Plant.*, 53; *De somn.* II, 100; *De vita Mos.* II, 67,108). Estos servicios nos elevan por encima de toda libertad creada y nos introducen en la libertad eterna. (*De Sacr. Abel et Caini*, 127).

(130) *Quod det. pot. ins. soleat*, 146.

tenido y revela la perfección de la conducta moral del hombre. Veámoslo con un poco más detalle.

Dios es el Creador del mundo, pero no directamente —Filón teme manchar la trascendencia divina al rozarla con la materia—, sino a través de entes subordinados, como el Logos, las Potencias y los Angeles (131). En el ser humano, el alma espiritual se encuentra como prisionera del cuerpo, de la materia que ella vivifica, pero sufriendo a la vez la orientación hacia el placer y los bienes de la tierra, donde encuentra la tentación y el pecado (132). Es preciso, por tanto, liberarse de esas fuerzas imperiosas y nihilista; esta liberación será el paso de lo sensible a lo intelectual, hacia la intuición mística (133). La conciencia, centinela personal y consejero advertido, inaugura la ruptura de los deseos del cuerpo, para dar más elasticidad a la vida del espíritu. Mas, a medida que avanza ese proceso de restauración, se precisa la ayuda de la gracia: sin esa asistencia divina, distinta en cada individuo, nunca alcanzará el hombre la cumbre de la virtud, donde reside el don espléndido de la libertad (134). En esta ascensión, Filón admite diversos grados, desde el estadio de hombre esclavo o perverso (φαῦλος) hasta el del sabio libre (σοφός, ἀστεῖος), con múltiples etapas intermedias (μέσος) (135). Subida de verdadera ascesis y preparación moral, como se prepara el atleta para las competiciones deportivas: debe el hombre desprenderse de lo corporal y adquirir un

---

(131) *De somn.* I, 163. Sobre estos intermediarios y su papel correspondiente en la obra divina, véase C. SPICO, art. *Médiation*, en «Supplément du Dictionaire de la Bible», fasc. XXVIII, col. 1028-1033.

(132) Este mal del pecado es considerado por Filón menos como una imperfección ética que como el alejamiento de Dios, el acto de la voluntad libre que se opone al Señor del universo. Cf. E. BREHIER: *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, 3.ª ed. París, 1950, pp. 287-299.

(133) *Quis rerum div. heres*, 14; *Leges Alleg.*, 74; *De Gig.*, 53.

(134) *Quod omnis probus liber sit*, 139. Ver H. A. WOLFSON: *Philo, Foundations of religious philosophy in Judaïsm, Christianity and Islam*, (2.ª ed., Cambridge, 1948), I, pp. 447-449; E. BREHIER: *o. c.*, pp. 221, 277-278. Filón no se presenta el problema que ofrece esta ayuda exterior al libre arbitrio; afirma sencillamente, por una parte, la presciencia divina con su intervención consecuente y eficaz, y por otra, la voluntad humana, dotada de libre arbitrio, realidad que pone al hombre al abrigo de toda necesidad y le hace semejante a Dios (*Quod Deus sit immutab.*, 47-51; cf. H. A. WOLFSON: *o. c.*, I, pp. 455-456).

(135) Así el alejandrino se aparta de las concepciones inflexibles de la Stoa; incluso habla de pasiones nobles y dignas, y del valor diverso de los preceptos. Ver H. A. WOLFSON: *o. c.*, II, pp. 266-278; E. BREHIER: *o. c.*, pp. 267-271.

señorío absoluto sobre sus movimientos internos, particularmente el placer, la tristeza, la cobardía y el temor a la muerte (136). Ese es el camino de la virtud o de la sabiduría, vía difícil, pero real (137), que lleva al sabio a hacerle señor de todas las riquezas y poderes terrestres.

La libertad (138), por consiguiente, no tiene nada que ver con una cuna noble, ni con la esclavitud corporal (139). Es don interno del hombre y supone el señorío de las pasiones, una conducta moral buena y autónoma, es decir, la hegemonía del propio obrar: λέγεται τοίνυν οὐκ ἀπὸ σκοποῦ, ὅτι ὁ φρονίμως πάντα ποιῶν εὖ ποιεῖ πάντα..., ὥστ' ἐξουσίαν σχήσει πάντα δρᾶν καὶ ζῆν ὡς βούλεται· ᾧ δὲ ταῦτ' ἔξεστιν, ἐλεύθερος ἂν εἴη. ἀλλὰ μὴν πάντα φρονίμως ποιεῖ ὁ ἀστεῖος· μόνος ἄρα ἐστὶν ἐλεύθερος (140). Lo que caracteriza precisamente al hombre libre, diferenciándole del esclavo, es que aquél no puede ser forzado ni estorbado en sus deseos: τὸν δὲ σπουδαῖον οὐκ ἔστιν οὔτ' ἀναγκάσαι οὔτε κωλῦσαι (141). Siempre y en todo, hasta en lo indiferente, el sabio se manda y obedece a sí mismo (142).

Para Filón, por tanto, la libertad es un privilegio del alma elegida, del sabio (143) que practica la virtud de modo ejemplar, incluso heroico, pues esa autonomía interior pide en ocasiones el sacrificio de la vida misma. Todo le parece poco con tal de lograr un bien tan excelente y que viene acompañado de un cortejo extraordinario:

---

(136) *Quod omnis probus liber sit*, 110-113.

(137) ἡ πρὸς αὐτὸν (θεὸν) ἄγουσα ὁδὸς ἅτε βασιλέως οὖσα εἰκότως ὠνόμασται βασιλική. (*De post. Caini*, 101). Cf. J. PASCHER: Βασιλικὴ Ὁδός, *der Königsweg zur Wiedergeburt und Vergotung bei Philo von Alexandrien*, Paderborn, 1941; sobre el origen y uso de esta *via regia* en los autores espirituales, véase J. LECLERC: *La voie royale*, en «Supplément de la Vie Spirituelle» (1948), 338-352.

(138) Filón ha consagrado todo un tratadito a la libertad, *Quod omnis omnis probus liber sit*. San AMBROSIO reproduce y aplica diversas ideas de este tratado en su *Epístola XXXVI* (P. L. 16,1083-1095).

(139) τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ δογματικώτατον ὅτι ὁ σοφὸς μόνος ἐλεύθερος τε καὶ ἄρχων, κἂν μυρίους τοῦ σώματος ἔχῃ δεσπότας(*De Poster. Caini*, 138; *Quod omnis probus liber sit*, 32-40).

(140) *Quod omnis probus liber sit*, 59.

(141) *Quod omnis probus liber sit*, 60.

(142) ταύτῃ τις πεφραγμένος τῇ δυνάμει μετὰ παρρησίας ἂν ἔποι ὅτι οἱ μὲν ἄλλοι πρὸς τῶν τυχόντων ἁλίσκονται "ἐγὼ δ' ἐμαυτοῦ" κατὰ τὸν τραγικὸν "καὶ κλύειν ἐπίσταμαι, ἄρχειν θ' ὁμοίως, τἀρετῇ σταθμώμενος τὰ πάντα" (*Quod omnis probus liber sit*, 152; cf. ib., 159).

(143) Filón repite constantemente que sólo el sabio es libre: *Quod omnis probus liber sit*, nn. 18,30,41,50; *De Sobr.* 57.

la ἐλευθερία tiene a la αὐτοπραγία como elemento connatural (144), como hermana (145); está unido a la εἰρήνη (146) y a la μακαριότης (147). La libertad confiere el derecho de discusión con los demás en igualdad de fuerzas (ἰσηγορία) (148).

Sobre todo, el sabio penetra en la intimidad de Dios, a quien reconoce como guía y único soberano (149). Y con ese espíritu se somete a la Ley que gobierna su vida, Ley mosaica, pero que, en definitiva, se identifica con los principios de la razón o con la Ley eterna (150). El virtuoso llega a ser incluso amigo de Dios (151), y sus relaciones con la divinidad se revisten de cordialidad y franqueza (152) y sus intereses se confunden y crecen a la par (153). Así el sabio participa de la soberanía de su Creador: tiene un poder tan absoluto sobre las personas y cosas (154) que se constituye en virrey de Dios (155). A pesar de esta grandeza no se deja seducir por la vanagloria, vencida por el Señor (156), y superada por él mismo. Y como en ese

---

(144) Οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ συγγενὲς οὕτως, ὡς αὐτοπραγία ἐλευθερίᾳ (*Quod omnis probus liber sit*, 21).

(145) *Quod omnis probus liber sit*, 142.

(146) *Quis rerum div. heres*, 275.

(147) *Quod omnis probus liber sit*, 96. El sabio es feliz, pues posee el dominio de sí mismo, que es la grandeza suprema del hombre. Ib., 41 y 42. La alegría pertenece a la vida del espíritu y acompaña al triunfo de la virtud sobre la carne. Cf. E. BREHIER: *o. c.*, pp. 254-255, 259.

(148) *Quod omnis probus liber sit*, 52.

(149) θεὸς ἐμὸς ἄρχων, θνητὸς δ'οὐδείς. Este verso de Sófocles (*Fragm.* 688,3) se encuentra también en ARISTÓTELES: *Eth. Eud.* VII, 10, 1242 *a*, 37 y es comentado por FILÓN: *Quod omnis probus liber sit*, 62,19-20.

(150) *Quod omnis probus liber sit*, 62; *Mos.* II, 44.

(151) *De Sobr.* 55-56; *Quod omnis probus liber sit*, 42.

(152) «L'âme sage ne parle pas, elle crie vers Dieu, et avec une franchise que l'on n'oserait pas montrer à un roi; c'est que la franchise convient entre amis et que le sage est un ami de Dieu» (E. BREHIER: *o. c.*, p. 232).

(153) Así el sabio no sólo llega a ser rico, sino que nada en los bienes inagotables (παμπλοῦτος), bienes que no envejecen, sino que se renuevan constantemente en su juventud (*De Sobr.* 56).

(154) Παρ'ἀληθείᾳ δικαζούσῃ... πανάρχοντές τε καὶ βασιλέες βασιλέων εἰσί (*Quod omnis probus liber sit*, 42).

(155) Μόνος βασιλεύς (ὁ σόφος), παρὰ τοῦ πανηγεμόνος λαβὼν τῆς ἐφ' ἅπασιν ἀρχῆς τὸ κράτος ἀνανταγώνιστον (*De Sobr.*, 57).

(156) Los mejores elogios que Filón ha hecho sobre el sabio se encuentran en el tratado *De Sobrietate*, 55-58. A título de ejemplo, he aquí unas líneas: μόνος ἐλεύθερος (ὁ σόφος) ἀφειμένος ἀργαλεωτάτης δεσποίνης, κενῆς δόξης, ἣν ὑπέραυχον οὖσαν ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἄνωθεν ὁ ἐλευθεροποιὸς καθεῖλε θεός (n. 57).

estado encuentra su dicha, se constituye en apóstol de su libertad (157).

Así, pues, Filón ha sabido conjugar los dones positivos de la filosofía helenística sobre la libertad con su monoteísmo judío. Como los estoicos, vuelve su mirada hacia el interior del hombre, donde residen los verdaderos valores humanos; y a tono con ellos, abre las estrechas fronteras del judaísmo al universalismo cosmopolita. Pero como hebreo, considera que la virtud importa el conocimiento de las leyes dadas por Dios a Moisés (158), y un esfuerzo moral constante y sostenido por la gracia de Dios. El término de esa doble perspectiva será la conquista interior y personal del hombre, donde se encuentra la libertad y la soberanía.

Filón, no obstante las lagunas profundas de su sistema (159), ha presentido, de más cerca que ningún otro, la doctrina del Apóstol de las Gentes, San Pablo (160).

V. Libertad estoica y libertad paulina

Este rápido estudio de la vida y literatura griegas sobre la libertad, nos ha permitido recoger sus rasgos más diferenciados, particularmente lo relativo al pensamiento estoico y filoniano.

Con esta doctrina a la vista, quisiera ahora, como conclusión, hacer un análisis comparativo entre esos postulados estoicos y el pensamiento de San Pablo sobre la libertad. Ello a riesgo de adelantar doctrina y afirmaciones del Apóstol, que en otros artículos serán estudiadas con detalle. De esta forma proyectaré una primera luz sobre el mundo pagano, para apreciar mejor sus claroscuros e iniciar el descubrimiento de los valores de la Revelación cristiana.

Es manifiesto que los términos paulinos de ἐλευθερία y deriva-

---

(157) *Quod omnis probus liber sit*, 62.

(158) Cf. E. Brehier: *o. c.*, p. 295; G. Fraile: *o. c.*, p. 680.

(159) Por ejemplo, justifica el suicidio (*Quod omnis probus liber sit*, 118) y permite al hombre libre todo, hasta los excesos. E. Brehier: *o. c.*, p. 257.

(160) Hacemos nuestras estas palabras de L. Cerfaux: «Le langage de Paul est beaucoup plus proche des évangiles que de Philon. Pourtant, c'est avec Philon le philosophe éclectique et mystique alexandrin, juif de la diaspora comme lui, que Paul serait spirituellement apparenté» (*Le Christ dans la théologie de saint Paul*, París, 1951, p. 146).

dos (161) están tomados de la lengua griega contemporánea (162). Incluso su contenido inicial: la libertad no designa una dependencia exterior, sino un señorío interno, un prestigio propio del alma, que ha logrado emanciparse de las apetencias pasionales y ha conseguido estabilidad y dominio sobre todas las cosas. En todo esto se encuentran Pablo y los estoicos.

Pero las divergencias son profundas y decisivas (163). Veámoslas con detalle.

1. Para los filósofos de la Stoa, la idea de libertad está en conexión directa con su concepto del hombre y de la divinidad. El hombre, según ellos, es «porción de Dios», en virtud del Logos o de la Ra-

---

(161) El sustantivo ἐλευθερία se encuentra 10 veces en todo el N. T.: 6 veces en S. Pablo, 2 veces en Santiago (I, 25; II, 12) y 2 en S. Pedro (*I Petr.* II, 16; *II Petr* II, 19). Ἐλεύθερος, en cambio, aparece 23 veces: 17 en S. Pablo, 1 en S. Mateo (XIII, 26), 2 en el evangelio de S. Juan (VIII, 33,36), 1 en S. Pedro (*I Petr.* II, 16) y 3 en el Apocalipsis (VI, 15; XIII, 16; XIX, 18). En fin el verbo ἐλευθεροῦν 7 veces: 2 en S. Juan (VIII, 32,32) y todas las demás en S. Pablo.

(162) Los LXX apenas hacen uso de esta terminología.

(163) J. WEISS en *Die Chrisliche Freiheit nach der Verkündigung der Apostels Paulus*, Göttingen, 1902, advierte una fuerte influencia de la filosofía estoica en la idea de libertad del Apóstol S. Pablo; el autor subraya no sólo el parentesco verbal, sino también los contactos ideológicos relativos a la libertad respecto a la Ley, al pecado y al mundo. No omite, claro está, las adquisiciones paulinas a través de los elementos religiosos y cristianos. Estas conclusiones han sido rechazadas por A. BONHOEFFER, quien niega todo paralelo importante entre la libertad estoica y la libertad paulina (*Epiktet und das Neue Testament*, Giessen, 1911, pp. 164-165; 306 307). Evitando cualquier extremismo, O. SCHMITZ ha hecho un estudio profundo de la cuestión: ha subrayado las divergencias profundas que separan estos dos pensamientos, oriundo uno de ellos, el estoico, de una tradición pagana, y el otro, el de Pablo, del judaísmo religioso y del cristianismo (*Der Freiheitsgedanke bei Epiktet und das Freiheitszeugnis des Paulus*, Gütersloh, 1923). Para A. FESTUGIERE, la concordancia sólo está en el punto de partida, en la búsqueda de una solución al problema del mal (*L'idéal religieux des Grecs et l'évangile, Excursus D: Saint Paul et Marc Aurèle* p. 276). Pero en la solución propuesta, no se encuentran más que en el menosprecio y desprendimiento de los bienes sensibles. M.-J. LAGRANGE: *La philosophie religieuse d'Epictète et le christianisme*, en «Revue Biblique», 9 (1912), 204 205; cf. MAX POHLENZ: *Griechische Freiheit* (Heidelberg, 1955), p. 185; P. BENOIT: *Sénèque et Saint Paul*, en «Revue Biblique», 53 (1946), 15-25. R. BULTMANN exagera sin duda cuando dice: «Die Freiheit des stoïschen Weisen ist eine grossartige Analogie zur christlichen Freiheit des stoïschen Weisen ist eine grossartige Analogie zur christlichen Freiheit, wie Paulus sie versteht» (*Das Urchristentum* Zurich, 1949, p. 160).

zón, que le confiere un ser definido y distinto de los demás animales. Y el dios pagano no trasciende el concepto panteísta y está sujeto, como todos los hombres, al destino universal, que preside inexorablemente la suerte del mundo entero; privado de personalidad, este dios se identifica en la práctica con la Ley universal.

En cambio, la idea paulina de libertad no surge de una reflexión personal o de una circunstancia histórica. Aún teniendo sus raíces más o menos precisas en la tradición judía y en su idea del Mesías liberador, encierra, sin embargo, una novedad absoluta aprendida en contacto con Cristo glorioso. El Dios o Señor del Apóstol se descubre en toda su nitidez y personalidad como Señor del mundo y Rector de todos los acontecimientos humanos. Este Dios ha impreso en el hombre su imagen no sólo a través de la razón, sino, sobre todo, mediante la gracia divina o el Pneuma, huésped del alma creyente y principio de una vida nueva, idéntica a la de Dios (164).

2. El estoico pretende lograr el triunfo de su ser racional. Para ello se pliega espontáneamente al destino con todas sus vicisitudes y exigencias. Sujeción costosa, pues importa la liberación de las pasiones y de toda fuerza extraña que arrastre hacia el temor o la cobardía. Este señorío, que el hombre realiza por sus propios medios, le conduce a una serenidad imperturbable, a la libertad suprema. Pero sólo el sabio es capaz de comprender esto; en su consecución todo lo sacrifica, con tal de gozar de esa tranquilidad privilegiada. Su libertad es el resultado de una ascesis constante, mejor dicho de un conocimiento frío y personal de los acontecimientos estimados en su justo valor (165).

Para San Pablo, el hombre es un ser caído, vendido desde su origen al pecado, que le coloca en enemistad con Dios y a la vez le somete a una tiranía violenta. Hubiera sido imposible e inútil en el hombre cualquier intento para salir de ese estado. La iniciativa partió de Dios en una intervención gratuita y espléndida: vestido con una naturaleza humana, Cristo logró la elevación de la humanidad me-

---

(164) Cf. A.-J. FESTUGIERE: *o. c.*, pp. 270-271.

(165) La expresión ἠλευθέωμαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ de EPICTETO en *Diss.* IV, 7,17, significa sencillamente que el hombre ha sido creado para la libertad, o mejor aún, que adquiere su libertad al conformarse con la voluntad de Dios. De hecho, el estoicismo atribuye al hombre al poder de triunfar él solo del mal (EPICTETO: *Diss.* II, 26,4; cf. M.-J. LAGRANGE: *l. c.*, pp. 19-20).

diante una muerte dolorosa y una resurrección triunfante (166). Jamás el paganismo soñó en una redención semejante: fue una liberación absoluta y amplia en el tiempo y en el espacio. Así, pues, frente a la moral estoica, que lucha impotente contra el fatalismo inexorable, San Pablo levanta una concepción religiosa y cósmica del mundo, base de la nueva dignidad humana.

3. El sabio griego adquiere la libertad mediante un trabajo totalmente subjetivo y ambicioso. El mismo se hace fuerte ante el dolor, y en las circunstancias difíciles, recurre a la fría resignación o se refugia en el suicidio (167). Todos los medios son legítimos para esa independencia del sabio, quien, llegado a la cumbre de su señorío, se aleja del mundo exterior, sin coacciones de nadie ni preocupación por la suerte de los demás: la actitud fundamental de su conducta es la suficiencia personal, que supone la indiferencia, incluso el menosprecio, frente a todo lo demás.

En la concepción paulina del hombre libre, no sólo Dios inicia la restauración humana, sino que además ayuda constantemente mediante su gracia a la realización del bien. Y este don divino es más que un impulso pasajero y circunstancial; penetra la naturaleza humana, sin confundirse con ella y la eleva a la amistad y vida divinas. Así la gracia no empuja al hombre por la fuerza, ni le quita su espontaneidad; al contrario, la hace más fecunda con el atractivo seductor del bien (168).

Más, el cristiano, por la vida sobrenatural que el Espíritu Santo le confiere, participa del ser y de las operaciones divinas, es decir,

---

(166) Dios es la fuente y el término de nuestra libertad y sólo dentro de la órbita divina somos libres. cf. W. BRANDT: *Freiheit im Neuen Testament*, München, 1922.

(167) Cf. EPICTETO: *Diss.* IV, 1,49; FILON: *Quod omnis probus liber sit*, 114-116.

(168) El estoicismo definía la ἐλευθερία por la autosuficiencia: «Das Sichselbst-Überlassensein im Sinne des reinen Sichbeschränkens auf sich selbst, auf sein Eigenstes, ist die Freiheit. Meinem Selbst kann ich absolut sicher sein» (H. JONAS: *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem*, Göttingen, 1930, p. 11). Pablo, al contrario, sostiene que la suficiencia del creyente deriva de Dios: todo le es posible, pero bajo la acción de la gracia (ib., *o. c.*, pp. 8-22). Esta divergencia ha sido también constatada por O. SCHMITZ: «Der Freiheitsgedanke des Philosophen ist ein Preislied auf die Selbstherrlichkeit des Menschen, der in seinem gottverwandten Wesen von Natur frei ist; das Freiheitszeugnis des Apostols ist ein Preislied auf die Selbstherrlichkeit Gottes, der in Christus einen unvergänglichen Freiheitsbereich hat» (*o. c.*, p. 67).

está en posesión de la libertad misma de Dios. Por ello, se apoyará siempre en Dios y señalará como ley o norma de acción, el amor. La obediencia a Jesucristo y al Espíritu no son imposiciones arbitrarias ni coercitivas, sino exigencias de esa libertad, que impone igualmente el servicio a los demás. En su dependencia respecto a Dios, la libertad adquiere los privilegios más nobles, en los que jamás soñó el sabio griego: el cristiano es señor del mundo y rey con Cristo.

4. El pensamiento estoico señala en el orden moral un progreso evidente respecto a las doctrinas anteriores: desecha la tradición aristotélica de la esclavitud por naturaleza, afirmando la igualdad y solidaridad humana, en virtud de la razón que poseen todos los hombres (169).

El principio de la igualdad para San Pablo es mucho más íntimo y noble, derivado de su doctrina de Dios y de la gracia. Jesucristo ha muerto por todos; todos están llamados a participar de la gracia, a unirse a Cristo, sin distinción de clases sociales. Esa unidad precisa de la caridad, que es el elemento de cohesión y fraternidad humana. Y también el principio de acción: el cristiano actúa por amor, entregado sin reserva al servicio de Dios y de los demás.

5. En definitiva, el orden estoico es algo hecho y definitivo, ante lo cual sólo cabe la aceptación y el respeto. El hombre debe integrarse en este orden exterior, al menos por una actitud de sumisión obligada. El sabio huye del presente que pone en peligro su autonomía; y ante un futuro incierto no puede evitar el temor o la congoja. Su aparente valor encierra en el fondo una actitud de cobardía y de angustia, el retraimiento, diríamos hoy.

Por el contrario, el orden paulino abre grandiosos horizontes. Ante el cristiano aparece un mundo renovado por la acción de Cristo y como una etapa hacia la eternidad gloriosa. En este universo el creyente utiliza las cosas como un señor, para lograr un fin. Sostenido por la fuerza divina, se compromete en una lucha constante contra los enemigos de su libertad, particularmente las pasiones. A la vez se abre gozoso a la acción del Espíritu Santo, que le mueve interiormente según las leyes del amor. El cristiano ignora el cansancio o el temor, lo mismo que la violencia o la retracción. Su vida se ilumina de victoria y de esperanza (*II Thes.* II, 16).

---

(169) «Membra sumus corporis magni —dice SÉNECA—. Natura nos cognatos edidit, quum ex iisdem et in eadem gigneret. Haec nobis amorem indidit mutuum, et sociabiles fecit» (*Ep.* XCV, 52-53; *De Clem.* I, 3,2; *De Benef.* IV, 18).

Ahí quedan reflejadas las diferencias sustanciales entre esos escritores contemporáneos. Si existe cierta semejante de forma y expresiones, el contenido es muy distinto. Pablo debió su inspiración en el mundo judío de Filón y de Qumrán, y en la versión de los LXX; sobre todo en el contacto con Cristo, a través de los Apóstoles y de las comunicaciones directas con el Señor.

AGAPITO GÜEMES VILLANUEVA, S. M