

ESTUDIOS



BÍBLICOS

COMENTARIO DE
LA EPÍSTOLA
A LOS FILIPENSES
GORDON D. FEE

18

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA

**Comentario
de la Epístola
a los Filipenses**

Comentario de la Epístola a los Filipenses

Gordon D. Fee



editorial clie

EDITORIAL CLIE

M.C.E. Horeb, E.R. n.º 2.910 SE-A

C/ Ramón Llull, 20

08232 VILADECALLS (Barcelona) ESPAÑA

E-mail: libros@clie.es

Internet: [http:// www.clie.es](http://www.clie.es)

COMENTARIO DE LA EPÍSTOLA A LOS FILIPENSES

Gordon D. Fee

Publicado originalmente en inglés con el título *Paul's Letter to the Philippians*

Copyright © 1995 by Wm. B. Eerdmans Publishing Co. All rights reserved.

© 2004 por Editorial Clie para esta edición en castellano.

Todos los derechos reservados.

Director de la colección: Dr. Matt Williams

Traducción:

Dorcac González Bataller

Ismael López Medel

Equipo editorial (revisión y corrección):

Anabel Fernández Ortiz

Dorcac González Bataller

Diseño de cubiertas: Ismael López Medel

Depósito Legal: SE-3622-2006 Unión Europea

ISBN 10: 84-8267-460-9

ISBN 13: 978-84-8267-460-5

Printed by Publidisa

Printed in Spain

Clasifíquese:

246 HERMENÉUTICA: Comentarios al NT - Filipenses

CTC: 01-02-0246-07

Referencia: 224604

*Para Sven Soderlund,
colega y amigo*

COLECCIÓN TEOLÓGICA CONTEMPORÁNEA: libros publicados

Estudios bíblicos

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editores), *Jesús bajo sospecha*

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*

Peter H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro*

Gordon Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses*

Murray J. Harris, *3 preguntas clave sobre Jesús*

Leon Morris, *El Evangelio de Juan, 2 volúmenes*

Estudios teológicos

Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*

G.E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*

Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la Teología Joánica*

N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana*

Estudios ministeriales

Bonnidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista*

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista*

J. Matthew Pinson, ed., *La seguridad de la Salvación. Cuatro puntos de vista*

Dallas Willard, *Renueva tu Corazón: Sé como Cristo*

Índice

<i>Presentación de la Colección</i>	9
Prefacio del editor.....	19
Prefacio del autor.....	21
Abreviaturas	25
INTRODUCCIÓN	33
I. FILIPENSES COMO EPÍSTOLA	33
II. EL CONTEXTO DE LA EPÍSTOLA A LOS FILIPENSES	61
III. LA CUESTIÓN DE LA AUTENTICIDAD: ALGUNOS APUNTES ACERCA DE 2:6-11	79
IV. CONTRIBUCIONES TEOLÓGICAS	87
BOSQUEJO DE FILIPENSES	97
TEXTO, EXPOSICIÓN Y NOTAS	101
I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS (1:1-11)	103
II. LOS «ASUNTOS» DE PABLO: REFLEXIONES SOBRE EL ENCARCELAMIENTO (1:12-26)	157
III. LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES: EXHORTACIÓN A QUE ESTÉN FIRMES Y UNIDOS (1:27-2:18)	215
IV. EL ORDEN EN CUANTO A LOS «ASUNTOS» DE PABLO Y LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES (2:19-30)	334
V. LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES OTRA VEZ (3:1-4:3).....	365
VI. CUESTIONES FINALES (4:4-23)	498
Bibliografía en castellano	575
Bibliografía de la edición original	576

Presentación de la Colección Teológica Contemporánea

Cualquier estudiante de la Biblia sabe que hoy en día la literatura cristiana evangélica en lengua castellana aún tiene muchos huecos que cubrir. En consecuencia, los creyentes españoles muchas veces no cuentan con las herramientas necesarias para tratar el texto bíblico, para conocer el contexto teológico de la Biblia, y para reflexionar sobre cómo aplicar todo lo anterior en el transcurrir de la vida cristiana.

Esta convicción fue el principio de un sueño: la «Colección Teológica Contemporánea.» Necesitamos más y mejores libros para formar a nuestros estudiantes y pastores para su ministerio. Y no solo en el campo bíblico y teológico, sino también en el práctico –si es que se puede distinguir entre lo teológico y lo práctico–, pues nuestra experiencia nos dice que por práctica que sea una teología, no aportará ningún beneficio a la Iglesia si no es una teología correcta.

Sería magnífico contar con el tiempo y los expertos necesarios para escribir libros sobre las áreas que aún faltan por cubrir. Pero como éste no es un proyecto viable por el momento, hemos decidido traducir una serie de libros escritos originalmente en inglés.

Queremos destacar que además de trabajar en la traducción de estos libros, en muchos de ellos hemos añadido preguntas de estudio al final de cada capítulo para ayudar a que tanto alumnos como profesores de seminarios bíblicos, como el público en general, descubran cuáles son las enseñanzas básicas, puedan estudiar de manera más profunda, y puedan reflexionar de forma actual y relevante sobre las aplicaciones de los temas tratados. También hemos añadido en la mayoría de los libros una bibliografía en castellano, para facilitar la tarea de un estudio más profundo del tema en cuestión.

En esta «Colección Teológica Contemporánea,» el lector encontrará una variedad de autores y tradiciones evangélicos de reconocida tra-

yectoria. Algunos de ellos ya son conocidos en el mundo de habla hispana (como F.F. Bruce, G.E. Ladd y L.L. Morris). Otros no tanto, ya que aún no han sido traducidos a nuestra lengua (como N.T. Wright y R. Bauckham); no obstante, son mundialmente conocidos por su experiencia y conocimiento.

Todos los autores elegidos son de una seriedad rigurosa y tratan los diferentes temas de forma profunda y comprometida. Así, todos los libros son el reflejo de los objetivos que esta colección se ha propuesto:

1. Traducir y publicar buena literatura evangélica para pastores, profesores y estudiantes de la Biblia.
2. Publicar libros especializados en las áreas donde hay una mayor escasez.

La «Colección Teológica Contemporánea» es una serie de estudios bíblicos y teológicos dirigida a pastores, líderes de iglesia, profesores y estudiantes de seminarios e institutos bíblicos, y creyentes en general, interesados en el estudio serio de la Biblia. La colección se dividirá en tres áreas:

Estudios bíblicos
Estudios teológicos
Estudios ministeriales

Esperamos que estos libros sean una aportación muy positiva para el mundo de habla hispana, tal como lo han sido para el mundo anglófono y que, como consecuencia, los cristianos –bien formados en Biblia y en Teología– impactemos al mundo con el fin de que Dios, y solo Dios, reciba toda la gloria.

Queremos expresar nuestro agradecimiento a los que han hecho que esta colección sea una realidad, a través de sus donativos y oraciones. «Tu Padre ... te recompensará».

DR. MATTHEW C. WILLIAMS
Editor de la Colección Teológica Contemporánea
Profesor en IBSTE (Barcelona) y Talbot School of Theology
(Los Angeles, CA., EEUU)

Lista de títulos

A continuación presentamos los títulos de los libros que publicaremos, DM, en los próximos tres años, y la temática de las publicaciones donde queda pendiente asignar un libro de texto. Es posible que haya algún cambio, según las obras que publiquen otras editoriales, y según también las necesidades de los pastores y de los estudiantes de la Biblia. Pero el lector puede estar seguro de que vamos a continuar en esta línea, interesándonos por libros evangélicos serios y de peso.

Estudios bíblicos

Nuevo Testamento

D.A. Carson, Douglas J. Moo, Leon Morris, *Una Introducción al Nuevo Testamento* [An Introduction to the New Testament, rev. ed., Grand Rapids, Zondervan, 2005]. Se trata de un libro de texto imprescindible para los estudiantes de la Biblia, que recoge el trasfondo, la historia, la canonicidad, la autoría, la estructura literaria y la fecha de todos los libros del Nuevo Testamento. También incluye un bosquejo de todos los documentos neotestamentarios, junto con su contribución teológica al Canon de las Escrituras. Gracias a ello, el lector podrá entender e interpretar los libros del Nuevo Testamento a partir de una acertada contextualización histórica.

Jesús

Murray J. Harris, *3 preguntas clave sobre Jesús* [*Three Crucial Questions about Jesus*, Grand Rapids: Baker, 1994]. ¿Existió Jesús? ¿Resucitó Jesús de los muertos? ¿Es Jesús Dios? Jesús es uno de los personajes más intrigantes de la Historia. Pero, ¿es verdad lo que se dice de Él? *3 preguntas clave sobre Jesús* se adentra en las evidencias históricas y bíblicas que prueban que la fe cristiana auténtica no es un invento ni una locura. Jesús no es un invento, ni fue un loco. ¡Descubre su verdadera identidad!

Robert H. Stein, *Jesús, el Mesías: Un Estudio de la Vida de Cristo* [*Jesus the Messiah: A Survey of the Life of Christ*, Downers Grove, IL; Leicester, England: InterVarsity Press, 1996]. Hoy en día hay muchos escritores que están adaptando el personaje y la historia de Jesús a las demandas de la era en la que vivimos. Este libro establece un diálogo con esos escritores, presentando al Jesús bíblico. Además, nos ofrece

un estudio tanto de las enseñanzas como de los acontecimientos importantes de la vida de Jesús. Stein enseña Nuevo Testamento en Bethel Theological Seminary, St. Paul, Minnesota, EE.UU. Es autor de varios libros sobre Jesús, y ha tratado el tema de las parábolas y el problema sinóptico, entre otros.

Michael J. Wilkins & J.P. Moreland (editores), *Jesús bajo sospecha*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 4, 2003. Una defensa de la historicidad de Jesús, realizada por una serie de expertos evangélicos en respuesta a «El Seminario de Jesús,» un grupo que declara que el Nuevo Testamento no es fiable y que Jesús fue tan solo un ser humano normal.

Juan

Leon Morris, *Comentario del Evangelio de Juan* [*Commentary on John*, 2nd edition, New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995]. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Romanos

Douglas J. Moo, *Comentario de Romanos* [*Commentary on Romans*, New International Commentary on the New Testament; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1996]. Moo es profesor de Nuevo Testamento en Wheaton College. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Gálatas

F.F. Bruce, *Comentario de la Epístola a los Gálatas*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 7, 2004.

Filipenses

Gordon Fee, *Comentario de la Epístola a los Filipenses* [*Commentary on Philippians*, New International Commentary on the New Testament;

Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1995]. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto.

Pastorales

Gordon Fee, *Comentario a 1ª y 2ª Timoteo, y Tito*. El comentario de Fee sobre 1ª y 2ª a Timoteo y sobre Tito está escrito de una forma accesible, pero a la vez profunda, pensando tanto en pastores y estudiantes de seminario como en un público más general. Empieza con un capítulo introductorio que trata las cuestiones de la autoría, el contexto y los temas de las epístolas, y luego ya se adentra en el comentario propiamente dicho, que incluye notas a pie de página para profundizar en los detalles textuales que necesitan mayor explicación.

Primera de Pedro

Peter H. Davids, *La Primera Epístola de Pedro*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 10, 2004. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Davids enseña Nuevo Testamento en Regent College, Vancouver, Canadá.

Apocalipsis

Robert H. Mounce, *El Libro de Apocalipsis [The Book of Revelation]*, rev. ed., *New International Commentary on the New Testament*; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishers, 1998]. Los comentarios de esta serie, *New International Commentary on the New Testament*, están considerados en el mundo anglófono como unos de los comentarios más serios y recomendables. Analizan el texto de forma detallada, deteniéndose a considerar temas contextuales y exegéticos, y el sentido general del texto. Mounce es presidente emérito de Whitworth College, Spokane, Washington, EE.UU., y en la actualidad es pastor de Christ Community Church en Walnut Creek, California.

Estudios teológicos

Cristología

Richard Bauckham, *Dios Crucificado: Monoteísmo y Cristología en el Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 6, 2003. Bauckham, profesor de Nuevo Testamento en St. Mary's College de la Universidad de St. Andrews, Escocia, conocido por sus estudios sobre el contexto de los Hechos, por su exégesis del Apocalipsis, de 2ª de Pedro y de Santiago, explica en esta obra la información contextual necesaria para comprender la cosmovisión monoteísta judía, demostrando que la idea de Jesús como Dios era perfectamente reconciliable con tal visión.

Teología del Nuevo Testamento

G.E. Ladd, *Teología del Nuevo Testamento*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 2, 2002. Ladd era profesor de Nuevo Testamento y Teología en Fuller Theological Seminary (EE.UU.); es conocido en el mundo de habla hispana por sus libros *Creo en la resurrección de Jesús*, *Crítica del Nuevo Testamento*, *Evangelio del Reino* y *Apocalipsis de Juan: Un comentario*. Presenta en esta obra una teología completa y erudita de todo el Nuevo Testamento.

Teología joánica

Leon Morris, *Jesús es el Cristo: Estudios sobre la Teología Joánica*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 5, 2003. Morris es muy conocido por los muchos comentarios que ha escrito, pero sobre todo por el comentario de Juan de la serie *New International Commentary of the New Testament*. Morris también es el autor de *Creo en la Revelación*, *Las cartas a los Tesalonicenses*, *El Apocalipsis*, *¿Por qué murió Jesús?*, y *El salario del pecado*.

Teología paulina

N.T. Wright, *El verdadero pensamiento de Pablo*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 1, 2002. Una respuesta a aquellos que dicen que Pablo comenzó una religión diferente a la de Jesús. Se trata de una excelente introducción a la teología paulina y a la «nueva perspectiva» del estudio paulino, que propone que Pablo luchó contra el exclusivismo judío y no tanto contra el legalismo.

Teología Sistemática

Millard Erickson, *Teología sistemática* [*Christian Theology*, 2nd edition, Grand Rapids: Baker, 1998]. Durante quince años esta teología sistemática de Millard Erickson ha sido utilizada en muchos lugares como una introducción muy completa. Ahora se ha revisado este clásico teniendo en cuenta los cambios teológicos, igual que los muchos cambios intelectuales, políticos, económicos y sociales.

Teología Sistemática: Revelación/Inspiración

Clark H. Pinnock, *Revelación bíblica: el fundamento de la teología cristiana*, Prefacio de J.I. Packer, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 8, 2004. Aunque conocemos los cambios teológicos de Pinnock en estos últimos años, este libro, de una etapa anterior, es una defensa evangélica de la infalibilidad y veracidad de las Escrituras.

Estudios ministeriales

Apologética/Evangelización

Michael Green & Alister McGrath, *¿Cómo llegar a ellos? Defendamos y comuniquemos la fe cristiana a los no creyentes*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 3, 2003. Esta obra explora la Evangelización y la Apologética en el mundo postmoderno en el que nos ha tocado vivir, escrito por expertos en Evangelización y Teología.

Discipulado

Gregory J. Ogden, *Discipulado que transforma: el modelo de Jesús* [*Transforming Discipleship: Making Disciples a Few at a Time*, Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2003]. Si en nuestra iglesia no hay crecimiento, quizá no sea porque no nos preocupemos de las personas nuevas, sino porque no estamos discipulando a nuestros miembros de forma eficaz. Muchas veces nuestras iglesias no tienen un plan coherente de discipulado y los líderes creen que les faltan los recursos para animar a sus miembros a ser verdaderos seguidores de Cristo. Greg Ogden habla de la necesidad del discipulado en las iglesias locales y recupera el modelo de Jesús: lograr un cambio de vida invirtiendo en la madurez de grupos pequeños para poder llegar a todos. La forma en la que Ogden trata este tema es bíblica, práctica e increíblemente eficaz; ya se ha usado con mucho éxito en cientos de iglesias.

Gregory J. Ogden, *Manual del discipulado: creciendo y ayudando a otros a crecer*. Cuando Jesús discipuló a sus seguidores lo hizo compartiendo su vida con ellos. Este manual es una herramienta diseñada para ayudarte a seguir el modelo de Jesús. Te ayudará a profundizar en la fe cristiana y la de los otros creyentes que se unan a ti en este peregrinaje hacia la madurez en Cristo. Jesús tuvo la suficiente visión como para empezar por lo básico. Se limitó a discipular a unos pocos, pero eso no limitó el alcance de sus enseñanzas. El *Manual del discipulado* está diseñado para ayudarte a influir en otros de la forma en que Jesús lo hizo: invirtiendo en unos pocos.

Dones/Pneumatología

Wayne. A. Grudem, ed., *¿Son vigentes los dones milagrosos? Cuatro puntos de vista*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 9, 2004. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva cesacionista, abierta pero cautelosa, la de la Tercera Ola, y la del movimiento carismático; cada una de ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las perspectivas opuestas.

Hermenéutica/Interpretación

J. Scott Duvall & J. Daniel Hays, *Entendiendo la Palabra de Dios [Grasping God's Word]*, rev. ed., Grand Rapids: Zondervan, 2005]. ¿Cómo leer la Biblia? ¿Cómo interpretarla? ¿Cómo aplicarla? Este libro salva las distancias entre los acercamientos que son demasiado simples y los que son demasiado técnicos. Empieza recogiendo los principios generales de interpretación y, luego, aplica esos principios a los diferentes géneros y contextos para que el lector pueda entender el texto bíblico y aplicarlo a su situación.

La Homosexualidad

Thomas E. Schmidt, *El debate sobre la homosexualidad: compasión y claridad*. Escribiendo desde una perspectiva cristiana evangélica y con una profunda empatía, Schmidt trata el debate actual sobre la homosexualidad: La definición bíblica de la homosexualidad; Lo que la Biblia dice sobre la homosexualidad; ¿Se puede nacer con orientación homosexual?; Las recientes reconstrucciones pro-gay de la His-

toria y de la Biblia; Los efectos sobre la salud del comportamiento homosexual. Debido a toda la investigación que el autor ha realizado y a todos los argumentos que presenta, este libro es la respuesta cristiana actual más convincente y completa que existe en cuanto al tema de la homosexualidad.

Misiones

John Piper, *¡Alégrese las Naciones!: La Soberanía de Dios y las Misiones*. Usando textos del Antiguo y del Nuevo Testamento, Piper demuestra que la *adoración* es el fin último de la Iglesia, y que una adoración correcta nos lleva a la acción misionera. Según él, la *oración* es el combustible de la obra misionera porque se centra en una relación con Dios y no tanto en las necesidades del mundo. También habla del *sufrimiento* que se ha de pagar en el mundo de las misiones. No se olvida de tratar el debate sobre si Jesús es el *único camino* a la Salvación.

Mujeres en la Iglesia

Bonidell Clouse & Robert G. Clouse, eds., *Mujeres en el ministerio. Cuatro puntos de vista* [*Women in Ministry: Four Views*, Downers Grove: IVP, 1989]. Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. Esta obra nos ofrece los argumentos de la perspectiva tradicionalista, la que aboga en pro del liderazgo masculino, en pro del ministerio plural, y la de la aproximación igualitaria; todas ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las perspectivas opuestas.

Soteriología

J. Matthew Pinson, ed., *La Seguridad de la Salvación. Cuatro puntos de vista* [*Four Views on Eternal Security*, Grand Rapids: Zondervan, 2002]. ¿Puede alguien perder la salvación? ¿Cómo presentan las Escrituras la compleja interacción entre la Gracia y el Libre albedrío? Este libro pertenece a una serie que se dedica a exponer las diferentes posiciones que hay sobre diversos temas. En él encontraremos los argumentos de la perspectiva del calvinismo clásico, la del calvinismo moderado, la del arminianismo reformado, y la del arminianismo wesleyano; todas ellas acompañadas de los comentarios y la crítica de las posiciones opuestas.

Vida cristiana

Dallas Willard, *Renueva tu Corazón: Sé como Cristo*, Terrassa: CLIE, Colección Teológica Contemporánea, vol. 13, 2004. No «nacemos de nuevo» para seguir siendo como antes. Pero: ¿Cuántas veces, al mirar a nuestro alrededor, nos decepcionamos al ver la poca madurez espiritual de muchos creyentes? Tenemos una buena noticia: es posible

PREFACIO DEL EDITOR

Aunque el autor de este comentario y el editor de la serie son la misma persona, por las dos razones que explicamos a continuación hemos creído oportuno mantener ambos prefacios, el del editor, y el del autor.

En primer lugar, aunque de forma casual, el segundo y el tercer editor de esta serie hemos sido los autores elegidos para escribir los nuevos comentarios de Filemón y Filipenses, que originalmente habían sido publicados en un solo volumen (J.J. Müller, 1955). En la serie original, los comentarios de Colosenses (F.F. Bruce) y Efesios (E.K. Simpson) también aparecieron en un solo volumen. Como segundo editor de la serie, el profesor Bruce actualizó su comentario de Colosenses y escribió dos nuevos comentarios de Efesios y Filemón, publicándolos juntos en un solo volumen. Así, la misma serie acabó teniendo dos comentarios de un mismo libro (Filemón), lo cual es poco común. Por otro lado, los muchos estudios realizados a lo largo de todos estos años sobre la Epístola a los Filipenses, han hecho necesaria la elaboración de un nuevo comentario. Como yo ya había aceptado el encargo de escribir un comentario sencillo sobre esta epístola (para la serie de comentarios del NT de IVP), me preguntaron si también estaría dispuesto a escribir un volumen para la serie *New International Commentary on the New Testament*. InterVarsity Press amablemente me dio su consentimiento y, así, accedí a elaborar el comentario que ahora tiene en sus manos.

En segundo lugar, enseguida me di cuenta de que, aunque yo era el editor oficial, iba a necesitar que otra persona hiciera las veces de editor. Así que, de hecho, el verdadero editor de este volumen ha sido mi colega de Regent College, Sven Soderlund. Su larga experiencia enseñando sobre las epístolas carcelarias y su minuciosidad han sido una ayuda incalculable, sobre todo para mejorar mi redacción, muchas

veces innecesariamente compleja. Por tanto, aunque el producto final es de mi puño y letra, y soy responsable de las opiniones recogidas en este comentario, el consejo de Sven está presente a lo largo de todo este volumen y, por ello, le estoy enormemente agradecido. De él he aprendido grandes lecciones sobre el proceso de edición y por ello quiero reconocer su incansable esfuerzo, dedicándole esta obra.

PREFACIO DEL AUTOR

En cuanto a la lógica de la forma y del estilo de este comentario, le invito a leer cuidadosamente el prefacio del autor que aparece en mi volumen sobre 1ª Corintios, el cual tuve la oportunidad de presentar con más profundidad en un simposio sobre «Redacción de Comentarios» en *Theology* 46 (1990) 387-92.

Pero por el bien del lector, en esta ocasión repetiré algunas presuposiciones e idiosincrasias. En primer lugar, he escrito este comentario para ayudar al pastor y maestro de la Escritura a que entiendan aún mejor que esta carta es Palabra de Dios para su congregación. Al mismo tiempo, he tenido en mente al profesor académico y al erudito. Tanto el formato como el estilo son una prueba de esta doble audiencia. Para la primera he intentado realizar la exposición sin interrupciones, y tan legible como ha sido posible. Espero que los mismos estudiantes de la Biblia sin preparación formal (¡y que no se echen atrás ante la presencia de tantos pies de página!) se beneficien mucho leyendo el texto, aunque se salten las notas a pie de página. Por esa razón, he reservado casi todas las discusiones de la Crítica textual, la Gramática y la Lexicografía en las notas a pie de página. Las notas, por tanto, contienen varios elementos, e invito al lector a recorrer todas las que necesite leer para tener la vista siempre puesta en el significado de la epístola a los Filipenses.

Eso me lleva, en segundo lugar, a comentar un poco más acerca de mi relación con la bibliografía. Al igual que con el comentario de 1ª Corintios, normalmente he evitado leer comentarios sobre un determinado párrafo - y he intentado mantener fuera de mi mente lo que yo había leído anteriormente - hasta haber escrito y reescrito mi propia exposición del texto, junto con varias notas textuales, gramaticales y léxicas. Después he revisado la bibliografía (básicamente 25 comentarios que cubren una gran variedad de épocas y perspectivas, junto con

todos los estudios especializados conocidos sobre el pasaje) *en orden cronológico* (hasta principios del año 1994), después de lo cual rescribí o hice ajustes, según exigiera la ocasión, y añadí el reconocimiento ante puntos de vista de los que no me había percatado anteriormente. Por esta razón, las referencias en las notas también están generalmente ordenadas cronológicamente, no alfabéticamente, aunque resultó tarea difícil cuando existía más de una edición de un comentario. Eso también hizo que siempre guardara lo mejor para el final. A pesar de que a veces no estoy de acuerdo con ellos, he aprendido mucho de los recientes comentarios de mis tres amigos Gerald Hawthorne, Moisés Silva y Peter O'Brien. De los comentarios antiguos los que me resultaron más útiles fueron los de Meyer, Lightfoot y Vincent (encontraré una lista muy interesante de los diversos comentarios sobre Filipenses en I.H. Marshall, «Which is the Best Commentary» 12. *Philippians*, *ExpTim* 103 [1991] 39-42).

En tercer lugar, aunque el autor de un comentario asume que sus lectores nunca leerán la Introducción, en esta ocasión me parece que es bastante importante que lo hagan, al menos en la Parte I sobre Filipenses como una carta del siglo I, dado que todo el comentario ha sido escrito desde la perspectiva ahí descrita. Sobre otros temas introductorios, simplemente aviso de que no hay nada nuevo, que acepto las teorías tradicionales sobre la procedencia de la carta (Roma) y la fecha en que fue escrita (año 62), añadiendo algunas explicaciones pero poca argumentación.

En cuarto lugar, dado que creo que es útil hacerlo, las referencias a las cartas de Pablo se citan en su supuesto orden cronológico (1ª y 2ª Tesalonicenses, 1ª y 2ª de Corintios, Gálatas, Romanos, Filemón, Colosenses, Efesios, Filipenses, 1 Timoteo, Tito, 2 Timoteo); como dije anteriormente, veo las epístolas pastorales como «paulinas» porque fueron escritas por él en la década de los 60 de nuestra era (entre los años 62 y 64).

En último lugar, en unos tiempos como los nuestros, cuando en la mayoría de los seminarios el griego ya no es asignatura obligatoria, y cuando las cuestiones sociológicas y literarias han hecho sombra a las cuestiones más gramaticales y exegéticas, uno es un poco reticente a hacer demasiadas referencias al «griego». Afortunadamente, este comentario ha tomado nota, no siempre de acuerdo con la bibliografía existente, de lo que podemos aprender de la Sociología del primer siglo y de sus instrumentos literarios y retóricos. Pero me permitiréis hacer

una defensa de la Gramática, que también tiene algo que decir. Es verdad que muchos de mis predecesores - y algunos contemporáneos - se empeñan en encontrar en las palabras de Pablo más «significado» del que él pretendió transmitir. A eso lo llamo «sobre-exégesis». Por otro lado, tampoco pienso que Pablo escribiera sin ton ni son: estoy convencido de que el *modo* en que dice las cosas a menudo nos da pistas sobre el significado de *lo que* dice y lo que quiso decir. Por lo tanto, en este comentario me he embarcado en discusiones gramaticales muy extensas en los pies de página, sobre todo en pasajes en los que creo que hoy en día, en aras del análisis sociológico, se ha relegado el análisis gramatical (ver, por ejemplo, las notas 58 y 59 del comentario de 2:17; la nota 12 del comentario de 4:8; y la nota 16 del comentario de 4:19). Me temo que en ocasiones he sido un poco duro en estas notas con mis colegas, a los cuales pido perdón por el «estilo», pero no por el contenido.

Por lo tanto, solamente me queda ofrecer un reconocimiento a aquellos a los que estoy en deuda por hacer posible la creación y publicación de este comentario:

A mi esposa Maudine, quien no solamente «sufrió» conmigo durante los seis meses que tardé en escribir este comentario, sino que también leyó la mayoría de las secciones con ojo atento al lenguaje y a la relevancia de la obra para el lector laico. También interactuó de forma creativa conmigo (y con Pablo) durante largas sesiones (generalmente a la hora de la comida) en las que yo le hablaba sobre mi trabajo exegético del día. (La menciono a ella *en primer lugar* como otro ejemplo de que con este comentario he querido romper con las tradiciones «formales»).

A Regent College, ya que el tiempo sabático que me concedieron me liberó de mis demás responsabilidades y me permitió completar esta otra en 6 meses, de enero a junio de 1994.

A mis ayudantes (que trabajaron más de los dos cursos académicos acordados), Rick Beaton y Michael Thompson. Rick recogió los datos lingüísticos necesarios para poder realizar los análisis de las páginas 53-56. También me sirvió como piernas y ojos, pues pasó horas investigando en bibliotecas y leyendo espesas bibliografías. Michael preparó la lista de abreviaturas y también recogió la extensa bibliografía de los pies de página.

A los estudiantes de los dos seminarios que he impartido en los últimos cinco años, quienes escucharon y participaron con nuevas ideas acerca de esta carta, y de cuyos trabajos también aprendí mucho,

especialmente los que se mantuvieron en sus trece y no me permitieron encontrar «división» y «oposición» donde la había.

A la editorial Zondervan, por su permiso para usar la Nueva Versión Internacional, que es muy útil como traducción, pero en ocasiones difícil de usar como base de comentarios por su uso (correcto) del principio de equivalencia dinámica.

Como en mi comentario a 1^a Corintios, he utilizado corchetes en ocasiones para modificar la Nueva Versión Internacional, cuando el uso específico del género masculino ya no refleja el uso contemporáneo, y por lo tanto no transmite la intención genérica del griego (especialmente «hermanos» y «hombre»).

Y deo para el final lo que, según mi opinión, es mejor. Escribir este comentario ha sido diferente a todo lo que he experimentado como parte de la Iglesia. De forma repetida (y estoy seguro de que se debe a la acción divina), durante los cuatro meses y medio en los que escribí el bosquejo del comentario, domingo tras domingo y en diferentes iglesias, o bien la adoración (incluyendo la liturgia), o bien la predicación estaban muy relacionados con el texto que yo había tratado la semana anterior. Era como si el Señor me estuviera dejando escuchar el texto de nuevo, ya fuera como liturgia o como homilética, haciéndome ver cosas nuevas en el texto. Es difícil describir estas experiencias, que tuvieron un profundo impacto sobre mis *sabat*. Creo que la regularidad con que esto ocurría no podía ser mera coincidencia. Por ello, decidí dedicar los lunes a examinar el trabajo de la semana anterior, reflexionando y orando. Algunos de estos momentos dieron pie a diversas notas (por ejemplo, la 42 del comentario del 2:9-11, sin duda el más memorable de esos momentos; pero también la 22 del comentario de 4:4 y la 35 del comentario de 3:20-21). Solo puedo acabar con las palabras de la doxología de Pablo en 4:20: «A nuestro Dios y Padre sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén».

GORDON D. FEE
julio de 1994

ABREVIATURAS

AB	Anchor Bible
ABD	<i>Anchor Bible Dictionary</i>
adj.	adjetivo
adv.	adverbio
AF ²	<i>Apostolic Fathers</i> (J. B. Lightfoot; 2nd ed. by M. W. Holmes) [Padres Apostólicos]
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>
AJT	<i>American Journal of Theology</i>
AnB	Analecta Bíblica
ANQ	<i>Andover Newton Quarterly</i>
ANRW	<i>Augstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Aristóteles	
<i>Eth.Nic.</i>	<i>Ethica Nicomachea</i>
ASNU	Acta seminarii neotestamentici upsaliensis
ASV	American Standard Version
AT	Antiguo Testamento
ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AusBR	<i>Australian Biblical Review</i>
AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
AV	Authorized Version (= KJV)
BA	<i>Biblical Archeologist</i>
BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich, and F. W. Danker, <i>Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>
BBR	<i>Bulletin for Biblical Research</i>
BDF	F. Blass, A. Debrunner, and R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature</i>

BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>BibLeb</i>	<i>Bibel und Leben</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
<i>BSac</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BST	Bible Speaks Today
<i>BT</i>	<i>The Bible Translator</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>BZ</i>	<i>Biblische Zeitschrift</i>
BZNW	Beihefte zur ZNW
ca.	<i>circa</i>
cap.	capítulo
CASB	Cambridge Annotated Study Bible
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CBSC	Cambridge Bible for Schools and Colleges
cf.	<i>confer</i> (compare)
Cicerón	
<i>Amic.</i>	<i>De Amicitia</i>
<i>Att.</i>	<i>Epistulae ad Atticum</i>
<i>Fam.</i>	<i>Epistulae ad Familiares</i>
<i>Fin.</i>	<i>De Finibus</i>
<i>Inv.</i>	<i>De Inventione</i>
<i>Rab.Post.</i>	<i>Pro Rabirio Postumo</i>
<i>Verr.</i>	<i>In Verrem</i>
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum 1863-1909
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ConNT	Coniectanea neotestamentica
<i>CTJ</i>	<i>Calvin Theological Journal</i>
<i>CTR</i>	<i>Crisswell Theological Review</i>
Dión Crisóstomo	
<i>Or.</i>	<i>Orationes</i>
disc.	discusión
<i>DPL</i>	<i>Dictionary of Paul and His Letters</i> (ed. G. F. Hawthorne et al.)
EBC	The Expositor's Bible Commentary (ed. Frank Gabelein)
ed.	editor, editado por
<i>EDNT</i>	<i>Exegetical Dictionary of the New Testament</i>

ABREVIATURAS

Ep.Ar.	Epístola de Aristeas
Ep.Diog.	Epístola de Diogneto
EPC	Epworth Preacher's Commentaries
Epicuro	
<i>Gn</i>	<i>Gnomologium Vaticanum</i> (Vatican Sayings)
<i>EQ</i>	<i>Evangelical Quarterly</i>
esp.	especialmente
<i>EstBib</i>	<i>Estudios Biblicos</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides theologicae lovanienses</i>
<i>ETR</i>	<i>Etudes théologiques et religieuses</i>
Eurípides	
<i>Or.</i>	<i>Orestes</i>
<i>ExpTim</i>	<i>The Expository Times</i>
FFNT	Foundations and Facets: New Testament
Filón	
<i>Virt.</i>	<i>De Virtutibus</i> (On the Virtues)
<i>Congr.Qu.Er.</i>	<i>De Congressu Quaerendae Eruditionis Gratia</i> (On the Preliminary Studies)
<i>FNT</i>	<i>Filología neotestamentaria</i>
Gr.	griego
GNB	Good News Bible (= Today's English Version)
<i>GOTR</i>	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
<i>GTJ</i>	<i>Grace Theological Journal</i>
Herm	Hermas
<i>Man</i>	<i>Mandate</i>
<i>Sim</i>	<i>Similitudes</i>
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HNTC	Harper's New Testament Commentaries
<i>HorBibTh</i>	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HTKNT	Herders Theologische Kommentar zum Neuen Testament
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
ICC	International Critical Commentary
<i>IKZ</i>	<i>Internationale kirkliche Zeitschrift</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation</i>
<i>ITQ</i>	<i>Irish Theological Quarterly</i>
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JB	Jerusalem Bible (Biblia de Jerusalén)

JBC	<i>The Jerome Biblical Commentary</i> (ed. R. E. Brown et al.)
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
Jonofonte	
<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JFSR	<i>Journal of Feminist Studies in Religion</i>
JGWR	<i>Journal of Gender in World Religions</i>
Jos.	Josefo
A.	<i>Antiquitates Judaicae</i> (Antigüedades de los judíos)
G.	<i>Bellum Judaicum</i> (Las Guerras de los judíos)
JSNT	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament Supplement Series
JTC	<i>Journal for Theology and the Church</i>
JTS	<i>Journal of Theological Studies</i>
KJV	King James Version (= AV)
LBLA	La Biblia de las Américas
LCL	Loeb Classical Library (Harvard University)
LD	Lectio divina
LEC	Library of Early Christianity (ed. W. A. Meeks)
lit.	literalmente
LS	<i>Louvain Studies</i>
LSJ	Liddell-Scott-Jones, <i>Greek-English Lexicon</i> (Oxford)
Luciano	
<i>Patr. Laud.</i>	<i>Patriae laudatio</i> (My Native Land)
LXX	Septuaginta
MajT	Majority Text (= tipo de texto bizantino)
MeyerK	H. A. W. Meyer, <i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
MHT	J. H. Moulton, W. F. Howard, and N. Turner, <i>Grammar of New Testament Greek</i> (4 vols.)
M-M	J. H. Moulton and G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek New Testament</i>
MNTC	Moffatt New Testament Commentary
Moffatt	James Moffatt, <i>The New Testament: A New Translation</i>
MS(S)	manuscrito(s)
n. (nn.)	nota(s)
NA ²⁶	E. Nestle, K. Aland, <i>Novum Testamentum Graece</i> (26th ed.)

ABREVIATURAS

NAB	New American Bible
NAC	New American Commentary
NASB	New American Standard Version
NCB	New Century Bible
NCBC	New Century Bible Commentary
NEB	New English Bible
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>
<i>New Docs</i>	<i>New Documents Illustrating Early Christianity</i> (Macquarie University 1981-)
NIBC	New International Bible Commentary
NICNT	New International Commentary on the New Testament
<i>NIDNTT</i>	<i>The New International Dictionary of New Testament Theology</i>
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NIV	New International Version
NJB	New Jerusalem Bible (Nueva Biblia de Jerusalén)
<i>NKZ</i>	<i>Neue kirchliche Zeitschrift</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
NovTSup	Novum Testamentum, Supplements
NRSV	New Revised Standard Version
NT	Nuevo Testamento
NTC	New Testament Commentary
NTD	Das Neue Testament Deutsch
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
NTTS	New Testament Tools and Studies
NVI	Nueva Versión Internacional
p. (pp.)	página(s)
p. ej.	Por ejemplo
Platón	
<i>Rep.</i>	<i>Republic</i>
Plutarco	
<i>De Amic.</i>	<i>Mult. De Amicitiae Multitudinae</i>
<i>De Lib. Educ.</i>	<i>De Liberis Educandis</i>
<i>De Util.</i>	<i>De Capienda ex Inimicis Utilitate</i>
PNTC	Penguin New Testament Commentaries
<i>PRS</i>	<i>Perspectives in Religious Studies</i>
q.v.	<i>quod vide</i> (para lo cual ver)
<i>RB</i>	<i>Revue biblique</i>
REB	Revised English Bible

<i>RelSRev</i>	<i>Religious Studies Review</i>
repr.	reimpreso
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
rev.	revisado
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
<i>RivB</i>	<i>Rivista Biblica</i>
RNT	Regensburger Neues Testament
<i>RSPT</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de science religieuse</i>
RSV	Revised Standard Version
<i>RTR</i>	<i>Reformed Theological Review</i>
RV	Biblia Reina-Valera
SBLDS	Society of Biblical Literature Dissertation Series
SBL SBS	Society of Biblical Literature Sources for Biblical Study
SBT	Studies in Biblical Theology
SD	Studies and Documents
Séneca	
<i>Ben.</i>	<i>De Beneficiis</i>
<i>Ep. Mor.</i>	<i>Epistulae Morales</i>
<i>Vit. Beat.</i>	<i>De Vita Beata</i>
<i>SE</i>	<i>Studia Evangelica</i>
Sib. Or.	Oráculos Sibilinos
Sir	Sirach (o Eclesiástico)
Str-B	H. Strack and P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SJTOP	SJT Occasional Papers
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph Series
SO	Symbolae osloenses
<i>SR</i>	<i>Studies in Religion/Sciences religieuses</i>
<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
TCNT	The Twentieth Century New Testament
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament
<i>ThZ</i>	<i>Theologische Literaturzeitung</i>
TNTC	Tyndale New Testament Commentaries
<i>TQ</i>	<i>Theologische Quartalschrift</i>

ABREVIATURAS

TR	Textus Receptus
tr.	traducido por
<i>TrinJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TSK</i>	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
TU	Texte und Untersuchungen
<i>TWOT</i>	<i>Theological Wordbook of the Old Testament</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>TZ</i>	<i>Theologische Zeitschrift</i>
UBS3,4	United Bible Societies Greek New Testament (3rd, 4th ed.)
v. (vv.)	verse(s)
WBC	Word Biblical Commentary
WC	Westminster Commentaries
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZBK	Zürcher Bibelkommentare
Z-G	M. Zerwick and M. Grosvenor, <i>An Analysis of the Greek New Testament</i>
ZKNT	Zahn's Kommentar zum Neuen Testament
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft</i>

INTRODUCCIÓN

Este comentario se escribe desde la perspectiva de que Filipenses es una carta o epístola, escrita por el apóstol Pablo desde Roma a principios de los 60 d.C, a sus viejos amigos y compatriotas en el Evangelio que vivían en Filipos, un puesto avanzado de Roma en la meseta interior del este de Macedonia. El propósito de esta introducción es «presentar» la *carta* tal y como yo la entiendo y tal como entiendo el comentario. Aunque en esta introducción trataremos las cuestiones principales, si desea realizar un estudio más profundo deberá consultar las introducciones al Nuevo Testamento más tradicionales.¹ Como ya he dicho, aquí presento mi visión de esta carta, visión que iré desarrollando de forma más detallada en el cuerpo del comentario.

I. Filipenses como epístola

Es común «presentar» las cartas paulinas «reconstruyendo» la situación histórica en la que se escribieron. A pesar de que este tipo de reconstrucción es extremadamente importante para nuestra comprensión de Filipenses, (ver la sección II más adelante), en este caso creo que la cuestión del «género» debe preceder a la sección dedicada a la «historia».² Por lo tanto, primero vamos a centrarnos en esta carta como una «obra literaria» del primer siglo.

¹ Encontrará diferentes posturas sobre estos temas en las introducciones al Nuevo Testamento de Kümmel, 320-35; Guthrie, 541-63; Carson-Moo-Morris, 317-29). Yo me inclino por la introducción de L.T. Johnson, *Writings*, 338-49.

² Ya había decidido hacerlo así hace unos meses antes de leer «Friends» de Stowers, quien defiende la misma idea. He aprendido mucho de ese artículo; estoy en deuda con algunas de las ideas en él presentadas. No obstante, discrepo con Stowers en cuanto

A. *Filipenses y la literatura epistolar antigua*

En contraste con muchas de las cartas de Pablo, especialmente las más polémicas y/o apologéticas, como Gálatas y 1ª y 2ª de Corintios, Filipenses refleja todas las características de una «carta de amistad», combinadas con las características de una «carta de exhortación moral». Veamos algunos elementos que apuntan en esta dirección.

1. *Filipenses como una carta de amistad*.³ La escritura epistolar, que aún era casi un «arte» en nuestra cultura occidental antes de que tuviéramos máquinas de escribir y ordenadores, era algo que los antiguos griegos y romanos se tomaban con gran seriedad.⁴ La educación formal incluía el aprendizaje de la escritura epistolar.⁵ Aún contamos con dos de los manuales que se usaban para tal aprendizaje, los de Pseudo-Demetrio y Pseudo-Libanio⁶, aunque seguramente estaban dirigidos a los escribas profesionales más que a los niños que iban a la escuela. Pseudo-Demetrio enumera y ofrece ejemplos de 21 tipos diferentes de cartas. El primero de todos, el «tipo de amistad», era muy conocido por todos y, según Cicerón, era la razón por la cual «se había inventado la escritura epistolar».⁷ En cierto sentido, éste es el tipo epistolar menos «artístico», ya que lo que ahora conocemos como «cartas familiares» solían pertenecer a esta categoría.⁸ No obstante, hay

al momento histórico. Aunque cree que la carta refleja la situación en Filipos, está mucho más interesado en la cuestión del «género» *per se*, de modo que uno tiene la sensación de que la carta en sí es «genérica», es decir, dado que es una «carta exhortativa de amistad», Pablo podía haber escrito una carta así a cualquiera de sus iglesias. A pesar de que estoy igualmente convencido de que ésta es una carta de amistad, creo que se trata de una carta específica, escrita para una situación muy concreta en Filipos a principios de los 60.

³ Ver también L.T. Johnson, *Writings*, 338-49; L.M. White, «Morality»; Stowers, «Friends».

⁴ Sobre este tema, ver especialmente Malherbe, *Theorists*, 1-11, más sus múltiples ejemplos: S. Stowers, *Letter Writing*, 27-40; White, *Light*, 189-220, cf. n. 14.

⁵ Ver Malherbe, *Theorists*, 6-7, S. Stowers, *Letter Writing*, 32-35; White, *Light*, 189-90.

⁶ «Tipos epistolares», por Pseudo-Demetrio (falsamente atribuida a Demetrio de Phalerum, S. IV a.C.), no puede ser fechada con precisión (desde el siglo II a.C. hasta el II d.C.); para ver el texto y la traducción, ver Malherbe, *Theorists*, 30-41. «Los estilos epistolares» de Pseudo-Libanio data de los siglos IV al VI d.C.; sobre el texto y la traducción ver *Ibid.*, 68-81. Esta obra añade diferentes tipos de carta, hasta 41. Curiosamente, su primer «tipo» es «la carta exhortativa»; la «carta de amistad» aparece en séptimo lugar.

⁷ Ver la nota 15.

⁸ Deberíamos indicar en este punto, como Stowers señala (*Letter Writing*, 71), que los teóricos antiguos no reconocían las llamadas «cartas familiares», que abundan entre

algunas características bien claras, y la mayoría de éstas encajan con una dimensión de la carta de Pablo a los filipenses.

Primero la teoría, como se ilustra en el ejemplo de «carta» que Pseudo-Demetrio presenta:

Aunque he estado separado de ti durante mucho tiempo, solo lo sufro en el cuerpo. Nunca me olvido de ti, ni de la forma impecable en la que fuimos educados juntos desde la infancia. Sabiendo que yo me preocupo de forma genuina por tus asuntos,⁹ y que he trabajado sin escatimar esfuerzos para beneficio tuyo, he asumido que tú también tienes la misma opinión de mí, y que no me negarás nada. Por tanto, harás bien¹⁰ en preocuparte por los miembros de mi casa por si tienen necesidad de algo, y ayudarles en cualquier cosa y escribirme para informarme de la forma en que me tienes en cuenta.

Aunque este ejemplo muestra claramente una correspondencia de amistad «recíproca» (ver la siguiente sección), en Filipenses encontramos tres rasgos de este ejemplo teórico: (1) la nota que aparece al principio de que las cartas de amistad están relacionadas con la «ausencia» del amigo o amigos (cf. Fi. 1:27; 2:12); (2) que tales cartas tienen que ver con «los asuntos» tanto del que la envía como del que la recibe (cf. Fi. 1:12; 1:27; 2:19, 23); y (3) que el receptor «hace bien» en preocuparse por las necesidades del que la envía (cf. Fi. 4:14).

Nos interesa ver el trabajo de Loveday Alexander, quien recientemente ha sometido una serie de «cartas familiares» al análisis empírico «formal», y ha demostrado, en mi opinión de forma muy convincente, que de estas cartas se puede extraer cierto patrón que también es evidente en Filipenses.¹¹ Esta autora hace referencia a siete elementos,

los papiros, como un «tipo» de carta. Pero esto se debe a que, como la ilustración de Pseudo-Demetrio muestra, el contenido de las llamadas cartas familiares pertenecía a la categoría de «cartas de amistad»; cf. Pseudo-Libanio, «el estilo de amistad es aquel en el que solo exhibimos amistad».

⁹ En griego, τὰ πρός σε, ver nota 17 del comentario de 1:12.

¹⁰ En griego, καλῶς οὖν ποιήσεις, cf. el comentario de 4:14 pero en tiempo pasado.

¹¹ Ver «Letter-Forms». Necesitamos ser cautelosos a la hora de valorar qué fue primero, si la «forma» o la realidad; es decir, si sobre una forma preexistente se confeccionó el modelo a seguir, o si la «forma» es un descubrimiento nuestro basado en datos empíricos (cf. Alexander, 88-89). Sin duda, en este caso es esto último.

incluyendo la salutación y los saludos finales (he colocado entre corchetes las partes correspondientes de Filipenses):¹²

1. La forma de tratamiento y saludo [1:1-2]
2. Oración por los receptores [1:3-11]
3. Noticias tranquilizadoras sobre el autor (= «mis asuntos») [1:12-26]
4. Solicitud de noticias sobre los receptores (= «vuestros asuntos») [1:27-2:18; 3:1-43]
5. Información sobre los movimientos de intermediarios [2:19-30]
6. Intercambio de saludos con terceras partes [4:21-22]
7. Deseo final de salud [4:23]

Existen también evidencias que optan por dejar la «acción de gracias» o «agradecimiento» para el final¹³, aunque en Filipenses esto es más una cuestión de Retórica que de estilo epistolar (ver 4:10-20). La conclusión es que por la forma, gran parte de Filipenses puede explicarse como una carta de amistad (del «tipo de carta de amistad o familiar»).¹⁴

Por otra parte, Cicerón cree que las llamadas «cartas de amistad» como las encontradas en los papiros, no se corresponden con la correspondencia entre amigos verdaderos, dado que la mayoría trata temas banales; las cartas entre amigos deberían incluir impresiones sobre temas de más peso y profundidad.¹⁵ De este modo, lo que tenemos en Filipenses es una carta que tiene la *forma* y la «lógica» de una carta

¹² Debo decir que leí el artículo de la Doctora Alexander después de haber escrito el comentario, con este esquema ya en mano. Su análisis ha sido para mí una clara evidencia de que este patrón general ya existía en algunas de las «cartas familiares» halladas entre los papiros.

También debo reconocer que 3:1-4 y 4:10-20 no encajan fácilmente en este esquema. Mientras que algunos ven esto como una evidencia de que la carta se puede dividir en tres (ver más adelante, pp. 56-59), he argumentado en el comentario, basándome en el contenido y los sorprendentes paralelos entre los capítulos 2 y 3, que existen mejores soluciones para la organización de las diferentes secciones. Ver la discusión que aparece más adelante (pp. 76-78).

¹³ C. Alexander, «Letter-Forms», 97-98.

¹⁴ Stowers, («Friends», 107) señala que esto ya lo reconocieron los clásicos que estudiaron la escritura epistolar antigua (por ejemplo, Koskenniemi, *Studien*, 115-27; Thräde, *Grundzüge*).

¹⁵ Cicerón, *Fam.* 2.4.1. «La escritura epistolar fue inventada solamente para que podamos *informar a los que están lejos* si hubiera algo que fuera importante que ellos supieran, o que nosotros queremos que sepan. No esperes mi ayuda para una carta de este tipo: para *tus propios asuntos* ya tienes tus corresponsales y mensajeros en casa, mientras que en lo que respecta a los *míos*, no tengo ninguna noticia que contarte.»

«de amistad» o «familiar», mientras que el *contenido* corresponde a una conversación de un nivel de amistad mucho más profundo.

Pero la «amistad», de la que Cicerón hablaba, era un tema que los griegos y los romanos se tomaban con una seriedad que nosotros hoy apenas podemos apreciar. Dado que existen varias indicaciones dentro de nuestra carta de que Pablo entendió su relación con los filipenses como una expresión modificada de «amistad», es necesario repasar brevemente este fenómeno para que entendamos esta carta paulina.

2. *La amistad en el mundo grecorromano*.¹⁶ Como en la mayoría de las sociedades antiguas, en el mundo grecorromano la amistad jugaba un papel muy importante en las relaciones sociales, incluyendo la política y los negocios. Tan importante era este tema que se convirtió en un tema de discusión filosófica. Aristóteles dedicó una sección considerable de su *Ética a Nicómaco* al tema de la amistad, mientras que Cicerón y Plutarco tienen tratados enteros sobre este tema, y Séneca lo aborda en varias de sus «cartas morales». Según Aristóteles (y otros que siguieron sus pasos), existían tres tipos de «amistad» entre «iguales»: (1) La verdadera amistad entre personas virtuosas, cuya relación se basa en la bondad y la lealtad (incluyendo la confianza); (2) La amistad basada en el placer, es decir, en el disfrute de una misma cosa, de modo que las personas disfrutaban una sociedad de los que «tienen los mismos gustos, fines y opiniones»; (3) La amistad basada en la necesidad, un acuerdo puramente utilitario, que Aristóteles desprecia, como hace la mayoría de sus sucesores. Con cierta condescendencia, Aristóteles también acepta que la palabra *amistad* puede usarse para relaciones entre «no iguales»: padres e hijos, un anciano y un joven, marido y mujer, y entre gobernante y las personas gobernadas.

El debate filosófico sobre la amistad trataba principalmente del primer tipo, del cual se extraía un «núcleo de ideales» que se podían aplicar a todas las amistades genuinas.¹⁷ Estos ideales incluían la «virtud», especialmente la fidelidad o lealtad; el afecto, en la forma de

(LCL, 25.101; citado también en Malherbe, *Theorists*, 21; la cursiva es mía, para mostrar las ideas que también aparecen en Pseudo-Demetrio, citado anteriormente). Cicerón prosigue para indicar que su pretensión es escribir «algo más serio».

¹⁶ Bibliografía adicional: Saller, *Personal Patronage*, 7-39; P. Marshall, *Enmity*, 1-34; Stowers, «Friends», 107-14. Si prefiere ir a las fuentes primarias, ver Aristóteles, *Et. Nic.* libro 8; Cicerón, *Amicitia*; Séneca, *Ep. Mor.* 11; Plutarco, *De Amic. Mult.*

¹⁷ Cf. Saller, *Personal Patronage*, 12. ver su discusión en las páginas 12-22; cf. P. Marshall, *Enmity*, 21-24.

buena voluntad hacia la otra persona; y especialmente el tema básico del beneficio mutuo gracias a la actitud de «dar y recibir (reciprocidad social)»; los beneficios son los bienes y servicios, aunque la reciprocidad en ocasiones solo tomaba la forma de gratitud.¹⁸ El tema de los «beneficios» era el más debatido, pues por un lado la amistad no podía entenderse sin los «beneficios» y, por otro, algunos abusaban de los beneficios, minando la reciprocidad y la confianza. A causa del concepto de reciprocidad, la amistad también incluía un sentido de «obligación» y de «gratitud» (más buena voluntad). Además, y esto para el hombre moderno es muy difícil de apreciar, la amistad de este tipo más o menos «contractual» era también «agonística» (competitiva), pues frecuentemente se discutía en un contexto de «enemigos».¹⁹ Es decir, tener amigos significaba automáticamente tener enemigos; es decir, «si prestabas ayuda constante a los amigos, sabías que tenías que vigilar de forma constante a tus enemigos».²⁰

Podemos ver fácilmente que muchos de estos «ideales» son característicos de la relación de Pablo con los creyentes de la carta de Filipenses. En su totalidad, está basada sobre la buena voluntad de ambas partes; ése es el «trasfondo», que es tan seguro que Pablo no tiene ningún problema en dirigirse a ellos, incluso exhortarles, de la forma en que lo hace. Los filipenses han sido «participantes» en el Evangelio desde el primer momento, una participación que llevó a los filipenses a involucrarse en el evangelismo mediante las «ayudas» que le ofrecieron a Pablo. Esa misma «participación» ahora también incluye el sufrimiento mutuo por el Evangelio (1:29-30; 2:17). La amistad se demuestra, además, por las frecuentes expresiones de profundo afecto (por ejemplo, 1:7, «os llevo en el corazón», o en 1:8, «cuánto os añoro a todos con el entrañable amor de Cristo Jesús»; 4:1, «hermanos míos, amados y añorados, gozo y corona mía»). Incluso más aún, la amistad

¹⁸ Sobre el tema de los «beneficios», y su importancia más amplia para la sociedad en general, ver G. Peterman, «Giving», 63-104.

¹⁹ Ver especialmente el capítulo 2 en P. Marshall, *Enmity*, 35-69, y Stowers, «Friends», 113-14. Estoy en deuda con estos eruditos.

²⁰ Stowers, «Friends», 113, refiriéndose a Plutarco (*De Util.* 87B); cf. Plutarco en *De Amic. Mult.* 96A-B (LCL, 2.63): «Las enemistades siguen de cerca a las amistades, y están entrelazadas con ellas, porque a un amigo le es imposible no compartir los errores de sus amigos». Cf. la amenaza de Pilato recogida en Juan 19:12, «Si sueltas a éste, no eres amigo del César», dando a entender que como Jesús era un «rey» rival, era enemigo del César. Pilato debía elegir entre actuar según exigía la «amistad», o convertirse automáticamente en enemigo del César.

se demuestra en la reciprocidad, exhibida de diferentes maneras: su disposición para verles de nuevo por el «progreso» en la fe que han experimentado, ya que recientemente le han «beneficiado» de forma material; la oración de Pablo por los filipenses (1:4), y la oración de ellos por el apóstol (1:9); pero especialmente, vemos reciprocidad en la reciente ofrenda que los filipenses han recogido para Pablo, quien está lleno de palabras de gratitud y amistad hacia ellos (4:10-20).

Estas expresiones de amistad se ven enfatizadas por el hecho de que, en esta carta, Pablo evita de forma estudiada cualquier indicación de una relación «patrón-cliente» (o «patrón-protégido»),²¹ que aparece frecuentemente en sus otras cartas (ya sea en la forma de su «apostolado» o usando la imagen de un «padre» que tiene hijos). Por lo tanto, comienza identificándose a sí mismo y a Timoteo como «siervos» de Cristo Jesús (1:1), quien se hizo siervo por todos al morir en la cruz (2:7-8). Aunque la mayor parte de la carta es exhortativa, para poder exhortarles Pablo no apela a su autoridad, sino que apela a su comunión con Cristo (2:1) como su propio ejemplo, al igual que él siguió el ejemplo de Cristo (3:4-14; también 1:12-26 y 4:14).

Resumiendo. En Filipenses encontramos muchos de los aspectos de las cartas de amistad, no solamente en algunas de las cuestiones «formales», sino también, e incluso más, en los puntos clave a lo largo del cuerpo de la carta. Estos incluyen la naturaleza «agónica» de la amistad en el mundo grecorromano, que probablemente es la clave de uno de los temas más complejos en Filipenses: el tema de los «adversarios».

3. *La cuestión de los «adversarios»*. Existe un acuerdo casi universal sobre el hecho de que los filipenses estaban siendo atacados por «adversarios» de algún tipo (o de diferentes «tipos»). Del mismo modo, hay un desacuerdo casi universal sobre el «quién», «cuántos», y «dónde» de estos «adversarios». Tanto se ha escrito, que la bibliografía sobre el tema²² solo ha sido superada por la inmensa cantidad de comentarios

²¹ Sobre este tema, ver Saller, *Personal Patronage*, 8:39; ver también el debate de 4:15-16. En su relación con otras iglesias, este tema fue fuente de inagotable tensión para Pablo, teniendo que ver con (1) su papel como apóstol y, por lo tanto, la autoridad sobre sus iglesias, que (2) le daba el derecho a apoyo material, pero que (3) rechazó en todos los sitios, excepto en Filipos. Al hacerlo, (4) inevitablemente experimentó hambre, sed, falta de vestimenta, cansancio, etcétera..., un camino que (5) parece haber elegido siguiendo el modelo de Cristo que se hizo «siervo de todos». En el análisis final, el Evangelio prevalece sobre todo lo demás, pero no podemos ignorar los momentos de tensión en sus cartas debido a tal elección.

²² Ver Gunther, *Opponents*, 2.

sobre la sección 2:6-11 (ver la página 257).²³ Pero cuando vemos que se han llegado a desarrollar dieciocho hipótesis diferentes, es sabio decir que la información de Filipenses sobre la cual se construyen estas hipótesis es menos segura que las afirmaciones sobre los «adversarios» que aparecen en la bibliografía mencionada.

La razón principal de que haya tantas diferencias es una de la que nunca se habla: la metodología.²⁴ ¿Cómo consigue uno detectar la presencia de adversarios y, una vez hecho esto, cómo debe uno evaluar la naturaleza de sus «enseñanzas»? Básicamente, hay dos formas de proceder: primero, examinar cuidadosamente todas las frases que explícitamente hablan de los «adversarios», con los ojos puestos en los que puedan estar *en Filipos*; segundo, asumiendo que los adversarios hayan sido descubiertos en el primer paso, hacer una «lectura de espejo» de otras frases que puedan determinar lo que estaban «enseñando». La mayoría de las dificultades y, casi todas las diferencias de

²³ Encontrará más bibliografía en O'Brien, 26-27, cuya visión general del debate también es útil para los que quieran profundizar en este tema.

²⁴ El método básico se conoce como «lectura de espejo», en la cual las frases de Pablo se «leen en el espejo» como si reflejaran las opiniones y/o posiciones de los «adversarios». Un intento muy útil de ordenar un poco el caos actual en torno a este tema se puede encontrar en J.M.G. Barclay, «Mirror-reading», cuyas advertencias y criterios se confeccionaron en el contexto de una carta «polémica» (Gálatas); son mucho más impresionantes en ese contexto, ya que Filipenses *no* es una carta polémica, aunque frecuentemente se ha defendido lo contrario. Barclay detecta cuatro «advertencias» (los errores primarios en metodología) y ofrece siete criterios positivos.

Las advertencias (peligros): (1) *Falta de selección* (la necesidad de determinar qué frase de Pablo es más reveladora [para la situación de los Filipenses]); (2) *Sobreinterpretación* (la inclinación a leer en cada frase de Pablo algún contra-argumento sobre la «enseñanza» de los adversarios); (3) *Tratamiento erróneo de la polémica* (la tendencia a leer la intención de los adversarios estrictamente desde las descripciones polémicas y acaloradas de Pablo); (4) *Sacar demasiado de donde dice muy poco* (la tendencia a fijarse en una frase o palabra, que solamente aparece una o dos veces, y reconstruir todo el problema a la luz de ello). Sobre este tema, ver la nota 60 en el comentario de 3:3.

Los criterios: (1) *Tipo de declaración* (p. ej., afirmación, negación, mandamiento, prohibición, cada una de las cuales funciona de forma diferente); (2) *Tono* (los tipos de urgencia o la falta de ella en los diversos tipos de declaraciones); (3) *Frecuencia* (un comentario ocasional no parece tener el mismo peso que los temas a los que Pablo vuelve una y otra vez); (4) *Claridad* (podemos leer en el espejo con confianza solamente aquellas frases que están razonablemente claras, (5) *No familiaridad* (con las precauciones debidas, podemos considerar la presencia de temas poco familiares en una carta como reflejo de que el autor se está dirigiendo a una situación única y concreta); (6) *Coherencia* (a no ser que exista una evidencia sólida de lo contrario, debemos *asumir* que hay un tipo de oponente o argumento) y (7) Plausibilidad histórica.

opinión, se deben a la confusión de estos dos pasos o a dar preferencia al segundo paso, sin utilizar una metodología controlada.²⁵

En el caso de Filipenses hay dos cuestiones que impiden no poder realizar un trabajo bien hecho: (1) Como veremos, las declaraciones directas son tan ambiguas, hasta contradictorias, que es casi imposible llegar a un acuerdo sobre su identificación. Además, (2) no hay nada en la carta que indique, ni siquiera de forma remota, que los filipenses «claudicaron».²⁶ Lo más parecido puede ser la aplicación de la historia personal de Pablo en 3:15-16; pero, en comparación con Gálatas o 2 Corintios 10-13, lo que encontramos en Filipenses es muy suave, y encaja mejor con el contexto de una amistad.

A continuación, aparecen las «declaraciones directas»:

1. En 1:15-17, Pablo habla de algunos que «predican a Cristo aún por envidia y rivalidad», esperando así «causarle angustia en sus prisiones». Pero estas personas no pueden ser la oposición *en Filipos*, ya que en el versículo 14 vemos claramente que estamos tratando con personas que están en la misma ciudad en la que Pablo estaba encarcelado (Roma, en nuestra opinión).²⁷

2. En 1:27-28, Pablo urge a los Filipenses a no estar «amedrentados por vuestros adversarios». Este es el momento en la carta en el que aparece el lenguaje de «oposición». En este caso el contexto sugiere lo siguiente: (a) que estos adversarios no son creyentes (están destinados a la destrucción), y (b) que están atacando a los filipenses y, por lo tanto, son la causa de su «sufrimiento por causa de Cristo» (vv. 29-30: «...sufrir por Él,...»).

3. En 2:21 Pablo realiza un contraste entre Timoteo y «todos los demás», quienes, en el lenguaje de 2:4 «buscan sus propios intereses, no los de Cristo Jesús». Aunque aquí está menos claro a quién se refiere

²⁵ Los principales errores metodológicos en el caso de Filipenses son dos: en primer lugar, la idea preconcebida de que Filipenses puede ser «leída en el espejo», como si fuera una *carta polémica*; en segundo lugar, se presta poca atención metodológica a la averiguación de qué declaraciones, o qué tipo de frases son «juego limpio», para así determinar la naturaleza de la oposición. La bibliografía está llena de ejemplos que abusan de las advertencias 2 y 4 (ver la nota anterior).

²⁶ El tema es que cuando Pablo comienza a hablar de los «adversarios» en sus cartas, uno ya no está tratando con una conversación más o menos calmada y racional, sino con algo mucho más polémico, que varía de carta a carta, *dependiendo del grado de claudicación de la comunidad*.

²⁷ Aunque en el comentario sugiero que la razón principal por la que Pablo los menciona es probablemente paradigmática.

Pablo –he argumentado que es un segundo golpe a las personas mencionadas en 1:15-17–, lo que sí es evidente es que no están en Filipos, de modo que al menos no son un grupo de «adversarios» de esa ciudad.

Así, la dificultad está por tanto en identificar a las personas referidas en las dos declaraciones finales:

4. En 3:2-3 Pablo avisa: «Cuidaos de los perros, cuidaos de los malos obreros, cuidaos de la falsa circuncisión». «Porque» –continúa– a diferencia de ellos, «*nosotros* somos la verdadera circuncisión, que adoramos en el Espíritu de Dios y nos gloriamos en Cristo Jesús, no poniendo la confianza en la carne». Tanto esta descripción como la primera parte de su relato personal que viene a continuación (vv. 4-9) indican que Pablo, una vez más, se está refiriendo a algunos judaizantes, personas que intentan someter a los gentiles que han creído en Jesús mediante los símbolos de identidad judía, especialmente la circuncisión.²⁸ Pero (a) a menos que sean los mismos que en 3:18-19 (una teoría discutible sin duda), no existe ninguna otra mención directa o alusión a este grupo, y (b) el texto no dice que esté presente en Filipos. Este texto es simplemente una *advertencia* contra los judaizantes; pero decir que éstos están *presentes en Filipos* es ir más allá de lo que pone el texto.

5. Finalmente, en 3:18-19, Pablo habla de algunos que caminan de forma diferente a él. El apóstol, que desea ser conformado con la muerte de Cristo y que tiene la vista firmemente fijada en su futuro seguro, invierte todos sus esfuerzos en alcanzar la meta y obtener el premio (3:10-14). Estos otros, de quienes ya les ha hablado anteriormente en muchas ocasiones, ahora los menciona entre lágrimas, «son enemigos de la cruz de Cristo, cuyo fin es perdición, cuyo dios es su apetito y cuya gloria está en su vergüenza, los cuales piensan solo en las cosas terrenales». Aparte de ser enemigos de la Cruz, no hay una palabra en esta descripción que se asemeje a lo que Pablo dice en otras ocasiones sobre los que promueven la circuncisión de los creyentes gentiles. No sabemos a ciencia cierta quiénes son estas personas que hacen llorar a Pablo, pero de nuevo, incluso menos en este caso, no hay ningún indicio de que estén en Filipos yendo en contra de Pablo y del Evangelio en esa ciudad.

Lo que nos queda entonces es:

²⁸ Otras opciones (proselitistas judíos, «misioneros gnósticos»), en la nota 38 del comentario de 3:2.

- (1) Una mención segura a la oposición de Pablo en Roma (1:15-17), y quizás una segunda (2:21), pero Pablo se regocija en su predicación de Cristo porque incluso si lo hacen para aumentar la aflicción de Pablo, no lo logran, porque de todos modos, Cristo está siendo predicado.
- (2) Una mención segura a la oposición en Filipos (1:27-28), adversarios *que están fuera de la iglesia* y, en el contexto de los versículos 29-30, podemos entender que son la fuente del sufrimiento de los filipenses.
- (3) Una advertencia casi segura sobre los judaizantes, cuya presencia en Filipos no se menciona en ningún lugar.
- (4) Una mención completamente ambigua de las personas cuyo modo de «andar» hace llorar a Pablo, porque han preferido no vivir en Cristo, y convertirse en enemigos del apóstol.

Dado que ninguna de estas dos últimas pueden ubicarse en Filipos con total seguridad, y dado que no se dice explícitamente nada más sobre su enseñanza, interpretar que hay otra información en la carta que asocie a los «adversarios» («lectura de espejo») con la ciudad de Filipos es, como mínimo, un procedimiento defectuoso.

Por otro lado, reconociendo que Filipenses es una «carta de amistad» y viendo que en el mundo grecorromano la naturaleza de la amistad era frecuentemente «agónica», podemos llegar a la conclusión de que todos estos pasajes encajan en el contexto. Como veremos en breve, para Pablo, la «amistad» tiene que ver principalmente con la «colaboración/participación» suya y de los filipenses en el progreso del Evangelio, tanto en Filipos como en otros lugares. Pero como también veremos (p. 70), la razón de las exhortaciones que aparecen en esta carta está relacionada principalmente con su preocupación sobre algunas «posturas» o «actitudes fingidas» dentro de la comunidad que, si se dejaban pasar, sin duda iban a frenar la causa del Evangelio. Lo más probable es que las advertencias estén relacionadas con esta preocupación que acabamos de mencionar.

Por lo tanto, la mención de Pablo a los «adversarios» no debe entenderse como un sentimiento de ansiedad ante la posibilidad de que sus amigos filipenses claudicasen con una falsa enseñanza. En este sentido, los filipenses destacan por su firmeza, comparados con Gálatas y 2 Corintios 10-13. Al exhortarles a estar firmes en un Espíritu por el Evangelio frente a la oposición y al sufrimiento (1:27-2:18), y a no

perder de vista su asegurado futuro escatológico (3:10-21), apela a su amistad duradera (ver especialmente 2:1), la cual enfatiza al contrastarla con los «enemigos». Pablo les ha advertido sobre tales personas en muchas ocasiones anteriormente (3:1, 18), personas que, de hecho, no son tanto «enemigos» de Pablo y los filipenses, sino que son «enemigos» de Cristo (3:18).

Así, vemos la realidad de la amistad y las características formales de las cartas de amistad reflejadas en esta carta, tanto en el lenguaje afectuoso de Pablo hacia los filipenses como en el lenguaje enérgico hacia otros que son «enemigos» del Evangelio. Pero en Filipenses no solo encontramos características de la epístola amistosa, sino que vemos rasgos de otro tipo de carta del mundo heleno: la carta de exhortación.

4. *Filipenses como una carta de exhortación moral.* Otro área en la que la sociología del primer siglo difiere considerablemente de la nuestra es el tema de la Ética y la Moral. Profundamente influenciados como estamos por la ley, los profetas, los evangelios y las epístolas, para nosotros es difícil disociar la «religión» de la ética. Pero tal no era el caso en el siglo primero d.C, donde la educación ética no pertenecía a la religión grecorromana, sino a la filosofía.²⁹ Además, la educación moral frecuentemente tenía lugar en el contexto de la amistad, amistad del segundo tipo (mencionada más arriba), donde un «superior» instruía a un «inferior», a menudo mediante la escritura epistolar. Aunque estas cartas no seguían una «forma» concreta, tenían dos «elementos fundamentales» que las caracterizaban: (1) el escritor era amigo o superior moral del receptor;³⁰ y (2) pretendían «persuadir» o «disuadir».³¹ Dado que la persuasión y la disuasión estaban dirigidas a ciertos «modelos» de comportamiento, el autor solía dar ejemplo, incluyéndose a veces a sí mismo. El breve «ejemplo» de Pseudo-Libanio que aparece en este tipo de carta dice así: «Siempre sé emulador, querido amigo, de los hombres virtuosos, ya que es mejor

²⁹ Sobre este tema ver especialmente Malherbe, *Moral Exhortation*, 11-15.

³⁰ Estas palabras son de Stowers (*Letter Writing*, 96).

³¹ En palabras de Stowers: «el escritor recomienda hábitos de conducta y acciones que se conforman a un cierto modelo de carácter e intenta alejar al receptor de otros modelos de carácter negativos» (*Letter Writing*, 96). Ver especialmente las descripciones de Pseudo-Demetrio (de la carta «tipo advertencia»), «exhortamos (a alguien) ha hacer algo o (le) disuadimos de algo» (Malherbe, *Theorists*, 37) y de Pseudo-Libanio (de su estilo «parenético»), «La parénesis se divide en dos partes, *animar a hacer algo y disuadir de hacer algo*» (*Ibid.*, 69).

que la gente hable de ti porque imitas a hombres buenos, que te reprochen por seguir a hombres malvados.»³²

Filipenses también contiene varias características de este tipo de escritura epistolar. De hecho, la parte más importante de la carta se compone de dos secciones exhortativas considerablemente extensas (1:27-2:18 y 3:1-4:3), en las que la exhortación se hace por la identificación y amistad (2:1; cf. «*Todos... tengamos*» en 3:15), y la intención es «persuadir» a un tipo de comportamiento y «disuadir» de otro. Esto se hace aún más evidente cuando a lo largo de la carta Pablo apela a los ejemplos paradigmáticos.

5. *El uso de ejemplos paradigmáticos.* Es interesante ver que el núcleo de las dos secciones de «exhortación moral» coincide con los pasajes más conocidos de la carta, la historia de Cristo en 2:6-11 y la historia de Pablo en 3:4-14. En ambos casos, dice explícitamente que esas narraciones se han escrito para servir como «modelo» para los filipenses sobre cómo debería ser su «forma de pensar» o «actitud», y cuál sería el comportamiento correspondiente a dicha «actitud». En los dos casos el modelo que se está ofreciendo es una «actitud» acorde con el Evangelio: en el caso de Cristo, Él es el paradigma del mandato en 2:3: «nada hagáis por egoísmo o por vanagloria, sino que con actitud humilde cada uno de vosotros considere al otro como más importante que a sí mismo». En el caso de Pablo, les anima a que sigan su ejemplo, cuyo principal objetivo es «conocer a Cristo», viviendo en el presente un estilo de vida «marcado por la cruz» y esforzándose por obtener el premio, que será el futuro y completo conocimiento de Cristo.

Ante estos pasajes explícitamente paradigmáticos, leer el resto de cuestiones personales que bajo este contexto podría quedar justificado. Así, aunque el pasaje inicial sobre los «asuntos de Pablo» en 1:12-26 encaja con las características de una carta de amistad, tenemos muchas razones para creer que fue escrito para ser un pasaje paradigmático.³³ Lo mismo ocurre con los dos importantes pasajes de interludio, que van seguidos de la llegada próxima de Timoteo (2:19-24) y la de Epafrodito, que ya se encuentra entre ellos (2:25-30, es el mensajero que les ha

³² Citado en Malherbe, *Theorists*, 75.

³³ Especialmente ya que (a) él narra su propia respuesta al sufrimiento que el Imperio le está haciendo pasar, que se corresponde con la situación de ellos, y (b) el «centro neurálgico» (Martin, ver nota 3 en el comentario de 1:12-26) de todo el pasaje es el versículo 18, «en esto me regocijo, sí, y me regocijaré», que se convierte en un imperativo a lo largo de toda la carta (cf. especialmente 2:18).

entregado la carta). Ambos hombres eran bien conocidos por los filipenses, y aun así Pablo los «recomienda» porque ambos ejemplifican el Evangelio: Timoteo contrasta con los «no amigos» («enemigos») que buscan solamente su propio interés (tan diferente de la exhortación de 2:3-4); además, todos le conocen como uno de los que estará «sinceramente interesado en vuestro bienestar» (v. 20), que es lo mismo que «preocuparse por los intereses de Cristo Jesús» (v. 21, cf. 2:4). Y Epafrodito al servir a los filipenses por petición de Pablo, «arriesgó su vida por el servicio a Cristo» (v. 30). Los filipenses deben «honrar a personas como ellos».

6. *Filipenses como «carta cristiana de amistad con carácter exhortativo»*. A la luz de lo anterior, Filipenses recibe justamente el nombre de «carta de amistad con carácter exhortativo».³⁴ Por todas partes encontramos rasgos de la «carta de amistad».³⁵ Está claro que la carta pretende cubrir esa falta mutua. A Pablo la carta le sirve para estar presente, aún estando ausente (ver el comentario de 1:27, 2:12).³⁶ Así, les informa sobre «sus propios asuntos», habla de «los asuntos de ellos», y les informa sobre los movimientos de los intermediarios. Las pruebas de afecto mutuo abundan; y la reciprocidad de la amistad se hace aún más evidente en la introducción y en la conclusión, y por ello es muy probable que pueda verse en otras partes de la carta.³⁷ Al mismo tiempo, en las dos secciones en las que habla de los asuntos de los filipenses, la carta busca la «exhortación moral», objetivo muy relacionado con los ejemplos paradigmáticos.

El carácter doble de la carta puede verse claramente en el *proemium*, la oración de gratitud introductoria y las peticiones que le siguen (1:3-8, 9-11), que anticipan mucho de lo que va a aparecer en el cuerpo de la carta. La oración de gratitud refleja una amistad profunda: reco-

³⁴ Ver L.M. White, «Morality», 206 («Filipenses... es principalmente una carta amistosa de exhortación») y Stowers, «Friends», 107 («una carta de amistad y exhortación»).

³⁵ Pero como Johnson (*Writings*, 341) señala: «cuando digo que Filipenses es una carta de amistad, no estoy sugiriendo que siga la forma epistolar de las cartas de amistad... Más bien quiero decir que Pablo utiliza la retórica de la amistad para que sus lectores respondan de forma adecuada».

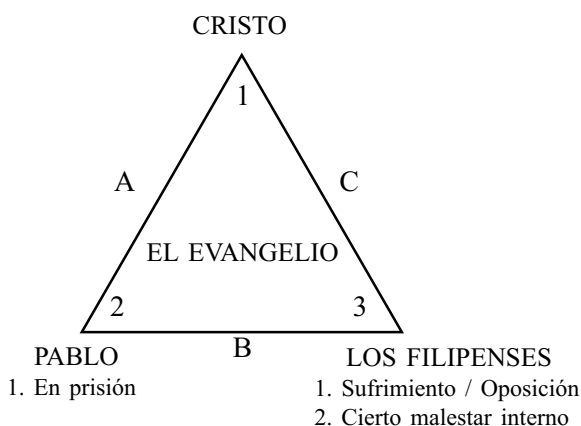
³⁶ Cf. Séneca, *Ep. Mor.* 75.1, «Prefiero que mis cartas sean lo que mi conversación sería si estuviéramos sentados o dando un paseo juntos» (LCL, 2-137; cf. carta de Cicerón citada en n. 15); *Ep. Mor.* 40.1, «Nunca recibo ninguna carta tuya sin sentir tu compañía en el acto» (LCL, 1.263).

³⁷ Como Peterman argumenta en «Giving», 105-38, (aunque su argumentación sobre 1:3, basada en O'Brien carece de persuasión).

INTRODUCCIÓN

nocimiento por parte de Pablo de la colaboración/participación de los filipenses en el Evangelio (v. 5), especialmente ahora en el contexto del encarcelamiento de Pablo (v. 7); su gratitud y alegría ante Dios por ellos (vv. 3-4); su profundo afecto hacia ellos (v. 7-8); su reconocimiento de que Dios ha estado obrando en ellos y completará la obra en el día de Cristo (v. 6). Del mismo modo, las peticiones anticipan lo que le va a ocupar en las secciones exhortativas: que su amor, que ya les caracteriza, abunde aún más (v. 9); y que su comportamiento sea impecable y que den frutos de justicia (vv. 10-11). Y tanto la gratitud como las peticiones enfatizan el futuro que tienen asegurado (vv. 6 y 10), lo cual sirve para introducir este motivo y la exhortación a «estar firmes» (1;27; 4:1) que enmarca las dos secciones exhortativas.

Pero *Filipenses* no es solo una «carta de amistad con carácter exhortativo». De hecho, depende de la perspectiva desde la que la miremos, eso sería lo menos importante de esta magnífica carta. En manos de Pablo, todo se convierte en «Evangelio», incluyendo los aspectos formales y materiales de nuestra carta. La característica clave está en que la amistad es transformada radicalmente de una unión entre dos a una unión entre tres: Pablo, los filipenses y Cristo. Y, obviamente, Cristo es el centro de todo. La amistad de los filipenses y de Pablo está basada en su mutua «colaboración/participación» *en el Evangelio*. Esto les sitúa en la mayoría de convenciones de la amistad grecorromana, sobre todo la de la reciprocidad social, pero forman parte de esas convenciones *a la luz de Cristo y del Evangelio*. A continuación, ilustramos con un gráfico esta unión a tres bandas, que es el elemento unificador de la carta:



La preocupación principal de Pablo es el Evangelio, palabra que aparece en esta carta más que en ninguna de las otras.³⁸ La clave en este aspecto es que los filipenses tengan una relación continuada o constante con Cristo (Línea C); todas las secciones exhortativas y muchas otras tratan como objetivo principal el fortalecimiento de esta relación. Debido a la larga relación en el Evangelio de Pablo y de los filipenses (Línea B), evidenciada recientemente con la ofrenda que le hicieron al apóstol (que consistió no solo en enviarle la ofrenda material en sí, sino en enviarle a Epafrodito), Pablo escribe una carta de amistad que da por sentado la fuerte naturaleza de tal relación. La razón de estas exhortaciones es el punto 3, su situación histórica en ese momento, que da lugar a la carta (ver más adelante, págs. 66-70). El paradigma de estas exhortaciones es triple (el propio Cristo, punto 1; la prisión de Pablo, punto 2; y la relación de Pablo con Cristo, línea A). Todo el contenido de la carta puede explicarse a la luz de uno de estos elementos.

Por tanto, este comentario está escrito desde la siguiente perspectiva: en cuanto a la «forma», Filipenses es una «carta de amistad con carácter exhortativo», con la convicción de que esto ofrece información sobre un gran número de las demás características específicas que tiene. Pero sobre todo, Filipenses es especialmente una expresión paulina y, por lo tanto intensamente cristiana, de esa forma epistolar, en la que la forma no es lo primero, sino Cristo y el Evangelio. Así, la carta refleja las convenciones conocidas en el siglo primero; pero las convenciones, para Pablo, no son más que la estructura. Lo que verdaderamente le preocupa es la situación de sus amigos de Filipos y su relación con Cristo.

B. Otras cuestiones literarias

Sin duda, no todo el mundo entiende la carta de esta manera; por lo tanto, necesitamos tratar algunas cuestiones literarias. Algunas respaldan la postura que vamos a defender en este comentario; otras, surgen al contrastar nuestra postura con otras interpretaciones de nuestra epístola. En este apartado también veremos brevemente cómo se ha ido transmitiendo este material a través de la historia de la Iglesia.

³⁸ Ver la nota 47 del comentario de 1:5; y el apartado IV más adelante (pp. 87-88); cf. O'Brien, «Importance».

1. *Las cuestiones de la Retórica y la oralidad*. Desde la aparición del comentario a Gálatas de H.D. Betz (1979), en el cual analizó la carta a la luz de las discusiones teóricas de la retórica grecorromana, y de la aparición de la obra de G. Kennedy titulada *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* [Interpretación del Nuevo Testamento a través de la Crítica retórica] (1984), el análisis de las cartas neotestamentarias como documentos que siguen la Retórica antigua³⁹ ha florecido por doquier,⁴⁰ de modo que todas las cartas del corpus paulino ya han sido analizadas a través de ese prisma. Filipenses, la única carta que, en apariencia, podría intentar negar tal afirmación,

³⁹ Para una visión útil ver C.C. Black, «Rhetorical Criticism». Del análisis de Aristóteles surgen tres géneros básicos de Retórica: *el deliberativo*, que intenta persuadir o disuadir (o ambas cosas); *el demostrativo*, cuyo propósito básico era alabar o culpar a alguien; y *el forense*, que se usaba en situaciones de controversia, por lo que en muchos casos era apologetico. Uno puede entender bien, dado lo que hemos visto sobre las «cartas de exhortación moral» por qué las secciones exhortativas de Filipenses pueden haber logrado que la carta entera se considere como «retórica deliberativa». También debemos apuntar que los teóricos de la Retórica están hablando principalmente de discursos y, de forma más secundaria, de tratados. La Retórica se puede aplicar a la literatura epistolar solamente cuando las cartas funcionan como sustitutas de un discurso, o más comúnmente como un tratado. La «forma» del tratamiento retórico tiene al menos cuatro partes (aunque en ocasiones hay otras, incluyendo la «digresión», la «exhortación» o el «epílogo»):

1. *Exordium* (no es necesario en la retórica deliberativa), que busca tanto «conquistar a la audiencia» y prepararles de antemano para lo que va a venir. (No es difícil ver que la expresión de gratitud de Pablo frecuentemente funciona de esta forma, pero no creo que pretendiera deliberadamente que fuera un *exordium*).
2. *Narratio*, que es el cuerpo de la «historia» (pasado, presente o futuro), para poner a la audiencia «al tanto» con respecto al argumento que vendrá a continuación.
3. *Argumentatio*, que es el fin principal del discurso, donde se intenta persuadir mediante el argumento, y que es la parte que tiene, lógicamente, la mayor flexibilidad «formal».
4. *Peroratio*, que intenta tanto resumir como ofrecer, en ocasiones, mediante la exhortación, los argumentos finales para persuadir a la audiencia.

⁴⁰ Sin duda, ahora se ha convertido en una especie de moda que, no obstante, cuando pase el tiempo y seamos capaces de discernirlo constituirá una contribución considerable a nuestro conocimiento de las cartas del Nuevo Testamento y especialmente a saber cómo funciona su «argumentación». Pero es dudoso que esta forma de ver las cartas sea la respuesta final a nuestro estudio, como algunos de sus defensores más firmes nos quieren hacer creer. Cf. especialmente las palabras cautelosas de la reseña del comentario de Gálatas de Betz, hecha por D.E. Aune (*RelSRev* 7 [1981] 323-28): «Quizás uno de los peligros más grandes de la empresa es la presuposición tácita de que todas las composiciones literarias antiguas merecedoras de ese título fueron escritas consciente o inconscientemente siguiendo modelos genéricos, los cuales, cuando logramos reconocerlos, pueden proporcionar las claves necesarias para descubrir algunos de los rasgos enigmáticos de ese tipo de textos. No obstante, debemos recordar que la variación literaria era una de las marcas distintivas del periodo grecorromano» (323).

ha sido analizada desde la Crítica de la Retórica dos veces,⁴¹ ninguna de las cuales, a pesar de que contienen varios puntos de vista interesantes, tiene una explicación convincente en cuanto al esquema general de nuestra carta.⁴² La razón es bien sencilla: ambos análisis se han centrado en la dimensión exhortativa de la carta creyendo que esa es «la situación retórica» que Pablo está tratando, pasando por alto otra dimensión aún más importante: la de la amistad.⁴³

Con esto no negamos la presencia de rasgos retóricos en la carta. Los análisis retóricos pueden ser útiles para mostrar la forma en la que funcionan las partes exhortativas de la carta, es decir, mostrar la forma en la que Pablo pretende persuadir. Pero son más importantes otros recursos retóricos que parecen tener el objetivo de llamar la atención del lector de la carta, y de convencerle. Muchos de esos recursos

⁴¹ Ver Watson, «Rhetorical Analysis», y Blomquist, *Function*, especialmente pp. 84-96, 119-38; ver también los tres artículos que aparecieron en el volumen sobre el Simposio de Heideberg en 1992 (Snyman, «Persuasion»; Basevi y Chapa, «Philippians 2:6-11», I.W. Marshall, «Ethical Appeal»).

⁴² No es sorprendente que los dos análisis estén tan apartados el uno del otro como podríamos imaginarnos. Aunque ambos ven la carta como retórica «deliberativa», ya no están de acuerdo a la hora de hablar de las «partes». Watson dice que el «exordium» es a 1:3-26, mientras que Bloomquist (más convincente) lo limita a 1:3-11; Watson ve 1:27-30 como una «narratio», mientras que Bloomquist lo circunscribe a 1:12-14; éste último ve 1:15-18a como una «partitio» («dónde coincide con sus oponentes, pero la controversia se mantiene»); Watson, por lo tanto, entiende 2:1-3;21 como una «argumentatio» (aunque el término que usa es «probatio»), dividida en cuatro partes (el primer desarrollo en 2:1-11, el segundo desarrollo en 2:12-18; una digresión en 2:19-30; el tercer desarrollo en 3:1-21), y para Bloomquist estaría en 1:18b-4:7, dividida en cinco partes («confirmatio» 1:18b-26; «exhortatio» 1:27-2:18; «exempla» 2:19-30; «reprehensio», 3:1-16; segunda «exhortatio», 3:17-4:7); Watson ve 4:1-20 como la «peroratio», que para Bloomquist se encuentra en 4:8-20. Una comparación detenida de ambas propuestas no nos lleva a pensar que una es más convincente que la otra, sino a la convicción de que ambas son un acercamiento erróneo a la epístola a los Filipenses. Donde más se ve ese error es en la forma en la que ambas tratan el concepto de «narratio». Pablo en ningún momento de la carta utiliza la narración para ofrecer «una historia» de su relación con los filipenses o de los asuntos que se tratan en la carta; y convertir el primer imperativo que aparece (1:27-30) en «narratio», como hace Watson, es imponerle a esta carta un elemento retórico que no encaja en absoluto.

⁴³ Al respecto, el estudio de Bloomquist tiende a interpretar mucho mejor, ya que intenta tomar los rasgos epistolares de Filipenses con la misma seriedad. Desgraciadamente, su análisis epistolar se limita a los elementos básicos de la «forma» (saludo, cuerpo de la carta, agradecimientos finales), sin preocuparse demasiado de los diferentes tipos epistolares. El resultado es que su análisis retórico suena muy bien, pero desafortunadamente lo que hace muy a menudo es dejar que su análisis de la forma Retórica (que es bastante cuestionable) dicte el significado.

(asonancia, asíndeton, quiasmo, repetición, juegos de palabras) los veremos a lo largo de este comentario.⁴⁴

Lo más importante de estos rasgos retóricos es otra realidad con la cual están relacionados, realidad que raramente se tiene en cuenta cuando se estudian las cartas de Pablo⁴⁵; nos estamos refiriendo a que en el primer siglo predominaba la cultura oral (y, por lo tanto, auditiva), lo cual debía ser la realidad de la mayoría de las personas a las que esta carta estaba dirigida. Todas las cartas de Pablo, y Filipenses en particular, eran inicialmente orales: *dictadas* para ser leídas en *voz alta* en la comunidad.⁴⁶ Mucha retórica de Pablo tiene que ver con esta realidad. El uso que hace de la asonancia y de los juegos de palabras, por ejemplo, están «diseñados» para crear un mensaje fácil de recordar,⁴⁷ precisamente porque en las culturas orales la gente tenía un nivel de retención muy alto. En las culturas literarias nos bombardean con tanta palabra impresa que son muy pocas las que se quedan en nuestra memoria.

Para nuestro propósito actual es interesante ver que estos rasgos, la Retórica y la oralidad, explican muy bien un aspecto de la carta que ha resultado muy desconcertante para los estudiosos modernos: la razón que llevó a Pablo a dejar el agradecimiento por la ofrenda para el final. Para muchos de nosotros puede ser una señal de mala educación o de impropiedad, y para los estudiosos ha sido fuente de considerable especulación. Pero la Retórica y la oralidad nos dan una respuesta (ver la introducción a 4:10-20); éstas son, de forma intencionada, las últimas palabras que quedarán resonando en los oídos de los oyentes cuando se haya acabado de leer la carta: palabras de gratitud, teología y doxología aquí y allá.⁴⁸ También

⁴⁴ Ver ejemplos en la nota 8 en el comentario de 1:21; nota 3 en el comentario de 3:7-11; nota 5 en el comentario de 4:8-9.

⁴⁵ Aunque en este aspecto, ver Wilder, *Rhetoric*; G. Kennedy, *New Testament*; y Achtemeier, «*Omne Verbum*».

⁴⁶ De hecho, incluso cuando se leía en privado, todas las evidencias apuntan a que se leía en voz alta. Parece ser que la «lectura silenciosa» apareció mucho después. Ver el estudio de Achtemeier, «*Omne Verbum*».

⁴⁷ Utilizo esta palabra en un sentido no técnico, dado que no podemos saber cuánto se debe a un ejercicio consciente por parte de Pablo, y cuánto a que él mismo formaba parte de aquella cultura predominantemente oral.

⁴⁸ Cf. Achtemeier («*Omne Verbum*», 26), quien apunta que en Filipenses «los cambios de tema» están «claramente marcados» para ayudar al oyente: «una forma doxológica en 1:11; 4:19, 19; palabras expresando una conclusión en 3:1... y 4:1..., y una doxología como conclusión final. Cada una de estas conclusiones anunciaba al oyente que un tema se acababa y que se iba a empezar otro tema».

explican la extrema brevedad (teniendo en mente que se trata de Pablo) de los saludos finales (vv. 21-22).

2. *El uso del Antiguo Testamento.* Aquellos que consideran Filipenses 3 una conversación a tres bandas entre Pablo, los filipenses y algunos adversarios, también tienden a creer que esta carta es bastante «polémica» en cuando al uso del Antiguo Testamento. Pero el uso que Pablo hace del Antiguo Testamento, rasgo sorprendente de Filipenses pues no se trata del uso paulino normal, sugiere todo lo contrario, y de nuevo encaja perfectamente con el estilo epistolar «de amistad y exhortación».

En este sentido, podemos destacar dos cosas. Primero, cuando Pablo está «argumentando» con sus iglesias, y especialmente cuando éstas están sufriendo algún tipo de persecución «judaizante» (como en 2 Corintios, Gálatas y Romanos), siempre argumenta desde el Antiguo Testamento, y es así como respalda su comprensión del Evangelio. En ocasiones, le es suficiente con decir «escrito está»; en otras situaciones se siente obligado a explicar el significado de lo que está escrito a la luz de la llegada de Cristo y del Espíritu. Pero todas estas formas de argumentación no aparecen en Filipenses, ni siquiera en el capítulo 3, donde al advertir en contra de la perspectiva judaizante, lo que Pablo hace es presentarse a sí mismo como ejemplo de alguien que un día tuvo esa mentalidad y perspectiva, pero que decidió abandonarlas por Cristo.

En segundo lugar, vemos que en esta carta el uso que Pablo hace del Antiguo Testamento es de un tipo completamente diferente, que solo utiliza en esta carta. Nos referimos a lo que los científicos sociales llaman «intertextualidad»: «la incursión *consciente* de fragmentos de un texto anterior en otro posterior.»⁴⁹ Tal «intertextualidad» parte de la idea de que (a) los lectores/oyentes conocerán el texto veterotestamentario profundamente, tanto su lenguaje como frecuentemente su contexto, y (b) que interpretarán estos ecos de una manera nueva, aplicándolos a su contexto. Así, aunque lo normal es esperar que los filipenses detectaran el uso que Pablo hace (consciente o inconscientemente) del Antiguo Testamento en muchos lugares (1:11; 3:1; 4:5), parece que la intertextualidad la encontramos sobre todo en algunos puntos clave de la carta (1:19; 2:10-11; 2:14-16; 2:17 [4:18]). Este tipo de apelación, especialmente en 2:14-16 donde da por sentado

⁴⁹ En cuanto a este tema en los estudios paulinos, ver R.B. Hays, *Echoes*.

el lugar de los filipenses en la historia de Israel, no nace de la polémica, sino de la colaboración que hay entre ellos y, por tanto, de su amistad. Nunca usa el Antiguo Testamento o la expresión «escrito está» en su argumentación, *porque parte de que tanto él como ellos tienen la misma comprensión* del Evangelio. El tema que le ocupa es algunas implicaciones prácticas de ese entendimiento común.

Debemos decir también que tal uso del Antiguo Testamento presupone (a) que como en todas las iglesias de Pablo, estos creyentes estaban muy familiarizados con sus biblias,⁵⁰ (b) que reconocerían la aplicación de los textos del Antiguo Testamento para su situación y la de Pablo, y (c) que serían capaces de reconocerla debido a la naturaleza oral de la cultura, en la que escuchar constantemente las mismas «historias» lograba que éstas se interiorizaran de forma completa. Dicho de forma más directa, está claro que aquellos primeros creyentes gentiles conocían el Antiguo Testamento infinitamente mejor que la mayoría de cristianos en la actualidad.

3. *La cuestión del léxico.* Dado que Filipenses es una carta comparativamente corta,⁵¹ no deberíamos extraer demasiadas conclusiones de su vocabulario distintivo. No obstante, un análisis de las palabras que Pablo utiliza en esta carta sirve para corroborar nuestra teoría de que Filipenses es una carta de amistad con carácter exhortativo. Nos interesan cuatro grupos léxicos: *hapax legomena* (palabras que, de todo el Nuevo Testamento, solo aparecen en esta epístola), *hapaxes* paulinas (palabras que, de todas las epístolas paulinas, solo aparecen en Filipenses), el «léxico característico» de Filipenses (palabras que aparecen en esta carta con más frecuencia que en las otras), y el uso que Pablo hace en esta carta de su vocabulario distintivamente cristiano.

⁵⁰ En su caso, la única Biblia que tenían, el Antiguo Testamento, cuya «historia» conocían muy bien porque entendieron que ellos eran una continuidad de esa historia. En este sentido, ver especialmente 1. Co. 10:1-11, donde Pablo, hablando a una iglesia predominantemente gentil sobre el pueblo de Dios del Antiguo Testamento llega a decir que «todos *nuestros* padres estuvieron bajo la nube, y todos pasaron por el mar». Este fenómeno echa por tierra la frecuente sugerencia de que, como Filipo no contaba con un contingente judío Pablo argumenta desde una perspectiva más grecorromana (ver, por ejemplo, L.M. White, «Morality», 205-6; y otros que cita allí; cf. Reumann, «Contributions», 444 [n. 30]).

⁵¹ Obviamente, teniendo en mente el estilo de Pablo; es mucho más larga que las cartas en papiro normales, pero encaja favorablemente con alguna de las cartas de Cicerón y Séneca.

Filipenses tiene 1633 palabras,⁵² con un léxico de 438 palabras, de las cuales 42 son *hapax legomena* del Nuevo Testamento,⁵³ y 34 son *hapaxes* paulinas.⁵⁴ Nuestro interés en estas cifras no está en el número o la cantidad,⁵⁵ sino en su naturaleza, y en su naturaleza en dos sentidos. En primer lugar, varios de los *hapax legomena* pertenecen al contexto histórico de Filipos, que era una colonia romana; por lo tanto, las menciones a la «guardia pretoriana» (1:13), la «casa del César» (4:22), y especialmente el papel metafórico de «ciudadanía» en 1:27 y 3:20, no son más que el reflejo del conocimiento consciente de Pablo del contexto «romano» de su propia situación y de la de los Filipenses.

⁵² Incluyendo todas las apariciones de artículos definidos, preposiciones y partículas. Este recuento se basa en el texto de *Novum Testamentum Graece* (26ª edición), de E. Nestle y K. Aland, e incluye las palabras que ellos ponen entre corchetes como dudosas. El número exacto, por supuesto, es irrelevante; solamente sirve para darnos una idea de la extensión.

⁵³ ἀγνώω (1:17); αἰσθησις (1:9); ἀκαιρέομαι (4:10); ἄλπος (2:28); ἀναθάλλω (4:10); ἀπουσία (2:12); ἀρπαγμός (2:6); αὐτάρκης (4:11); γνησίως (2:20); ἐξανάστασις (3:11); ἐπεκτείνωμαι (3:13); ἐπιπόθητοι (4:1); ἐτέρως (3:15); εὐφημα (4:8); εὐψυχῶ (2:19); ἰσόψυχον (2:20); κατατομή (3:2); καταχθόνιος (2:10); κεροδοξία (2:3); λήψις (4:15); μεγάλως (4:10); μνέω (4:12); ὀκταήμερος (3:5); παραβολεύομαι (2:30); παραμύθιον (2:1); παραπλήσιος (2:2); πολίτευμα (3:20); προσφιλής (4:8); πτύρω (1:28); σκοπός (3:14); σκύβαλα (3:8); σύζυγος (4:3); συμμιμητής (3:17); συμμορφίζω (3:10); σύμφυχος (2:2); συναθλέω (1:27); ὑπερυψώω (2:9); más cinco nombres: Ἐπαφρόδιτος (2:25); Εὐδοία (4:2); Κλήμεντος (4:3); Συντύχη (4:3); Φιλιππίσιοι (4:15).

⁵⁴ ἀδημονέω (2:26); αἴτημα (4:6); ἀναλύω (1:23); ἀποβαίνω (1:19); ἀρετή (4:8); ἀσφαλής (3:1); ἀφίδω (2:23); βεβαίωσις (1:7); βίβλος (4:3); γογγυσμός (2:14); διαστρέφω (2:15); δόσις (4:15); εἰλικρινής (1:10); ἔντιμος (2:29); ἑξαυτῆς (2:23); ἐπικαινοῦμαι (3:13); ζημία (2:7, 8); ἴσα (2:6); καίπερ (3:4); Καίσαρος (4:22); κύων (3:2); μοργή (2:6, 7); οἶομαι (1:17); πολιτεύομαι (2:27); πραιτώριον (1:13); σκολιός (2:15); συγκοινωνέω (4:14); συλλαμβάνω (4:3); ταπείνωσις (3:21); υστέρησις (4:11); φαρισαῖος (3:5); φωστήρ (2:15); χορτάζω (4:12).

⁵⁵ De hecho, el número no es tan elevado como parece. Debemos ser especialmente cuidadosos al utilizar estas estadísticas, ya que incluyen, *inter alia*, nombres propios, compuestos y sinónimos. Al analizar el vocabulario es de poco valor separar, por ejemplo, *cai,rw* («me regocijo») de *sugcai,rw* («me regocijo con») y de *ca,ra* («gozo»), ya que pertenecen al mismo grupo semántico. Cuando se eliminan los *hapaxes* dudosos (nombres propios, algunos compuestos, los que aparecen en las citas de la LXX, y los sinónimos, los números se reducen a 30 y 20 respectivamente. Si estamos interesados en las estadísticas, ¡estas últimas cifras son las únicas que cuentan! Puede ser interesante también fijarse en que cuando los *hapax* se concentran, lo hacen en tres tipos de material: cuando el tema es el exclusivo de esta carta y demanda un lenguaje específico (por ejemplo, los materiales sobre la «amistad» en 4:14-15), cuando una metáfora requiere un lenguaje específico (por ejemplo, 3:12-14), o cuando Pablo utiliza al parecer de forma deliberada «helenismos cristianizados» (4:8, 11-12). Debemos destacar que la concentración es mucho más alta aquí que en 2:6-11, donde una supuestamente alta concentración de *hapax* ha sido utilizada para tachar dicha sección de no-paulina.

En segundo lugar, y especialmente interesante, es la alta concentración de lenguaje «amistoso» en esta carta, gran parte de la cual se encuentra en estos *hapax*. Por ejemplo, la mención de su «ausencia» (2:12), llamarles «añorados» (4:1), la preocupación por su «seguridad» (3:1), su deseo de que le «alienten» (2:19), el lenguaje especializado de reciprocidad («dar y recibir» y «compartió») de 4:15, la alta concentración de compuestos «*syn*» (ellos junto con él), donde se incluye «compartir conmigo su aflicción» (4:14). También pertenece a esta categoría la alta concentración de expresiones similares a «mis asuntos/vuestros asuntos» (1:12, 27; 2:19, 20, 23), que solamente aparecen en Colosenses 4:8 y Efesios 6:21-22. Incluso la cita de los nombres en 4:3 es una indicación de amistad, como señalaremos en el comentario de ese pasaje. Igualmente, el lenguaje especial que se usa en 2:20-21 para describir a su amigo en común Timoteo («del mismo sentir mío», quien está «sinceramente interesado» en vosotros), y aún más el que se usa para hablar de Epafrodito, uno de los suyos cuya presencia ha compensado en parte su «carencia» de ellos (2:30), quien «arriesgó su vida» por causa del Evangelio, por lo cual debe ser «honrado».

De forma similar, el «léxico característico» de Filipenses también apunta más a la amistad, incluyendo la exhortación, que a la polémica y la argumentación. La palabra «prisiones» o «cadenas», de las 8 ocasiones en las que Pablo la usa en todas sus cartas, aquí aparece 4 veces. Ocurre lo mismo con el vocativo «hermanos y hermanas», pues aparece aquí 7 veces, número mucho mayor al de su aparición en las demás cartas (a excepción de la otra carta paulina «de amistad», 1 Tesalonicenses); así también con el vocativo «querido/s», que aparece en 3 veces, de las 8 que aparece en todo el corpus paulino. No solamente eso, sino la base de esa amistad, Cristo y el Evangelio, se mencionan proporcionalmente más en esta carta que en el resto del corpus.⁵⁶ La preocupación de Pablo por los filipenses también se refleja en el «léxico característico», por ejemplo en el uso de «considerar» (a ellos, a Cristo y a él mismo) y «tener un sentir común», más la tan alta incidencia del adjetivo «todos».⁵⁷

Pero lo que es más destacable de esta carta es la escasez general del vocabulario teológico paulino más especializado y la baja frecuencia del explicativo «por»,⁵⁸ que aparece siempre que Pablo se enzarza

⁵⁶ Ver nota 46 del comentario de 1:5.

⁵⁷ En cuanto a estos temas, ver respectivamente la nota 76 del comentario de 2:4; la nota 79 del comentario de 1:7 y la nota 41 del comentario de 1:1.

⁵⁸ Solamente aparece 13 veces en Filipenses, cf. 105 en 1 Corintios, 77 en 2 Corintios, 36 en Gálatas y 144 en Romanos.

en la argumentación. Así, en toda la carta no aparece ni una sola vez ninguno de los verbos que hacen referencia a la «salvación».⁵⁹ Palabras como «creer», «fe» y «gracia» raramente aparecen. Aunque encontramos una preocupación considerable por que los filipenses se centren en ese futuro cierto que les aguarda, tampoco aparece el lenguaje teológico de la «esperanza». Si ésta fuera la única carta paulina que hubiera sobrevivido, sería casi imposible reconstruir su teología adecuadamente; ¡ni siquiera sabríamos de la importancia y el peso del apostolado de Pablo! En el único momento específico de concentración teológica, Fil. 3:3-14, la enseñanza teológica se transmite a través de su ejemplo, el cual deben imitar, no a través de una argumentación estricta. No es que la carta no sea teológica; para Pablo era casi imposible decir algo sin presuponer o explicar su teología. Lo que estamos diciendo es que en esta carta carece de argumentación teológica como tal (con la posible excepción de 3:9). De ahí que la palabra más frecuente en la carta sea «gozo» y sus derivados, que aparece tanto en forma de imperativo - y por lo tanto lleno de significado teológico - como de experiencia. Y la preocupación de esta carta no es «la sana doctrina *per se*», sino la experiencia cristiana, cómo vivir en medio del sufrimiento.

4. *La cuestión de la integridad.* Muchos estudiosos creen que Filipenses, al igual que algunas otras cartas paulinas, no pueden entenderse en su forma presente y, por lo tanto, desmiembran la carta en tres cartas diferentes (y en ocasiones en dos).⁶⁰ En este caso, argumentan que las tres cartas son de Pablo, que todas se escribieron a Filipos y en épocas cercanas, y que un redactor las unió para crear la carta a los Filipenses que tenemos hoy en día. Las razones detrás de esta teoría son básicamente tres: (1) en 3:1, Pablo dice *to loipon* (=«finalmente», o «por lo demás»), como si fuera a concluir la carta, lo que no sucede, y vemos que se retoma esa idea en 4:8. De modo similar, la orden «regocijaos en el Señor» en 3:1 se retoma en 4:4. (2) El repentino ataque a algunos judaizantes en 3:2 no parece encajar fácilmente con las palabras aparentemente «de conclusión» de 3:1; «Por lo demás, hermanos míos, regocijaos en el Señor». Así, el capítulo 3 se ve como un «fragmento» de una carta diferente de los capítulos 1-2. (3) Dado que

⁵⁹ Lo más próximo sería la expresión «ser hallado en Él» (3:9).

⁶⁰ Encontrará una lista considerable de los que apoyan este punto de vista (hasta 1983), ver Garland («Composition», 141, n. 3).

algunas cartas en papiro comenzaban con expresiones del tipo «Me alegré grandemente» (normalmente por la recepción de una carta), y dado que muchos creen que es impensable que Pablo esperara hasta el mismo final para agradecerles la ofrenda, argumentan que 4:10-20, que comienza «Me alegré grandemente», también debe verse como una nota de gratitud aparte. Por lo tanto, la hipótesis apunta a que hay tres cartas: la carta A (4:10-20), escrita como una rápida nota de agradecimiento inmediatamente después de recibir la ofrenda de los filipenses; la carta B (3.1b y algún punto del capítulo 4), como un «fragmento interpolado» perteneciente a una carta polémica, cuya fecha y procedencia no pueden determinarse; carta C (1:1-3:1a, quizás alguna parte de 4:1-9, y 4:21-23), la carta que Epafrodito lleva consigo cuando es enviado de regreso a casa.

En el cuerpo del comentario responderemos a algunas de estas hipótesis. Aquí solo vamos a exponer las debilidades de este punto de vista, que lo único que logra es crear más problemas de los que resuelve.

(1) A pesar de la máscara de unos supuestos «criterios objetivos», la razón que hay detrás de este desmembramiento de nuestra carta es puramente subjetiva y se reduce a un solo tema: el «argumento» de Filipenses no está tan claro como desearíamos; y la conclusión a la que llegan es que como nosotros no escribiríamos una carta así, entonces Pablo tampoco.

(2) Un hecho que indica lo problemática que es esta hipótesis es que son muy pocos los que se ponen de acuerdo sobre el contenido de la carta B. Las razones que explican la falta de acuerdo son las mismas que hicieron surgir la teoría misma: seguimos sin saber qué hacer con el repetido *to loipon* en 4:8 y «regocijaos en el Señor» en 4:4. Dicen que esta repetición no tiene mucho sentido si es Pablo el que la escribió. Lo que nunca explican es cómo se entiende esta repetición «de forma lógica» si es obra de alguna otra persona.

(3) Las dificultades reales de esta postura son históricas, y van en dos direcciones. En primer lugar, no se conoce de ninguna analogía de este tipo, de hacer un collage con cartas de otras personas.⁶¹ En todo caso, una posible analogía sería la argumentación circular. Como «prueba» han presentado «reconstrucciones» similares de otras cartas paulinas; pero a la hora de comprobar la «prueba» en cuestión, su

⁶¹ Es increíble que algunos eruditos no solamente se hayan convencido a sí mismos de que esta carta es un puzzle mal hecho, sino que además lo afirmen de forma tan rotunda.

metodología se vuelve sospechosa. La otra carta antigua que tiene la mayor posibilidad de servir como analogía histórica es 2 Corintios (1-9 y 10-13),⁶² pero en este caso estamos hablando simplemente de la unión de dos cartas en orden cronológico,⁶³ no de la unión de tres cartas, realizada de forma intrincada, desordenada y caprichosa.

En segundo lugar, esta última cuestión es que evidencia que este punto de vista no es histórico, ya que la creencia común es que alguien con estas tres cartas en mano, las «desgranó» y las «unió» de esta forma. Pero eso es una imposibilidad histórica. La única forma en la que alguien podría haber creado la carta de Filipenses tal como la conocemos a partir de tres cartas diferentes hubiera sido *copiando* la carta de este modo. Si ya nos cuesta creer que Pablo creara esa rara estructura tan característica de Filipenses, ¿no nos costará más creer que es obra de un escriba?⁶⁴ ¿Por qué dejó en 3:1 «Por lo demás... regocijaos en el Señor»? ¿O por qué no eliminó esa idea de 4:4 y 8? ¿Y por qué dejó lo que aparece en 3:2-21 en esa sección? Por el contrario, de hecho tenemos pruebas abundantes de que los escribas, cuando no cometían errores tontos, que eran fáciles de detectar, copiaban los manuscritos de modo que fueran *más fáciles de leer y entender*. Pero forzar lo que es desde nuestra perspectiva «una estructura ilógica», convirtiendo a Pablo en un autor «mas ordenado» de lo que era, es crear una dificultad histórica de otro tipo, de modo que no «solucionamos» nada.

(4) La razón última para rechazar esta hipótesis⁶⁵ es que las diferentes partes de la carta que tenemos en la actualidad se sostienen perfectamente como una sola pieza. Vemos ya al principio que las palabras de agradecimiento de Pablo anticipan muchos o la mayoría de los temas que se irán desarrollando en la carta. Así, vemos también que el lenguaje como el contenido de 1:3—1 anuncia temas que aparecen en las tres supuestas cartas de la teoría que estamos intentando desbanicar. El léxico referente a la «colaboración» en el Evangelio que aparece en los

⁶² Algunos han seguido a P.N. Harrison y también han dividido la carta de Policarpio a los Filipenses en dos (1-12, 13-14), pero su criterio es demasiado subjetivo y no ha logrado convencer a la mayoría (ver la segunda edición de Lightfoot, *Apostolic Fathers*, editado por M.W. Holmes, 120-21).

⁶³ Al menos así es como muchos entienden 2 Corintios (por buenas razones internas, especialmente la llegada futura de Tito y de «el hermano» en 8:18, que se escriben en pasado en 12:18).

⁶⁴ Cf. Kümmel, 334, «incomprensible».

⁶⁵ Y es y será solamente eso: una hipótesis. Tenemos esta carta en el formato actual, lo cual nos debería obligar a todos a buscar el sentido de la carta a partir de ese formato.

versículos 4 y 5 anticipa 4:10-20; el significado de la expresión «vuestro amor abunde más» anticipa la exhortación de 1:27-2:18, y la mención de su participación en sus «prisiones» por la defensa del Evangelio lleva directamente a 1:12-18; cuando en 1:7 dice «os añoro a todos», está anticipando el vocativo de 4:1, mientras que el «fruto de justicia» del versículo 11 y la urgencia escatológica de los versículos 6 y 10 apuntan directamente a 3:4-14. ¿Reescribió el «redactor» los agradecimientos de Pablo para lograr todas estas «coincidencias»?

En la misma línea, las dos grandes secciones exhortativas de la carta, aunque tratan temas diferentes, están unidas por (a) varios fenómenos lingüísticos (especialmente el uso de «tener la misma actitud») y por (b) las dos narraciones paradigmáticas –la historia de Cristo y la de Pablo– cuyo fin principal es animar a los filipenses a ver y vivir su existencia presente de oposición y sufrimiento desde la cruz.⁶⁶ ¿Fue el supuesto redactor responsable de este sabio pensamiento? Pero, si era tan listo, ¿por qué hizo el remiendo así de mal? ¿Y fue ese «chapucero» el responsable del invento retórico más ingenioso de todos, que fue colocar la «primer carta» en último lugar, para que la impactante retórica teológica que aparece al final (4:18-20) fueran las últimas palabras de la carta?

La respuesta a estas cuestiones retóricas es obvia: el «chapucero» y el que ordenó las cosas de forma tan ingeniosa es el mismo, es decir, el apóstol. Solamente nos queda demostrar que la distribución que nos ha llegado tiene sentido cuando se ve el documento como una «carta de amistad con carácter exhortativo», lo que intentaremos hacer al final de la próxima gran sección (parte II).

5. *La cuestión del texto.* Aunque no está relacionada con las cuestiones anteriores, éste parece el momento adecuado para decir unas palabras acerca del texto griego de esta carta, que tiene que ver con la forma en la que en ella nos transmitieron las palabras de Pablo. Básicamente, debemos apuntar dos cosas. Primero, como con todas las cartas de Pablo, no tenemos evidencias textuales de que existieran antes de ser conocidas como un corpus completo. Por lo tanto, cuando tratamos con las evidencias textuales de Filipenses, de hecho lo que tratamos es la evidencia de la transmisión del corpus como un todo, el cual fue elaborado entre finales del siglo primero y principios del

⁶⁶ Cf. Kurz, «Kenotic Imitation», autor que ha argumentado sobre todo siguiendo esta línea, pero que deja algo abierto el tema de la redacción.

segundo. Eso significa que los errores que se interpolaron en el texto antes de esa fecha solamente pueden detectarse mediante una «enmienda conjetural». Por lo que a nuestra carta se refiere, creo que no hay razones para recurrir a tal enmienda, ya que normalmente podemos explicar el texto que nos ha llegado, a pesar de que algunos se han empeñado en apuntar la presencia de un *faux pas* gramatical.

En segundo lugar, he incluido notas textuales bastante completas a lo largo del comentario. Adjunto aquí las cuatro diferencias del texto en el NA²⁶, ninguna de las cuales es crucial para el sentido del pasaje:

- 1:6 «Cristo Jesús» por »Jesucristo»
- 1:23 Eliminar los corchetes entre los que aparece el «pues»
- 2:4 Leer el «cada uno» en plural
- 3:7 Omitir el «pero»

No obstante, preferimos el NA²⁶ cuando se trata de la omisión «de Dios» en 1:14.

Finalmente, la fiabilidad textual de esta carta se demuestra también en la breve lista de diferencias textuales importantes en la traducción entre el NA²⁶ y el *Textus Receptus*:

- 1:6 ver anterior
- 1:16-17 transposición de las dos frases (ver nota 1 del comentario de 1:15-18)
- 1:17 «causarme» en lugar de «añadir»
- 1:28 «vuestra» en lugar de «para vosotros»
- 2:5 «tened esta actitud» en lugar de «dejad que esta actitud»
- 2:9 «el nombre» en lugar de «un nombre»
- 2:30 «arriesgando su vida» en lugar de «no considerando su vida»
- 3:21 omitir «para que sea»
- 4:13 «todo en Aquel que me fortalece» en lugar de «todo en Cristo»
- 4:23 «con vuestro espíritu» en lugar de «con todos vosotros»

En cuanto a esta carta, por lo tanto, podemos decir con certeza que el texto que nos ha llegado es básicamente el que escribió el apóstol, y que los primeros escribas aparentemente tenían menos razones para alterar el texto original de esta carta que para alterar el de muchas otras partes del Nuevo Testamento.

II. El contexto de la Epístola a los Filipenses

Dado que Filipenses es una (muy cristiana) «carta de amistad con carácter exhortativo», nos preguntamos: ¿por qué *esta* carta concreta, a *estas* personas concretas, en *este* momento concreto? Para responder hemos de analizar la situación histórica en la que el apóstol estaba escribiendo: un ejercicio con ciertas limitaciones, puesto que también requiere un grado de «lectura de espejo» (ver la nota 24). Aunque sabemos mucho sobre la antigua Filipos, algunos aspectos de su carácter en (supuestamente) la séptima década del siglo I d.C. son más especulativos; y la situación real de la iglesia de Filipos debe captarse desde una de las partes de una conversación entre dos. En cada una de las siguientes secciones, por lo tanto, comenzamos con lo que parece más cierto, antes de ofrecer las teorías que más nos convencen sobre la interpretación de los datos que tenemos.

*A. La ciudad y su gente*⁶⁷

Filipos estaba situada en el extremo oriental de una gran llanura fértil (Datos) en la Macedonia central: estaba junto a la Vía Ignacia, una considerable acrópolis abrigada por una ladera, justo al final de la llanura; a 16 kilómetros del mar, detrás de una baja cordillera de montañas costeras que nace en el puerto de mar de Neápolis (actualmente Cavalla). Fundada originalmente como Crenidas por colonos griegos de la isla de Tasos (ca. 360 a.C), fue conquistada por Filipo de Macedonia (padre de Alejandro Magno) en el año 356, de quien tomó su nombre. Su razón de ser, y la razón por la que Filipo la conquistó, tiene que ver con su situación estratégica:⁶⁸ estaba como centinela en la gran llanura agrícola de Datos, bien protegida por su acrópolis y, lo más importante para Filipo, al norte de la llanura se levantaba el monte

⁶⁷ Encontrará una visión general de la ciudad y su historia muy útil en la entrada del *ABD*, 5.313-17 (por H.L. Hendrix; ver la página 317 donde aparece más bibliografía).

⁶⁸ Como sucedía con todas las ciudades y pueblos de la Antigüedad, la decisión final sobre dónde construir una ciudad era una combinación de la necesidad de protección, la proximidad a algo de importancia (por ejemplo, agricultura) y el agua. Filipos estaba bien provista de agua porque estaba cerca de un pequeño arroyo, que aún existe, donde Pablo conoció a Lidia y a las otras mujeres que formarían la base de esta comunidad.

Pangeo, zona, en aquel momento, rica en yacimientos minerales, incluyendo oro.

Filipos (y toda Macedonia) cayó bajo el dominio de los romanos en el año 168, quienes abolieron la antigua dinastía macedonia y terminaron creando una provincia romana, dividida en cuatro partes. Según Lucas, Filipos era «una ciudad principal de la provincia de Macedonia» (Hechos 16:12).⁶⁹

La historia de la ciudad nos empieza a interesar, sobre todo, a partir del 42 a.C., año en el que se libraron dos grandes batallas en la llanura, entre Casio y Bruto (los asesinos de Julio César) y los vencedores, Octavio (más tarde el emperador Augusto) y Marco Antonio. Después de estas victorias, Octavio honró a la ciudad de Filipos «rebautizándola» como una colonia militar romana⁷⁰, otorgando así la ciudadanía romana a su población. Siempre astuto políticamente, Octavio pobló la ciudad y su área agrícola circundante con veteranos de guerra. Esto sirvió para aliviar el problema demográfico de Roma y para asegurar la lealtad al Imperio (mediante su Emperador) de este punto estratégico junto a la mayor autopista que cruzaba Macedonia y el norte de Grecia, y la conectaba con Roma y Asia Menor y otros puntos orientales. En un movimiento incluso más astuto, Octavio volvió a hacer lo mismo después de derrotar a Antonio en la batalla de la cercana Actium, en el año 30 a.C., en esta ocasión con veteranos del ejército de Antonio, logrando así la lealtad de los que una vez habían luchado con él y recientemente habían luchado contra él. Aunque estos hechos sucedieron unos noventa y tantos años antes de que se escribiera esta carta, tienen un efecto considerable sobre varios temas clave de la epístola a los Filipenses.

Cuando Pablo llegó a la ciudad en el 49 d.C. (Hch. 16:11-15), Filipos era el centro urbano político de la parte oriental de la llanura. Su población era romana y griega; y, aunque el latín era la lengua oficial, el griego era el idioma predominante del comercio y la vida diaria, cuánto más en una ciudad situada en Grecia.

De las cuatro personas de la primera comunidad cristiana cuyos nombres conocemos, tres llevan nombres griegos (Lidia, Evodia, Síntique) y uno, romano (Clemente). Conocemos muy poco acerca de

⁶⁹ En cuanto a la controversia textual de esta designación, ver especialmente Wikgren, «Problem».

⁷⁰ La llamó (en honor a su hija) *Colonia Augusta Julia Philippensis*.

la situación socioeconómica de la propia congregación. Lidia, una vendedora de Tiatira, lleva el nombre de su provincia natal. Sabemos que su casa era lo suficientemente grande como para acoger a Pablo y a su grupo; de ahí que se pudiera pensar que tenía una villa. Puede que algunas de las mujeres que se reunían con ella en el río para adorar, entre las que quizás estaban Evodia y Síntique, fueran miembros de su familia. El carcelero, por otra parte, que también tenía una casa de propiedad, podría haber pertenecido a la clase artesana, mientras que la joven a quien Pablo sacó el espíritu de adivinación era una esclava. Sabemos que muchos miembros de las primeras comunidades cristianas eran esclavos, ya fuera porque sus amos se convertían al cristianismo, o por propia iniciativa, como fue el caso de esta chica. Todo esto sugiere que la situación socioeconómica en aquel lugar es similar a la que uno encuentra en iglesias en otros centros urbanos. Finalmente, el hecho de que tres de las personas cuyos nombres conocemos sean mujeres no es accidental, pues tenemos pruebas de que en la Macedonia griega la mujer tenía un papel mucho más importante en la vida pública que en la mayoría de zonas de la antigüedad grecorromana.⁷¹

B. La situación de la Iglesia

El contexto histórico específico en el que Pablo escribió esta epístola nace de una combinación de tres factores: su propia historia, su ubicación en Filipos, y su larga relación con Pablo.

1. *Su historia.* La historia de la fundación de esta iglesia hacia el año 49 d.C., recogida en Hechos 16:11-40, es bien conocida. Aunque algunos han cuestionado este relato y su cronología,⁷² no existen buenas razones históricas para dudar del relato que Lucas presenta.⁷³ Según el

⁷¹ En este sentido, ver especialmente la cita de Tarn en la nota 31 (en el comentario de 4:2), y la información bibliográfica allí ofrecida.

⁷² Ver, por ejemplo, Suggs, «Concerning», quien, basándose en el griego de 4:15-16 sugiere que ya había un ministerio en Macedonia en el año 40 d.C.

⁷³ Parece estar corroborado por dos frases de cartas de Pablo, evidencias de las que normalmente no disponemos. En 1 Ts. 2:2 dice: «después de haber sufrido y sido maltratados en Filipos, como sabéis»; y en nuestra presente carta (4:15-16) testifica: «al comienzo de la predicación del Evangelio, después que partí de Macedonia, ninguna iglesia compartió conmigo en cuestión de dar y recibir, sino vosotros solos; porque aun en Tesalónica enviasteis dádivas más de una vez para mis necesidades». Dado que esto encaja perfectamente con Hechos, tenemos razones para aceptar el relato de Hechos como historia fiable. Cf. la importante discusión en Rapske, *Acts*, 115-34.

pasaje de Hechos, la base de la iglesia de Filipos estaba formada por un grupo de mujeres «temerosas de Dios» que, como no había en la ciudad una sinagoga judía, quedaban el *Sabat* en el río para «orar». Dado el papel prominente de la mujer macedonia en la vida en general, no es sorprendente que las primeras conversas fueran mujeres, ni que la primera iglesia se reuniera en casa de una mercader. El hecho de que Pablo y su grupo aceptaran el mecenazgo de Lidia, incluso que aceptaran de forma temporal convertirse en miembros de su hogar, tendrá un papel importante en algunos de los temas que trataremos (ver el comentario 4:14-17).⁷⁴

No podemos estar seguros por ninguna de las fuentes, de cuánto se quedaron en Filipos Pablo y sus acompañantes (Silas, Timoteo y Lucas).⁷⁵ Pero, sea cual sea la extensión de tiempo, fue el suficiente para establecer una estrecha relación entre el apóstol y esta comunidad de creyentes, sin duda ayudada por la permanencia de Lucas en Filipos, después de que Pablo, Silas y Timoteo marcharan a Tesalónica (ver el comentario de 4:3). La evidencia de esa relación de amistad casi «contractual» de la que hablábamos anteriormente (pp. 37-39) la encontramos particularmente en la frase de Pablo en 4:15: «ninguna iglesia compartió conmigo en cuestión de dar y recibir, sino vosotros solos». La reciprocidad social es el elemento principal de la amistad grecorromana.

La partida de Pablo, Silas y Timoteo se dio como consecuencia de expulsar al espíritu de adivinación de la joven esclava, a lo que siguió la cárcel (donde Pablo y Silas cantaban alabanzas durante la noche), un terremoto, la conversión del carcelero, y la ansiedad de los magistrados superiores cuando se dieron cuenta de que habían azotado y encarcelado sin juicio previo a un ciudadano romano.

La relación de Pablo con esta comunidad posteriormente está incompleta. Según frases de 1 y 2 Corintios, parece ser que les hizo

⁷⁴ Cf. Torjesen, *When Priests*, 53-109, quien ha afirmado correctamente la importancia sociológica del papel de Lidia como cabeza de su hogar y patrona de Pablo, y de su probable papel como líder principal de la iglesia que se congregaba en su casa.

⁷⁵ De ahí que Lucas podría formar parte del pronombre «nosotros» que aparece en Hechos, empezando en 16:10-16. Por supuesto, no podemos demostrar que Lucas escribiera Hechos ni que él sea la persona incluida en esos «nosotros» pero, a pesar del consenso actual en contra de esta identificación, existen buenas razones *históricas* para pensar que la teoría tradicional está en lo cierto, razones históricas mucho más convincentes que las que presenta el consenso actual que, a mi juicio, tiene demasiada subjetividad (presuposiciones teológicas). Más sobre este tema en el comentario de 4:3.

dos visitas más que no encontramos en Hechos. En 1 Co. 16:15 su intención había sido ir de Corinto a Jerusalén a través de Macedonia. Pero según 2 Co. 1:16, estos planes cambiaron y se presentó (aparentemente de forma inesperada) en Corinto, haciendo un itinerario diferente (Corinto – Macedonia – Corinto). Pero al parecer, las cosas estallaron en Corinto, y Pablo (aparentemente) siguió hasta Macedonia, y decidió escribir a los corintios en lugar de regresar a la ciudad. Más tarde (2 Co. 2:13/7:5), regresó a Macedonia, donde se encontró con Tito, y le envió con otros dos hermanos (¿Lucas?, en 2 Co. 8:18: «al hermano cuya fama en las cosas del Evangelio se ha divulgado por todas las iglesias») con la segunda carta a los corintios, que escribió allí. Según Hechos, debido al complot en su contra, hizo otra visita más a la ciudad (20:3) cuando iba con la ofrenda de camino a Jerusalén.⁷⁶

El profundo afecto de Pablo por esta congregación, que se adivina a lo largo de toda la carta, también se ve en las extravagantes palabras que les dedica en 2 Corintios 8:1-5:

Ahora, hermanos, deseamos haceros saber la gracia de Dios que ha sido dada en las iglesias de Macedonia; pues en medio de una gran prueba de aflicción, abundó su gozo, y su profunda pobreza sobreabundó en la riqueza de su liberalidad. Porque yo testifico que según sus posibilidades, y aún más allá de sus posibilidades, dieron de su propia voluntad, suplicándonos con muchos ruegos el privilegio de participar en el sostenimiento de los santos; y esto no como lo habíamos esperado, sino que primeramente se dieron a sí mismos al Señor, y luego a nosotros por la voluntad de Dios.

No solo nos interesa el afecto aquí demostrado, que tiene que ver con todo lo que hemos comentado sobre la amistad entre Pablo y los receptores de su carta, sino que podemos ver ecuación «gozo» + «pobreza» = «generosidad». Este también será un tema importante de esta carta.

⁷⁶ 1 Ti. 1:3, que yo entiendo que es un texto paulino e historia fidedigna (ver Fee, *1 Timothy*, 7-10), sugiere incluso una visita más, aparentemente la que se anuncia en Filipenses (1:26; 2:24), mientras que la unión de las evidencias que encontramos en Tito 3:12 y 2 Ti. 4:13 sugiere otra visita antes de su arresto final y muerte en Roma. Dado que Nicópolis está al oeste de Filipos, y Pablo fue aparentemente arrestado en Troas, que está al Sudeste, lo más probable es que fuera a través de Macedonia, cuando iba de Nicópolis a Troas. Pero esto solo es una conjetura, ya que supone que Pablo realizó los planes de Tito 3:12.

El *contexto* de la carta lo encontramos tanto en los elementos de amistad (el regreso de Epafrodito, Pablo les habla de sus «asuntos», hace un reconocimiento de la ofrenda que recibió) como en las secciones «exhortativas», entendiendo que estas últimas son específicas para la situación en Filipos, igual que los primeros. La mayoría de especialistas cree que la fuerza motriz de las exhortaciones paulinas está formada por dos elementos que van de la mano: (1) el sufrimiento por la oposición que hay en Filipos, y (2) cierto malestar interno.⁷⁷ Ambos aparecen juntos en el imperativo final (1:27-28): «para que pueda oír que vosotros *estáis firmes en un mismo espíritu, luchando unánimes* por la fe del Evangelio, de ninguna manera amedrentados por *vuestros adversarios*», a lo que sigue una explicación de su sufrimiento (vv. 29-30) y una apelación a tener la misma «actitud» (2:1-2). Es significativo que Pablo utilice estos mismos verbos («estar firmes» y «tener la misma actitud») en las apelaciones que concluyen la segunda sección exhortativa (4:1-3). Así, estas dos preocupaciones «enmarcan» las dos secciones exhortativas de la carta, y lo hacen con un lenguaje idéntico.⁷⁸ Pero es más difícil saber sobre la naturaleza concreta de estos dos temas, cómo se interrelacionan, y cuánta importancia tiene el papel de los «adversarios».

2. *Oposición y sufrimiento*. En 1:27-30 de forma explícita, y en 2:17 de forma metafórica, vemos que la congregación filipense está sufriendo como resultado de la oposición que hay en Filipos. Una vez reconocido esto, también es fácil reconocer que esta realidad está detrás de los demás temas que aparecen en la carta, aunque decir como Lohmeyer que toda la epístola tiene que ver con el *martirio* es ir demasiado lejos.⁷⁹ Comenzaremos con los dos textos básicos.

En el imperativo inicial (1:27-30), y probablemente el principal, Pablo insta a los creyentes filipenses a «estar firmes» en un mismo

⁷⁷ Es de cierto interés que las dos disertaciones que llegaron a mis manos cuando estaba escribiendo este comentario tratan estos dos temas, pero uno cree que la principal causa es el primero, y el otro, el segundo. Ver Bloomquist (*Function*), que cree que el tema del sufrimiento es la clave para entender el todo, y Peterlin («Paul's Letter»), que cree que lo que hace que Pablo escriba la carta es la falta de unidad que ve en Iglesia.

⁷⁸ También es interesante que las dos narraciones intermediarias sobre Timoteo y Epafrodito (2:19-24, 25-30), a pesar de que funcionan como «cartas de recomendación», también parecen presentar a estos dos hermanos como modelos sobre dos temas: Timoteo por la «actitud» que se enfrenta a la ambición egoísta, la causa de raíz de la intranquilidad (ver el comentario de 2:3-4) y Epafrodito, uno de los que había arriesgado su vida hasta acercarse a la muerte por causa de Cristo.

⁷⁹ Aunque esta teoría ha sido adoptada por Blevins, «Introduction», 318-20.

espíritu mientras «luchan unánimes» por el Evangelio y a no «amedrentarse ante sus adversarios». En la última parte (vv. 29-30) vemos claramente que el resultado de esa oposición es el sufrimiento. Esa parte final ofrece *razones teológicas* detrás del sufrimiento. Pablo les recuerda que su sufrimiento «por causa de Cristo» les ha sido «concedido por amor de Cristo, por Gracia», y que es el mismo sufrimiento que Pablo padece («sufriendo *el mismo* conflicto que visteis en mí»). Más tarde vuelve a este tema de forma metafórica al final de la primera sección exhortativa (2:17-18), donde dibuja su sufrimiento personal como la «ofrenda líquida o libación» derramada junto con «la ofrenda sacrificial y el servicio sacerdotal» de ellos, que es el resultado de su fe.

Aunque el sufrimiento no es el tema principal de Filipenses, es el contexto histórico en el que se enmarca la iglesia *de Filipos*, y por eso va apareciendo como trasfondo a lo largo de toda la carta. Así pues, nos detenemos brevemente en este tema, destacando las dos cuestiones siguientes. En primer lugar, este contexto ayuda a explicar el énfasis que Pablo hace en su encarcelamiento y su sufrimiento cuando escribe su acción de gracias (vv. 3-8) y cuando narra «sus asuntos». Parte de su gratitud se debe a la «participación» de los filipenses con él «en mis prisiones como en la defensa y confirmación del Evangelio», lo que denomina «la Gracia» (v. 7). Parece que ambas partes de la narración sobre «mis asuntos» que siguen a continuación (vv. 12-18a, 18b-26) quieren ilustrar «cómo estoy respondiendo», primero, al sufrimiento a manos del Imperio y, segundo, a la rivalidad y ambición egoísta de otros creyentes que están tratando de causarle más dolor en medio del ya existente sufrimiento. Por lo tanto, la narración, que funciona como una común expresión (expandida) de amistad, también funciona como paradigma o ejemplo (así es cómo vosotros debéis responder también a vuestro propio sufrimiento en manos de la «Roma» de Filipos).

En segundo lugar, la oposición y el sufrimiento no son más importantes que un tema aún mayor (aunque pocos son los que lo han reconocido): el repetido énfasis que Pablo hace en el futuro cierto o seguro del creyente y el triunfo escatológico de ese futuro. Este tema comienza ya en la oración de gratitud (vv. 6 y 10); domina la segunda parte de su relato sobre «mis asuntos» (1:21-24); es el clímax glorioso (vv. 9-11) de la historia de Cristo en 2:6-11; es la penúltima palabra en la apelación que aparece de forma inmediata (v. 16); tiene un lugar prominente en el relato de su propia historia en 3:4-14 como clímax tanto de su propia historia (vv. 12-14) como de la apelación posterior

(vv. 20-21; 4:1), que es explícitamente paradigmática; sirve como afirmación singular (4:5) de los imperativos concluyentes (4:4-9); y aparece de forma integral en el final teológico y doxológico de la carta (4:19-20).

La unión de este motivo escatológico con la oposición y el sufrimiento se hace especialmente visible en la historia personal de Pablo y su aplicación en 3:4-4:1. Aquí Pablo anhela conocer a Cristo, tanto el poder de su resurrección como la *participación en sus padecimientos* (vv. 10-11); lo primero es necesario para lo último, y lo último lo explica posteriormente como «ser *conformados a la muerte de Cristo*» (cf. 2:6:8). En la apelación que sigue se insta a los filipenses a «imitar» la «actitud» de Pablo (vv. 15,17), quien, aunque «está siendo conformado a la muerte de Cristo», busca vigorosamente el premio escatológico último: «Conocer a Cristo» de forma final y completa (vv. 13-14), que consistirá, según Pablo concluye, en la recepción de «un cuerpo glorificado» como el de Cristo (vv. 20-21).

La *f fuente* y la *causa* de este sufrimiento están menos claras. La pista está con la primera mención explícita en 1:129-30. Pablo dice que están sufriendo porque están implicados en «el mismo conflicto» que él. Si nos tomamos esto seriamente - y literalmente -, entonces las anteriores «reflexiones sobre el encarcelamiento» (1:12-26) también toman forma. El sufrimiento de Pablo viene tanto por «la defensa del Evangelio» como por la acción del Imperio. Los creyentes filipenses sufren la oposición de una «generación torcida y perversa» (2:15), que está «destinada a la destrucción» (1:28). Estos pasajes solamente pueden referirse a la población pagana de Filipos, que también es ciudadana romana. Por lo tanto, ellos son la *f fuente* del sufrimiento.⁸⁰

También vemos que la oposición, y por lo tanto su sufrimiento, es resultado directo del carácter romano de su ciudad en el juego que se hace con la «doble ciudadanía» de los creyentes de Filipos (1:27 y 3:20). Aunque ellos eran ciudadanos romanos, también son una «colonia del cielo» en esa colonia romana en Macedonia. Dado que su verdadera «ciudadanía» está en los cielos (3:20), también en Filipos deben «comportarse de una manera digna de Cristo» (1:27). El carácter pro-imperio de la ciudad de Filipos también explica otro fenómeno de la carta: la inusual concentración de referencias a Cristo, especialmente el énfasis en que Cristo haya conseguido en exclusiva el título de *Kyrios*

⁸⁰ Ver también D.W.B. Robinson, «Circumcision», 28.

(«Señor»; 2:9-11) - un nombre ante el cual toda rodilla se doblará un día, y de *Soter* («Salvador»; 3:20); y todo esto gana un mayor significado si recordamos el profundo desprecio de los romanos hacia la crucifixión (ver sobre 2:8).

Y lo anterior nos lleva a la *causa* más probable del sufrimiento.⁸¹ Filipos debía su existencia como colonia romana a la gracia especial del primer emperador romano, lo que garantizaba que la ciudad siempre tendría devoción especial por el Emperador. En la época de nuestra epístola, los principales títulos que se usaban para referirse al emperador eran *Kyrios* y *Soter* («señor y salvador»). No solamente esto, sino que el culto al mismo, donde se le adoraba casi como a una deidad, había encontrado su tierra más fértil en las provincias orientales. Esto significa que en una ciudad como Filipos, cada acontecimiento público (la asamblea, las representaciones públicas de teatro, etc.) y muchas cosas más tenían lugar dentro del contexto de honrar al Emperador, lo que suponía reconocer que Nerón (en este caso) era «señor y salvador». Los creyentes en Cristo ya no podían reunirse como «ciudadanos romanos de Filipos». Debían lealtad a otro *Kyrios*, Jesucristo, ante el cual toda rodilla se doblará y a quien toda lengua confesaría, incluidos los ciudadanos de Filipos que les están causando sufrimiento, como también el propio emperador. Los creyentes de Filipos eran, por tanto, «ciudadanos» de un «imperio» más grande, y su lealtad era para otro *Soter*, cuya venida de los cielos aguardaban con gran expectación. Si esto no era suficiente para que los ciudadanos de Filipos comenzaran a perseguir de forma metódica a esos expatriados que ahora vivían en su ciudad, el hecho de que el «Señor y Salvador» de los cristianos había adoptado la forma de un «esclavo» al hacerse humano, y que en tal humanidad murió en una cruz (2:6-8), debió de ser la gota que colmó el vaso. Pero, como dice Pablo, a éste de quienes los filipenses se burlan Dios le ha dado el nombre sobre todo nombre, el nombre del Señor (*kyrios*) y Dios.

Aunque no podemos estar seguros de todos los detalles que hemos incluido en esta descripción, existen buenas razones para creer que reflejan de forma muy fiable el contexto histórico de nuestra carta. Como indicaremos a lo largo del comentario, tal reconstrucción, basada en los datos y énfasis de la propia carta, explica mucho por sí misma.

⁸¹ Encontrará una expresión más detallada de la postura aquí esbozada en M. Tellbe, «Christ and Caesar».

Es en ese contexto en el que los filipenses oirían la nota triunfante de Pablo cuando toda la guardia pretoriana –las tropas selectas del propio emperador– llegan a conocer el Evangelio mediante el encarcelamiento de Pablo. Lo mismo ocurre con las palabras finales de la carta (antes de la bendición final): «todos los santos (en Roma) os saludan, especialmente los de *la casa del César*», quienes también están unidos a vosotros cuando dicen «Jesús es Señor». El Evangelio, con su proclamación de un Señor celestial que se hizo el Salvador Encarnado, había entrado en la casa del «señor y salvador» romano (un simple humano); ese «señor y salvador» romano es la causa «del mismo conflicto» que Pablo y los filipenses estaban experimentando. Y esto, apenas un par de años antes de que el «conflicto» irrumpiera en la propia Roma, con el programa de Nerón en contra de los cristianos.

3. *Malestar interno*. Aunque la oposición y el sufrimiento a manos de los ciudadanos romanos de Filipos es el «contexto histórico», y de ahí que sea el crisol de la carta, el interés último de Pablo en las secciones exhortativas está en algunas «posturas o actitudes internas» que estaban dándose. Los filipenses están viviendo a causa del Evangelio una lucha de vida o muerte, y si su malestar presente no se corrige, podría mermar, o incluso llegar a destruir, el testimonio de Cristo en esa ciudad. Poca duda hay de que este tema está detrás de los momentos más importantes de la carta. Es el primer tema mencionado en el imperativo inicial (1:27), al que vuelve en 2:1-4 después de centrarse de forma momentánea en el sufrimiento de sus lectores. También lo vemos de forma explícita detrás de la historia de Cristo en 2:6-11 y de su aplicación en 2:12-16. Parece que también es el trasfondo con el que presenta la descripción de Timoteo en 2:20-22 y la historia de Pablo en 3:4-14, como también el imperativo final en 4:2-3, donde llama la atención de Evodia y Síntique mediante un imperativo idéntico al de 2:2.

Pero la naturaleza exacta del problema, y su alcance, es mucho más difícil de determinar; y aquí las teorías que presentan los eruditos son, normalmente, especulativas, es decir, que van más allá de lo que los datos objetivos aportan. Palabras como «contienda» y «división», que aparecen juntas en 1 Co. 1:11 pero brillan por su ausencia en Filipenses, sí que aparecen en los estudios y comentarios sobre esta epístola. Pero el uso de tales términos para la situación de Filipos no solo omite las evidencias, sino que contradice notablemente la dimensión de amistad y las expresiones de afecto que caracterizan a la carta. Incluso la misma

mención de Evodia y Síntique es evidencia de que el problema, aunque real, todavía no había llegado a proporciones importantes, dado que una de las señales de «enemidad» en la Antigüedad era no nombrar al «enemigo», como hace Pablo en todas sus cartas anteriores. Pero a estas mujeres las nombra porque son sus amigas, no sus enemigas (ver el comentario de 4:2).

Teniendo en cuenta lo que Pablo dice y *cómo* trata este tema, hay tres cosas que están bien claras. En primer lugar, la causa del malestar es algún tipo de «ambición egoísta» o «actitud fingida», como prefiero llamarlo. Cuando se apela a que la comunidad tenga la «misma actitud» para completar el gozo de Pablo (2:2), señala la «ambición egoísta / rivalidad» y la «vanagloria» como las actitudes que deben ser rechazadas (v. 3). En su lugar, él pide «humildad», que se evidencia en que cada uno «mire por los intereses de los demás» (v. 4). No es casualidad que Pablo use (a) la «ambición egoísta / rivalidad» para describir las actitudes de la gente de Roma que intentan hacerle la vida imposible a Pablo, que está en prisión (1:17), o (b) que use la expresión «preocuparse por los intereses» de los filipenses, a diferencia de aquellos que «buscan sus propios intereses», para describir a Timoteo, a quien los filipenses conocían bien (2:20-21). Vemos que el pasaje sobre Cristo está estrechamente relacionado con este tema, pues siendo Dios se «despojó» o «vació» (todo lo contrario a «hacer algo por buscar su propio interés») y siendo hombre «se humilló» (todo lo contrario a «hacer algo por vanagloria»).

En segundo lugar, vemos que estas actitudes aún no han causado ninguna «contienda» o «división»,⁸² palabras que Pablo utiliza en 1 Co. 10-12 y que parecen describir claramente una falta de unidad o desunión. Lo más parecido a esto que encontramos en nuestra epístola es «murmuraciones y discusiones» (2:14, «murmuraciones y contiendas», según la *Reina Valera*). Estas actitudes aún quedan lejos de la «división». Pero, si no se tratan, son el tipo de cosas que lleva a la división, y por eso Pablo se siente obligado a hablar del tema, y a mandar a Timoteo que lo trate de forma personal (2:19-20), antes de que él mismo llegue (2:23-24).

En tercer lugar, este es probablemente el lugar donde encaja la advertencia en contra de los «enemigos» del capítulo 3. Aunque no hay pruebas de la presencia de gente ajena a la comunidad que esté «cau-

⁸² Ver el comentario de 2:3 (y la nota 70).

sando problemas», ese malestar ha propiciado que algunos de sus componentes estén abiertos a escuchar a alguien que enseñe una doctrina diferente. Quizá sea el sufrimiento el que le haya llevado a tener esta actitud. Aunque ahora estaban en Cristo, puede que la aparente seguridad que ofrecía el «ser judío» (la razón por la que algunos de ellos siempre habían sido temerosos de Dios) les pareciera mejor, ya que el judaísmo era en el Imperio romano una «religión legítima», exenta de persecución. Pero Pablo les recuerda a los filipenses en la dura advertencia de 3:2-3 que las personas que piensan de este modo son «enemigos». Él mismo había sido «de ese bando». El futuro está únicamente en Cristo; de ahí las lágrimas que Pablo derrama por los que se han convertido en enemigos de la cruz de Cristo al poner sus mentes en las cosas terrenales (3:18-19).

A pesar de que no podemos tener una certeza plena acerca de estas teorías, éstas reflejan un intento de unir en un todo los distintos temas de la carta. En cualquier caso, la situación en Filipos es seria, pero no desastrosa. Y como estas personas son sus amigos y recientemente han probado esa amistad mediante la ofrenda que le envían al apóstol para sus necesidades en prisión, y como el encarcelamiento de Pablo le impide estar con ellos, éste hace lo que los amigos hacen en tales situaciones, escribir una «carta de amistad con carácter exhortativo» para que poder estar presente, aun cuando está ausente (2:12).

C. La situación de Pablo

Está claro que cuando Pablo escribe a los filipenses, está bajo arresto; él lo describe al menos cuatro veces como «prisiones» (1:7, 13, 14, 17). A lo largo de la introducción (y del comentario) damos por sentado la cuestión de lugar y la temporal, creyendo que estaba encarcelado en Roma a principios de la década de los 60 d.C. (entre el año 60 y el 62); pero dado que muchos rechazan esta tradición (defendiendo que estaba o bien en Cesarea o bien en Éfeso), diremos unas palabras sobre este tema.⁸³

⁸³ Dado que éste es un tema tratado ya extensamente, y dado que no hay razones importantes para rechazar la tradición, no pretendo aquí «reinventar la rueda», sino simplemente explicar por qué sigo fiel a la tradición (en este caso muy sólida) y apuntar brevemente por qué las otras opiniones tienen poca lógica, desde mi punto de vista. Para ver con más detenimiento los argumentos a favor y en contra, debería leer todas las posturas del tema, para ver cómo diferentes estudiosos tratan de forma diferente

Las evidencias internas de la carta favorecen específicamente a la tradición, especialmente la mención en 1:13 (q.v). de que «de tal manera que mis prisiones en Cristo se han hecho notorias en toda la guardia pretoriana», y el saludo final en 4:22, «los santos, especialmente de la casa del César.» Aunque algunos lo niegan, la interpretación natural de estos textos apunta a la procedencia romana de la carta.⁸⁴

En primer lugar, la mención a *toda* la guardia pretoriana parece tener la intención de provocar asombro entre los filipenses. Aunque la palabra «pretorio» puede referirse al «palacio del gobernador» en las provincias (como en Marcos 15:16 y Hechos 23:35), la palabra se refiere con más naturalidad a la guardia pretoriana, las tropas de élite del propio Emperador destinada en Roma (ver el comentario de 1:13).⁸⁵ Aquellos que creen que estaba encarcelado en Éfeso solamente pueden plantear la presencia de la guardia en Éfeso como hipótesis, dado que (a) no existe ni una sola prueba que lo sostenga,⁸⁶ y (b) en Éfeso no había un

las mismas pruebas (por ejemplo, para Roma ver Guthrie, O'Brien, Reicke [«Caesarea», 282-86]; para Cesarea: Hawthorne; para Éfeso: Duncan, Kümmel, Carson-Moo-Morris).

⁸⁴ Es interesante ver que muchos de los que defienden los otros puntos de vista rechazan estas evidencias (cf. nota 13 del comentario de 4:22). Por ejemplo, Kümmel (*Introduction*, 328): «Dado que no hay argumentos claros para creer que Filipenses se escribió en Roma, y sí hay varias evidencias para creer lo contrario...». Pero eso debería expresarse justamente al revés: «Mientras que existen varias evidencias que apuntan a que Pablo estaba en la prisión romana, no hay ninguna evidencia que apunte a que eso no sea cierto».

⁸⁵ Bruce (11) señala que el uso que Pablo hace de este préstamo «apunta a su significado técnico».

⁸⁶ Se ha usado como argumento de la presencia de la guardia en Éfeso una inscripción encontrada en el vecindario de Éfeso (cf. CIL, iii 6085, 7135, 7136). Pero esta inscripción no se refiere a la presencia de la guardia en la ciudad, sino a un antiguo miembro de la guardia, que era en ese momento policía en los caminos a las afueras de Éfeso. Sobre este tema, ver Bruce, 12, quien dice que esta inscripción es «irrelevante» (más información en «St. Paul in Macedonia», n.º. 3). A pesar del gran número de estudiosos que aceptan que la carta proviene de Éfeso (inicialmente sugerida por Deismman, y debe su presente popularidad a *Ephesian Ministry*, de Duncan) estoy completamente de acuerdo con Bruce, quien asegura firmemente que: «Éfeso... debe descartarse» («St. Paul in Macedonia», 263); sin duda, no existe ni una sola *prueba histórica* que favorezca este punto de vista, no obstante se ha dicho recientemente que «un creciente número de estudiosos opta por la teoría de Éfeso» (Fitzgerald, *ABD*, 5.322). Las razones para exponer que la carta procede de Éfeso están estrechamente relacionadas con el tema de la integridad (ver pp. 56-59 anteriormente) y la necesidad de que haya una distancia más corta entre el envío de tres epístolas breves que se enviaron en un periodo de tiempo bastante corto. Pero esto es un ejemplo de una hipótesis improbable construida sobre otra, el peor elemento de esta hipótesis, aparte de que en Éfeso no había un pretorio («palacio del gobernador») – ver nota siguiente

pretorio.⁸⁷ Del mismo modo, aunque la palabra se podía referir al palacio del gobernador en Cesarea, no tendría mucho sentido que la gente se asombrara de que toda «la guardia pretoriana» de Cesarea sabía que estaba encarcelado por causa de Cristo. La frase de Pablo habla de que eso llegó a saberlo un gran número de personas, durante un periodo de tiempo considerable y debido a su testimonio directo. Sin embargo, en Cesarea⁸⁸, el número de personas implicadas sería relativamente pequeño; y en cualquier caso, su llegada a caballo bajo la protección de una escolta de setenta soldados, seguida por un juicio rápido, habría sido en Cesarea un «acontecimiento» importante, y eso no es lo que vemos en 1:13.

En segundo lugar, lo mismo ocurre acerca de la mención en 4:22 de los «miembros de la casa del César». No hay duda de que había miembros de «de la casa de Nerón» repartidos por todo el Imperio, protegiendo sus intereses en las provincias. Pero en ningún lugar fuera de Roma existía un gran número de ellos como para percibir que «algunos» se habían convertido en seguidores de Cristo; tampoco existe ninguna evidencia de que esta terminología se usara fuera de Roma. Ciertamente es que, a diferencia de la guardia pretoriana, «casa» (*oikia*) no

– ni una guardia pretoriana, es la naturaleza y duración del encarcelamiento de Pablo. Los que defienden que esta epístola fue escrita desde Éfeso plantean la hipótesis de que Pablo estaba en prisión cada dos por tres, como si fuera algo natural (basándose en 2 Cor. 11:23, «en muchas más cárceles», y leyendo entre líneas en 1 Co. 15:31-32 y 2 Co. 1:8-11). Pero además de ser en conjunto una interpretación poco probable de estos textos (ser rescatado de un peligro mortal suena muy poco a encarcelamiento), e incluso si aceptáramos que Pablo pudo haber estado preso en algún momento durante su estancia en aquella ciudad, es imposible, históricamente hablando, que el encarcelamiento descrito en Filipenses fuera en Éfeso (especialmente a la luz de las evidencias que encontramos en Hechos 19-20 y 1 Corintios, que se escribieron en Éfeso): de duración considerable; bajo *custodia imperial* por predicar el Evangelio; podía acabar con sentencia de muerte. Las evidencias de Hechos 23-24, escrito por un testigo presencial, apunta a que en la ciudad de Éfeso no podrían haber encarcelado así a un ciudadano romano en la primera mitad de la sexta década (entre los años 52 y 55).

⁸⁷ Dado que Éfeso era una provincia senatorial, no imperial; y no conocemos evidencia alguna que se refiera al palacio senatorial como «pretorio». Uno tendría que recurrir finalmente a la poco probable hipótesis de que o bien Pablo no sabía de lo que hablaba, o bien utilizaba el lenguaje de forma poco exacta, pero ninguna de ellas tiene mucho sentido aquí, dado que Pablo expone que no es algo que se pueda decir «de pasada».

⁸⁸ Lo que Bruce describe correctamente como un «hecho político aislado, sin importancia» («St. Paul in Macedonia», 264). Añade, «ciertamente, todo el mundo en el pretorio de Herodes sabría que Pablo estaba allí y por qué estaba allí, pero, ¿qué tendría eso de excepcional?». Encontrará argumentos a favor de que esta epístola fue escrita en Cesarea en Lohmeyer, Hawthorne y Gunther (*Paul*, 98-107).

es un término técnico, y Pablo lo utiliza en varias ocasiones, siempre refiriéndose a «la casa y sus ocupantes». Por lo tanto, si *oikia* en 4:22 no se refiere a la casa de César en Roma, significaría que Pablo, en este caso, habría abandonado el uso que normalmente hace de esta palabra. Necesitaríamos pruebas contundentes y razones particularmente convincentes para desarrollar tal argumento y así rechazar que esta epístola está escrita en Roma.

Pero lo que precisamente falta son razones para rechazar la tradición. Solamente dos tienen un grado de contenido, pero ninguna es convincente. En primer lugar, argumentan que cuando escribió a Roma, Pablo esperaba comenzar una misión más al Oeste, no regresar al Este (Ro. 15:23-24), mientras que en nuestra carta, Pablo espera ser puesto en libertad y regresar a Filipos (1:26; 2:24). En segundo lugar, dicen que la distancia entre Roma y Filipos (cerca de 1.300 kilómetros) es demasiado grande para los «cinco viajes» de ida y vuelta que esta carta supuestamente presupone.⁸⁹

En cuanto a la primera cuestión, existen todas las diferencias imaginables entre lo que Pablo esperaba hacer cuando hablaba como un hombre libre y lo que ahora planea hacer al final de un largo y duro encarcelamiento, especialmente con las situaciones tormentosas por las que estaban pasando las iglesias de Oriente.⁹⁰ Del mismo modo, al segundo tema casi no hay que prestarle atención, ya que presupone más «viajes» de Pablo a Filipos de los que se pueden garantizar, y da por sentado que Epafrodito estaba viajando solo, lo cual es muy improbable.⁹¹ Después de todo, Filipos estaba sobre la Vía Ignacia, que conectaba Roma y Macedonia en un tiempo relativamente corto teniendo en cuenta que estamos hablando del siglo I d.C. El argumento de la distancia es, por lo

⁸⁹ Sobre este tema, y su refutación, ver los comentarios de 2:26, y especialmente las notas 28, 29 y 31.

⁹⁰ No tiene sentido decir que Pablo tuvo que guardar su palabra en cuanto a los itinerarios planificados, sobre todo teniendo en cuenta el revuelo que esta misma cuestión causó en Corinto (ver 2 Co. 1:15-20). En cualquier caso, difícilmente «crea una dificultad real para la teoría de que Pablo escribió la carta desde Roma», como sugiere Kümmel (*Introduction*, 326).

⁹¹ La idea es que si Epafrodito enfermó en el camino, lo que parece entenderse por el lenguaje que se usa en 2:30, uno de sus compañeros podría haber partido rápidamente y llevar la noticia de vuelta a Filipos, lo que elimina al menos dos de los supuestos viajes, uno de ida y otro de vuelta. Sobre la improbabilidad de que viajara en solitario, ver la nota 30 del comentario de 2:26.

tanto, más especulativo.⁹² Consiguientemente, aunque estos argumentos podrían apoyar la hipótesis de que la epístola se escribió en Éfeso, de hecho no cuestionan la hipótesis romana. De todos modos, con eso no afirmo que la tradición tenga que ser correcta, sino que los datos históricos la respaldan más que a ninguna otra teoría, por lo que no hay buenas razones para rechazarlo. Por lo tanto, este comentario parte de esta perspectiva.

En cuanto al marco temporal de este encarcelamiento, la sugerencia tradicional está entre los años 60 y 62, pues es lo que mejor encaja con los datos. Aunque algunas de estas evidencias podrían dar pie a otra interpretación, las evidencias internas de Filipenses situarían la redacción de esta carta hacia el final del encarcelamiento, en lugar de al principio,⁹³ y por lo tanto, más hacia el año 62 que hacia el 60.

D. Cómo «funciona» Filipenses

Por lo dicho anteriormente, podemos aceptar que la epístola a los Filipenses pudo deberse a las razones siguientes: (1) el encarcelamiento de Pablo, ante el cual los filipenses respondieron con una ofrenda por medio de Epafrodito, renovando así su amistad con Pablo y poniéndola en práctica mediante el compromiso de «dar y recibir». (2) Quizá Epafrodito le puso al corriente de la situación de los creyentes en Filipos, del sufrimiento y la persecución que recibían por parte de sus conciudadanos paganos, y del malestar interno, especialmente entre dos de las mujeres que, creemos, debían de ejercer algún tipo de liderazgo.

La respuesta de Pablo viene en forma de carta amistosa, aunque intercala exhortaciones acerca de la situación presente de los lectores

⁹² De hecho, parece que su existencia se debe solo al deseo de llevar la contraria a la tradición. Esta hipótesis presupone muchas más cosas de las que puede garantizar y se desmorona completamente si uno se toma en serio - como las evidencias internas de la carta nos sugieren - que Filipenses se escribió hacia el final del encarcelamiento (que Lucas dice que duró dos años).

⁹³ Esto se basa parcialmente en que parece darse a entender que la detención fue larga y dura. Para que *toda* la guardia pretoriana se enterara de la razón por la que Pablo estaba en prisión, y para tener que responder de la forma en que lo hace en 1:15-17, debió de pasar una cantidad de tiempo considerable. Lo mismo ocurre con los acontecimientos en torno a la llegada de Epafrodito señalada anteriormente. Pero esta teoría se basa, sobre todo, en que Lucas dice que estuvo encarcelado dos años, y Pablo en esta carta está anticipando su liberación, pues él creía que iba a tener lugar en breve (2:19, 24).

en los lugares cronológicos apropiados, y guarda el reconocimiento y agradecimiento por la ofrenda recibida hasta el final, para que no se pierda en medio de las exhortaciones.

Por lo tanto, siguiendo el prefacio (1:1-11) en el cual anticipa ambas dimensiones de la carta (amistad y exhortación), vemos que la estructura de la carta se construye según el género epistolar de amistad («mis asuntos», «vuestros asuntos»). Pero al mismo tiempo, sigue un esquema bastante cronológico. Así:

1. La carta comienza con la llegada de Epafrodito, que tenía un propósito doble: (a) presentar su ofrenda a Pablo (reflejo de su preocupación por él); y (b) informarle acerca de la situación de los creyentes en Filipos (que se convierte en el centro de la preocupación de Pablo). Para Pablo, estas dos cuestiones convergen en un mismo punto: *el avance del Evangelio*.
2. En ese momento, Pablo está «ausente», lo que da lugar a las dos primeras secciones de la carta. En primer lugar habla sobre *sus propios* «asuntos» (1:12-26) que, desde su perspectiva (más allá de lo que Epafrodito pudiera decirles), su encarcelamiento está sirviendo para el *avance del Evangelio*; al mismo tiempo contempla con gozo (aunque con algo de tristeza) el resultado que revertirá en su favor (seguir con vida en este mundo), pero irá en contra de su deseo (lo que él quiere es «partir» y estar con Cristo).
3. Pero la verdadera preocupación de Pablo son los «asuntos de ellos», los cuales, en su condición presente, poco pueden ayudar al avance del Evangelio. Aunque espera ir pronto por «el bien de ellos», entre tanto se tendrán que conformar con una carta; por lo tanto en 1:27-2:18 trata la situación actual de los filipenses, señalando a Cristo como el paradigma de la humillación necesaria para que haya unidad.
4. En 2:19 vemos dos tipos de cronología: (a) desde su perspectiva *al redactar la carta* (están con él Timoteo y Epafrodito); (b) desde la perspectiva de los Filipenses *cuando leen la carta*. Pablo escribe una carta para que Epafrodito se la lleve de regreso a Filipos, lo que constituye el paso siguiente en la cronología que hemos mencionado, pero ocupa el segundo lugar (después de los vv. 19-24) en cuanto a la motivación que le ha llevado a escribir.
5. Pablo espera mandar a Timoteo muy pronto, cuya tarea es doble: (a) informar a los filipenses acerca del resultado del juicio; pero (b) volver luego a Pablo, para contarle si la carta había tenido un efecto

positivo. Vemos que Timoteo tiene que regresar a donde está Pablo antes de que él mismo marche de la ciudad donde está, suceso que, según 2:19-24, iba a ocurrir pronto.⁹⁴

6. Mientras tanto, ha enviado a Epafrodito a Filipos con la carta (2:25-30).
7. La siguiente sección exhortativa (3:1-4:3) se escribe pensando en la llegada de Epafrodito a la ciudad, sabiendo que él iba a leer la carta en la comunidad de creyentes (carta que suple la ausencia de Pablo). Enmarcado en el imperativo a regocijarse en el Señor (3:1; 4:4), les advierte –por su seguridad– de cuestiones de las que ya les ha prevenido anteriormente, y utiliza esa advertencia para que centren su atención en el futuro escatológico, que es firme y seguro.
7. En 4:4 empieza la serie final de imperativos (vv. 4-9), forma en la que el apóstol normalmente concluye sus cartas.
8. Pero lo interrumpen los imperativos antes de los saludos finales (4:21-23) para reconocer y agradecer la ofrenda que le han enviado, de modo que lo último que escuchen sean palabras de gratitud, palabras sobre la reciprocidad de Dios, y una doxología (4:10-20).

El análisis de la carta que aparece en las páginas 97-99, y el comentario que constituye este volumen, seguirán el esquema que acabamos de proponer.

Para hablar del *propósito* específico de la carta, lo más directo es hacernos una pregunta hipotética: ¿Hubiera escrito Pablo esta carta si Epafrodito, una vez recuperado de su enfermedad, no hubiera vuelto a Filipos? Quizá la respuesta natural sea «no», dado que Pablo pretende ir en persona en un futuro cercano; y mucho de lo que dice podría haber esperado hasta entonces. ¡Pero de todos modos iba a enviar a Timoteo! Así que aquí tenemos una buena razón para que la respuesta sea «sí», es decir, que si Pablo no hubiera podido enviar la carta con Epafrodito, lo podría haber hecho luego con Timoteo. Todo esto sugiere que, al final, el propósito último de la carta está en la frase «vuestro progreso

⁹⁴ En cuanto al debate sobre si Pablo esperaba la libertad o el martirio, los textos son claros: esperaba ser liberado y nunca contempló que pudiera ser de otro modo. Ver el comentario de 1:23-24,25.26; 2:17, 19-24 (especialmente el versículo 24). Cuando Fortna habla del «encarcelamiento [de Pablo] y de la posibilidad de su ejecución ([1:] 7)», lo único que está haciendo es deducir conclusiones psicológicas, en lugar de analizar los datos que aparecen en el texto. Puede que Pablo prefiera perder el juicio (como indica 1:22-23), pero no hay nada en la carta que nos haga pensar que eso es lo que fuera a ocurrir.

en la fe» (1:25), que para Pablo tiene que ver con el progreso o avance del Evangelio, tanto en sus vidas como en su ciudad. En un análisis último, la verdadera razón por la que Pablo escribe es la preocupación por «los asuntos de los filipenses». Por eso Epafrodito lleva una carta consigo ahora; por eso Timoteo irá en breve; y por eso Pablo, cuando le liberen, irá hacia el Este en vez de ir hacia el Oeste.

III. La cuestión de la autenticidad: algunos apuntes acerca de 2:6-11

Por consenso general, 2:6-11 constituye el material más importante de la Epístola a los Filipenses. Tanto es así, que hay más estudios y bibliografía sobre este pasaje, que ha aumentado de forma increíble en los últimos cuarenta años, que sobre el resto de la carta. Como resultado, la mayoría de comentarios contemporáneos dedica un apéndice a tratar las cuestiones que ha suscitado el estudio de este pasaje. Estamos hablando de tres temas: (1) la «forma» del pasaje; en 1928, Lohmeyer fue el primero en tratarlo como un himno, teoría ya aceptada casi de forma incuestionable por todos los que escriben sobre el pasaje; si es un himno, el primer tema a tratar será su estructura; (2) el trasfondo y la autoría, dado que comúnmente se cree que el «himno» es pre-paulino, por lo que no es de Pablo; y (3) entender cuál es su lugar en el contexto de la carta. Esta última cuestión se trata de forma bastante extensa en el propio comentario. Pero dado que la primera pregunta ha llevado a la segunda, y dado que la «autenticidad» es uno de los puntos que siempre se trata en la «introducción» a un comentario, diremos unas palabras sobre estos dos temas, especialmente porque he adoptado una teoría distinta a la adoptada en gran parte de la literatura contemporánea.⁹⁵

A. La cuestión de la forma

Casi todos los estudiosos del tema creen que Filipenses 2:6-11 es un himno primitivo acerca de Cristo.⁹⁶ Las razones que respaldan esta

⁹⁵ Gran parte del contenido de este excursus apareció en *BBR* 2 (1992) 29-46, bajo el título de «Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?» Encontrará un estudio más completo (y más objetivo) de estos temas en O'Brien, 186-202, aunque también escribe desde su propia convicción (cree que se trata de un himno).

⁹⁶ De ahí el título de la monografía de Martin (*Carmen Christi* : «himno a Cristo»).

teoría son básicamente cuatro: (1) «El cual» (*hos*) con el que comienza el versículo 6 encuentra su paralelo en otros pasajes en el Nuevo Testamento que también se analizan como himnos cristológicos (Col. 1:15, 18, 1 Ti. 3:16); (2) El lenguaje exaltado y la calidad rítmica del conjunto; (3) La convicción de que el conjunto está construido sobre paralelismos estructurados, similares a otras piezas de poesía semítica; (4) El lenguaje y la estructura parecen dar a estos versículos una coherencia interna que les separa del discurso de la propia epístola.⁹⁷ Para poder seguir el planteamiento, ofrezco aquí el arreglo estructural aceptado por la mayoría (el de NA²⁶), con líneas enumeradas:

- 6 a El cual, aunque existía en forma de Dios,
 b no consideró el ser igual a Dios
 c como algo a qué aferrarse,
- 7 a sino que se despojó a sí mismo,
 b tomando forma de siervo,
 c haciéndose semejante a los hombres.
- 8 a Y hallándose en forma de hombre,
 b se humilló a sí mismo,
 c haciéndose obediente hasta la muerte,
 d y muerte de cruz
- 9 a Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo,
 b y le confirió el nombre
 c sobre todo nombre
- 10 a Para que al nombre de Jesús
 b se doble toda rodilla
 c de los del cielo, y la tierra, y debajo de la tierra.
- 11 a y toda la lengua confiese
 b que Jesucristo es el Señor,
 c para gloria de Dios Padre.

⁹⁷ Sobre el tema de los criterios para distinguir himnos y materiales confesionales en el Nuevo Testamento, ver especialmente Gloer, «Homologies», cf. Martin, *DPL*, 420-421. Aunque este pasaje responde a varios de los criterios de Gloer, el hecho de que los versículos 9 y 11 encajan tan pobremente con esos criterios debería hacernos pensar.

A pesar del consenso casi universal en cuanto a este punto de vista, hay ciertas cuestiones que nos deberían hacer pensar.

En primer lugar, si originalmente fue un himno, no tiene ninguna correspondencia de ningún tipo con la himnología o la poesía griegas; por lo tanto, tendría que ser de origen semítico. Pero el supuesto paralelismo semítico de esta pieza no es parecido a ningún ejemplo *conocido* del salmodio hebreo. La palabra «himno» se refiere a una *canción* de adoración a la deidad: en la forma en la que nos ha llegado –e incluso en varias de las reconstrucciones que se han hecho– este pasaje carece del ritmo y del paralelismo que uno esperaría encontrar en un material para ser cantado.⁹⁸ Y, en cualquier caso, apenas encaja con el material claramente himnológico del salterio, o con Lucas 1:46-55, 68-79, o 1 Timoteo 3:16b, por nombrar algún ejemplo de los himnos del Nuevo Testamento.

En segundo lugar, la *prosa* exaltada –incluso poética– no significa necesariamente que uno esté delante de un himno. Hago referencia a las mismas objeciones que presento en cuanto al carácter himnológico de 1 Corintios 13.⁹⁹ Pablo es capaz de usar la *prosa* exaltada cada vez que piensa en la obra de Cristo.

En tercer lugar, la palabra *hos* en este caso no funciona exactamente igual que sus supuestos paralelos en Col. 1:15 (18b) y 1 Ti. 3:16. En el primer caso, en el texto de Colosenses, a pesar de que su antecedente es el sustantivo «Hijo» del versículo 13, la conexión resultante del «himno» con su antecedente no es nada fluida.¹⁰⁰ En el último caso, la conexión de *hos* con el resto de la frase no es correcta, gramaticalmente hablando, lo que sugiere que pertenecía a un himno original (y que debe traducirse con un antecedente como «el cual»). Pero en nuestro caso, «el cual» forma parte de una frase perfectamente paulina que hace referencia a su antecedente, Cristo Jesús.

En cuarto lugar, como se indica en el comentario, estas frases, exaltadas y rítmicas, se siguen la una a la otra en una *prosa* perfectamente ordenada, según el estilo paulino. Comienza con (a) una frase

⁹⁸ Sobre este tema, ver la nota 4 del comentario de 2:5-11.

⁹⁹ Ver Gordon, D. Fee, *Primera Epístola a los Corintios*, Nueva Creación, Florida, 1998, p. 709

¹⁰⁰ Es cierto que en ninguna otra obra de Pablo encontramos algo así, donde, en los versículos 14 y 15, el orden que aparece es ἐν ᾧ / ὅς (“el cual”), en lugar del orden esperado, que sería ὅς / ἐν ᾧ. El posterior ὅτι en el v. 16b, que parece una fórmula *berakot* del Salterio, más el segundo ὅς en 18b, también hace pensar que estamos ante el fragmento de un himno.

relativa, en la que se expone dos ideas contrastadas con la típica estructura paulina «no..., sino...», que va seguida por (b) otra frase que empieza con «y», a su vez seguida por (c) una frase final que comienza con el conector «*por lo cual* también», y acaba con una proposición final de dos partes, que se cierra con un sintagma nominal (*hoti*, «que»). Esta «argumentación» es típicamente paulina. Pero además, hay textos paulinos de una estructura mucho más trabajada y equilibrada que ésta, pero, debido al tema que tratan, nadie ha sugerido que Pablo esté citando poesía o escribiendo un himno.¹⁰¹

En quinto lugar, muchos de los supuestos versos son especialmente irregulares si aspiran a funcionar como versos de un poema semítico. Por ejemplo, en la estructura comúnmente aceptada que hemos ofrecido arriba, encontramos seis «versos» que no tienen ningún verbo:¹⁰²

- 6c el ser igual a Dios
- 8d y muerte de cruz
- 9c el nombre sobre todo nombre
- 10a para que al nombre de Jesús
- 10c los del cielo, y la tierra, y debajo de la tierra
- 11c para gloria de Dios Padre

Sin olvidar en ningún momento la naturaleza «rítmica» y «poética» de algunas partes de este pasaje, podemos decir que estos supuestos «versos» no llegan a ser poesía; además, como «versos» tampoco encajan de forma natural en el texto; así, aplicar el término «verso» a este pasaje no es más que la creación de los estudiosos que han querido ver un himno.

Por supuesto, no todos los estudiosos han adoptado este esquema; existen, al menos, otras cinco propuestas, con modificaciones en varias de ellas.¹⁰³ No tenemos tiempo ahora para explicar estos esquemas. El mismo hecho de que haya tan poco acuerdo en cuanto a este tema *crucial* pone en cuestión todo el proceso. Si la mayoría estuviera de

¹⁰¹ Lo primero que le viene a uno a la mente son varios pasajes de 1 Corintios: 1:22-25; 1:26-28; 6:12-13; 7:2-4 (!); 9:19-22, etc.

¹⁰² Tampoco existe ningún verbo en la frase 11b, «el Señor Jesucristo», pero ésta es una frase nominal en la que presupone la forma «ser». No es sorprendente que cuatro de estos «versos» sin verbo estén en los versículos 9 a 11, que no presentan ninguna característica de calidad poética.

¹⁰³ Sobre este tema, ver Fee, «Philippians 2:5-11», 32-34.

acuerdo al menos en que es un himno, seguiríamos encontrándonos con la misma refutación: si es así, entonces las partes serían claramente visibles para todos. Eso es lo que ocurre en el caso de Col. 1:15-18 y 1 Ti. 3:16; pero aquí, y esto parece decisivo, *todos los arreglos o intentos de reestructuración son defectuosos de un modo u otro*. Para obtener una estructura himnológica uno tiene que, o bien (1) eliminar frases, (2) hacer caso omiso de la lógica interna y lógica del conjunto, o (3) crear versos que no tienen un paralelo en la poesía o la himnología, o no tienen verbo.

Finalmente, debemos indicar que cualquier escisión de palabras o frases, buscando reproducir el himno «original» es un ejercicio inútil, exegéticamente hablando. Implicaría, y no son pocos los que lo han defendido vigorosamente,¹⁰⁴ que la principal preocupación de la exégesis es el significado de un «himno» por sí solo, sin tener en cuenta el contexto en el que aparece. Pero tal punto de vista no se puede defender, dado que (1) la única manera que tenemos de llegar al «himno» es a través de la forma y situación en la que nos ha llegado, y que (2) cualquier exégesis legítima comienza asumiendo que todas las palabras que nos han llegado están ahí porque forman parte, de alguna manera, de los intereses de Pablo. Asumir otra cosa es una forma de nihilismo exegético, por el que basándose en presuposiciones no demostrables, uno determina que un autor incorporó un material sin ninguna razón aparente. Y eso nos conduce directamente al tema de la «autenticidad».

B. La cuestión del trasfondo y de la autoría

Las cuestiones del trasfondo y de la autoría están íntimamente relacionadas porque cuando el pasaje se tomó de forma aislada como un «himno», se «descubrió» que ciertos rasgos que lo caracterizaban no eran paulinos» (además, no contenía algunas de las características típicas de Pablo). De ahí, muchos han llegado a decir que el conjunto es pre-paulino, por lo que el apóstol no puede ser el autor de esta epístola.¹⁰⁵ Una vez dicho esto, fue necesario encontrar su «trasfondo»

¹⁰⁴ Por ejemplo, por Käsemann, Martin y Murphy-O'Connor.

¹⁰⁵ Al decir que no eran paulinos me refiero a «aquello que no era característico de Pablo». Al hablar en estos términos se dice que parece ser que Pablo no es el autor del texto del que se está hablando.

original. No debería sorprendernos, dado las presuposiciones de la metodología, que los estudiosos encontrarán lo que estaban buscando. Y, como en la cuestión de la forma, para explicar esta cuestión del trasfondo han aparecido todas las teorías imaginables:

- a. Judaísmo heterodoxo (Lohmeyer)
- b. Mito iraní sobre el redentor celestial (Beare)
- c. Gnosticismo helenista pre-cristiano (Käsemann)
- d. Gnosticismo judío (J.A. Sanders).
- e. Pasajes del Siervo del Antiguo Testamento (Coppens, Moule, Strimple)
- f. Relato de Adán en el Génesis (Murphy-O'Connor, Dunn)
- g. Especulación sobre la sabiduría judía helenista (Georgi).

La propia diversidad de estas propuestas sugiere algo de la inutilidad (o incluso podríamos decir, de la irrelevancia) de este ejercicio. Después de todo, uno llega a estas posturas *adivinando* lo que supuestamente son «adaptaciones e interpolaciones paulinas», lo que significa que uno es bastante libre de crear a su gusto y capricho.

Todo esto se torna completamente cuestionable cuando uno argumenta¹⁰⁶ que, dado que Pablo *no* compuso este pasaje, no debemos utilizar las palabras de Pablo –¡incluso en el presente contexto!– para interpretarlo. Es decir, no solamente se dice que se *puede* aislar de su contexto, sino que, dado que Pablo no lo escribió, se *tiene que* aislar y entender por separado, sin recurrir ni a Pablo ni a su contexto paulino. Es un *tour de force* exegético de un atrevimiento casi sin precedentes.

La objeción principal a estos puntos de vista es que muestran muy poca sensibilidad hacia Pablo y hacia la naturaleza de la composición en la Antigüedad. Por un lado, Pablo tiene todo el derecho de citar¹⁰⁷ si así lo necesita. Y, en tales casos, contamos con un elemento no especulativo, que es el uso abundante que él hace del Antiguo Testamento, a veces adaptando, a veces citando de forma bastante exacta, y otras tomando las palabras tal cual, de forma intertextual. Pero en todos los casos, la cita se puede identificar claramente y tiene sentido en su nuevo contexto. Es decir,

¹⁰⁶ Como hacen Murphy y O'Connor, «Christological Anthropology».

¹⁰⁷ Por «citar» me refiero al tipo de cita del Antiguo Testamento de otra obra, donde se utiliza algún tipo de fórmula inductoria o, como en el caso de 1 Co. 10:26, se utiliza un γάρ con una cita que el apóstol sabe que sus lectores reconocerán.

Pablo elige citar porque quiere respaldar o elaborar una cuestión. Por otro lado, hay muchas evidencias de que en otros casos los autores antiguos –puede que Pablo entre ellos– también tomaran un material anterior para adaptarlo y que encajara en sus composiciones (los Evangelios son un claro ejemplo). En el caso de los Evangelios, los autores querían que el material que presentaban de alguna otra fuente no fuera visto como algo aislado, ajeno, sino como algo que formaba parte de su propio material. Esto es lo mismo que ocurre aquí. Pablo dicta, y el amanuense transcribe palabra por palabra (o sílaba por sílaba), sin transmitir que Pablo está usando una fuente específica. Ciertamente, en la carta original lo que llamamos versículos 5 y 6 debían de aparecer de forma continua, sin pausas ni el tipo de señales que indican la presencia de un nuevo material.

A la hora de hablar de este proceso, uno solamente puede hablar de «composición»; las palabras «interpolación» o «inserción» no son acertadas, y de hecho traicionan el verdadero proceso histórico. Lo que Pablo dicta pasa a ser propiedad suya, incluso si ya existía en otro lugar. Decir que lo que cita y coloca dentro de frases completamente paulinas no refleja la teología de Pablo es decantarse a favor de la anarquía exegética.¹⁰⁸

Esto nos conduce a algunas observaciones finales sobre la «autenticidad». En primer lugar, por definición, la «autenticidad» significa que un documento escrito, o algunas de sus partes, fueron escritas por la persona a la que se le atribuyen, y la «no autenticidad», que no lo fueron. En cuanto a documentos *enteros*, estamos ante un tema bastante sencillo. O Pedro escribió 2ª Pedro, o no la escribió. Lo mismo con Dídimo el Ciego; o bien escribió *De Trinitate*, obra que se le ha atribuido a él y ha pasado a la Historia en la lista de sus obras, o bien no lo escribió. Cuando se trata de *partes* de un documento que se cree auténtico, hablamos de «interpolación» hecha por un *autor posterior*. Aunque ahora se transmite como parte del documento auténtico, como el material introducido «no es auténtico», no es necesario comentar ese material como obra del autor del todo, aunque deberíamos al menos

¹⁰⁸ Cf. la crítica de Strimple, «Philippians 2:5-11», 250-251. Otros, especialmente Käsemann («Critical Analysis») y Martin (*Carmen*), parecen cometer el mismo error exegético, aunque de un modo más sutil. En su caso, el significado del «himno» se descubre en primer lugar al aislarlo del contexto en el que aparece, y entonces se argumenta que ese es el significado que Pablo quería darle en ese contexto. Pero este tipo de razonamiento normalmente se opone a la llamada «interpretación ética del pasaje».

intentar descubrir la forma en que ese «material» llegó a formar parte del texto. El lugar más obvio donde suceden estos fenómenos es en el área de la Crítica textual, que recoge grandes interpolaciones como Juan 7:52-8:12 y 1 Co. 14:34-35,¹⁰⁹ junto con cientos de otras más pequeñas en todos los documentos del Nuevo Testamento. Pero centrándonos en este pasaje, la «autenticidad» ha tomado un nuevo significado: que el propio Pablo ha «interpolado» en 2:6 una parte de material tradicional (material pre-paulino) del cual él no era el «autor» original, ya sea de forma literal, o parafraseada por él en mayor o menor grado;¹¹⁰ y, por lo tanto, aunque la «escribió», él no fue el «autor», y porque esa parte «no es auténtica» y no se puede utilizar para reconstruir la teología paulina. Pero ésta es una teoría muy extraña, pues, según esta definición, la mayoría del Evangelio de Mateo tendría que verse como «no auténtico»; después de todo, ¡ninguno de los materiales que aprovecha de Marcos o de «Q» fueron escritos por él!

Pero eso es llevar el concepto de «no autenticidad» demasiado lejos. El debate sobre si el pasaje es pre-paulino o no, es bastante inútil, pues no hay forma de probar ni una cosa ni la otra. Pero decir que Pablo «interpoló» el material en su carta dejando claro que no debía verse como un texto suyo no tiene ningún sentido; sería como decir que no usó la doxología de Romanos 11:33-36 para reflejar su propio pensamiento porque se trata de un pasaje plagado de material perteneciente a la Tradición (incluyendo material del Antiguo Testamento).

Acabaremos enfatizando que (1) Pablo es el *autor*, es decir, que él es quien ha incluido todas las palabras que aparecen en 2:6-11, y que (2) aunque Pablo suele citar bastante a menudo este pasaje *no* aparece en la epístola como una cita. El supuesto «himno» es una *pieza gramatical* conectada inextricablemente con el resto de la epístola. Aunque podría ser legítimo estudiar una cita por separado, especular sobre su significado original, y luego preguntarse si el autor que la usa ha entendido correctamente ese significado original, en este caso concreto ni el contexto, ni el contenido, ni la estructura gramatical del pasaje que estamos tratando nos permiten aplicar ese tipo de procedimiento. Como Morna Hooker dice: «Incluso si el material no fuera de Pablo, éste lo podría haber interpretado y usado de una forma paulina».¹¹¹ Sobre este tema, Hooker escribe acertadamente:

¹⁰⁹ Ver el *excursus* sobre este tema en *Presence*, 272-81.

¹¹⁰ En cuanto a esta nueva comprensión de la autenticidad ver Fitzgerald, *ABD*, 5.319-20.

¹¹¹ Ver su obra, «Philippians 2:6-11», 152.

«Si el pasaje es pre-paulino, entonces no tenemos ninguna guía que nos ayude a entender su significado. Los comentaristas pueden especular acerca del trasfondo, pero sabemos muy poco acerca del cristianismo pre-paulino, y nada acerca del trasfondo en el que se originó el pasaje. Por lo tanto, puede ser más provechoso analizar primero la función de estos versículos en el contexto en el que nos ha llegado y buscar posibles paralelos dentro de los propios escritos de Pablo.»¹¹²

Estoy totalmente de acuerdo con esta propuesta tan eminentemente razonable: de otra forma, ¿por qué dictó Pablo este pasaje en este contexto para luego usarlo como base de la argumentación que aparece a partir del versículo 12?¹¹³ En cualquier caso, en este comentario presentaremos este texto como parte de la carta de Pablo a los Filipenses, con todas las cuestiones gramaticales, léxicas, y contextuales que surgen en el proceso de su estudio.

IV. Contribuciones teológicas

Para ser una «carta de amistad con carácter exhortativo», Filipenses contiene una cantidad extraordinaria de teología paulina, no solamente en el pasaje de 2:6-11, que es el que normalmente más interés suscita a este respecto. Mi intención no es escribir una «teología de Filipenses», sino subrayar las preocupaciones teológicas, tanto implícitas como explícitas, que son la fuerza conductora de la carta. No obstante, es importante señalar —en consonancia con la naturaleza de esta carta en concreto— que la teología de Pablo no tiene una naturaleza filosófica ni académica, sino confesional (cf. 1:18-24; 3:3-14) y doxológica (4:19-20). La teología en Filipenses toma, antes que nada, la forma de una historia; ¡aislar la Teología de la Historia, como si la Historia fuera irrelevante para la Teología, supondría, de hecho, eliminar una de las principales contribuciones *teológicas* de la carta!

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ Muchos de los que escriben acerca de este pasaje tienen dificultades a la hora de interpretar el ὥστε que aparece al principio del versículo 12. Pero vemos que no solo estamos ante una forma completamente paulina de argumentación, sino que además lo que precede es la base teológica para la parénesis del final. Ver el debate que aparece en el comentario más adelante.

A. El Evangelio

Hemos señalado anteriormente (p.14), y volveremos a verlo a lo largo del comentario, que el interés último de esta carta es el *Evangelio*, que aquí toma la forma de «avance o progreso del Evangelio»: la relación entre Pablo y los filipenses se describe en términos de «participación en el Evangelio» (1:5; 4:15); el propio Pablo está en prisión «para la defensa y confirmación del Evangelio» (1:7; 16), un encarcelamiento que, de hecho, ha propiciado el «avance del Evangelio» (1:12). Pablo desea que los filipenses progresen en la fe (el Evangelio)» (1:25), y su mayor preocupación es que estén unánimes por el bien del Evangelio en Filipos (1:27; 2:16). Vemos que, en primer lugar, el Evangelio tiene que ver con la evangelización, «predicar a Cristo» (1:18) para que otros escuchen sus buenas nuevas.

Por otra parte, en contraste con otras cartas, en Filipenses se dice muy poco acerca del contenido del Evangelio, lo cual no debería sorprendernos, dado que no es una carta polémica, sino de amistad, y sobre este tema siempre habían estado de acuerdo. Lo que aprendemos de las varias afirmaciones teológicas que Pablo hace (por ejemplo, 2:6-11; 3:3, 9, 13-14, 20-21; 4:19) es que el centro de su comprensión del Evangelio siempre es el mismo.¹¹⁴ El centro absoluto de la teología paulina es el Dios trino que realiza la «salvación en Cristo», y que crea así un pueblo para su nombre, cuya existencia presente es completamente escatológica; con su base en la muerte y la resurrección de Cristo y en el don del Espíritu escatológico, el pueblo de Dios «ya» es, pero «todavía no», mientras vive la vida futura en el presente y espera el «toque final» de Dios, la consumación final de la «salvación en Cristo». Todo punto teológico importante de la carta refleja esta creencia básica de un modo u otro, en ocasiones con énfasis relacionados con las «contingencias» de esta epístola, pero siempre en «consonancia» con lo que Pablo dice en las demás cartas.

B. La Trinidad como la clave teológica

Aunque Cristo siempre tiene un papel central en la teología paulina —no es en balde que la «salvación en Cristo» es el centro de todos sus

¹¹⁴ Sobre este tema, ver Fee, «Toward a Theology», y *Presence*, 2-5, 11-13, 799-801.

escritos— de hecho, no se puede estudiar la teología de Pablo y no apreciar que el Dios vivo, la Trinidad,¹¹⁵ es, para él, el centro de todo. Dios, a quien ahora conocemos de forma trinitaria con la llegada de Cristo y del Espíritu, es la base fundamental de la existencia y cosmovisión de Pablo. Por lo tanto, la «salvación en Cristo» la inicia Dios Padre, Jesucristo el Hijo entra en nuestra Historia para llevarla a cabo,¹¹⁶ y podemos llegar a experimentarla de forma real mediante el don del Espíritu escatológico. Analizaremos el papel central de Cristo; pero aquí queríamos dejar claro lo importante que será esta comprensión de Pablo y del Espíritu a lo largo de la carta.

Como siempre en los escritos de Pablo, Dios el Padre es la realidad primera, que está al comienzo y final de todas las cosas, y especialmente de la «salvación en Cristo». La salvación es cosa de Dios; es su historia.¹¹⁷ Dios inició la salvación (1:6; cf. 3:9, 14) y la completará (1:6); Dios es el que hace que funcione en el presente (2:13); y todo lo que Dios ha hecho mediante Cristo y el Espíritu tiene como objetivo último «la adoración y gloria de Dios» (1:11; 2:9-11; 4:18, 20). Por tanto, el pueblo de Dios ha sido «llamado» por él para obtener el premio escatológico final (3:14); su salvación y justicia vienen «de Dios» (1:28; 3:9); son «hijos de Dios» (2:15), y sus necesidades serán cubiertas según sus riquezas en gloria en Cristo Jesús (4:19; cf. 4:6-7). Dios es el «Dios de paz» que está presente entre sus hijos (4:9), para que su paz «gobierne» sus vidas personales y su vida en comunidad (4:7). Y detrás de todo esto está el carácter de Dios. Lleno de misericordia (2:27) y gracia (1:2), Él derrama Gracia sobre su pueblo de forma abundante, manteniéndose en línea con la inmensidad de las riquezas inherentes a su gloria (4:19); además, lo que está efectuando en su pueblo es una «buena obra» (1:6), la cual lleva a cabo para su propio beneplácito o placer (2:13). Así, vemos que la teología de Pablo deriva de sus raíces bíblicas; como el salmista, él sabe que «Dios es bueno», y que «para siempre es su misericordia» (Salmo 136:1).

¹¹⁵ Algunos estudiosos del Nuevo Testamento no estarán de acuerdo con este supuesto anacronismo. Para ver una defensa de este uso - aunque Pablo no se enzarza en la especulación trinitaria - ver Fee, *Presence*, 827-45; cf. «Christology and Pneumatology».

¹¹⁶ Aunque en esta epístola no aparece la expresión «Hijo de Dios», se da por sentado en tres ocasiones en las que a Dios se le llama «Padre» (1:2; 2:11; 4:20), dado que en los tres casos aparece en un contexto donde hay una gran cercanía entre Dios y Cristo.

¹¹⁷ Como también el juicio que llega sobre los que rechazan su salvación (1:28).

Aunque el Espíritu no tiene un papel explícitamente importante en esta carta, se le menciona en cuatro momentos clave, siempre hablando de su papel en la «salvación en Cristo». Por lo tanto, la experiencia del «Espíritu de Dios» es la primera realidad que 3:3 presenta como evidencia no solamente de que «nosotros, que nos gloriamos en Cristo Jesús» somos la verdadera circuncisión, sino también de que el verdadero «servicio / adoración» a Dios no se encuentra en la vida religiosa, sino en la vida en el Espíritu. Por lo tanto, el Espíritu será la clave para entender al Cristo magnificado en el juicio venidero (1:19) que Pablo presenta; y el Espíritu (que se entiende como el modo en el que «Dios obra en ellos» en 2:13) es la clave para que los filipenses estén firmes y unidos en la defensa del Evangelio (1:27; 2:1). Vemos, pues, que esta carta no presenta nada nuevo; lo que encontramos aquí es la teología recurrente, tanto implícita como explícita, del apóstol.

C. El papel central de Cristo

Todo estudioso coincide en que, Cristo es el centro de la vida y el pensamiento de Pablo, y en ningún lugar queda tan claro como en la epístola a los Filipenses. Para Pablo, Cristo es su «vida», de modo que la muerte es «ganancia» (1:21), porque significa la realización última de la vida, que es «estar con Cristo» (1:24). Por lo tanto, la ganancia última de la vida –ahora y por siempre– es el «incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, mi Señor», porque todo lo demás se considera «basura», que solo es apropiada para los perros (3:8). Conocer a Cristo de forma íntima y completa; ése es el premio, el objetivo final del llamamiento de Dios, que es en Jesucristo (3:13-14). Por tanto, todo lo que importa en la vida es todo aquello que de un modo u otro está «en Cristo» o es «mediante Cristo».

Por lo tanto, podría chocar que en toda la carta apenas haya una palabra explícita acerca del papel central de Cristo en la «salvación en Cristo». Sin embargo, dada la naturaleza de la carta, tampoco debería sorprendernos. De hecho, ese papel soteriológico se respira en toda la carta, especialmente en las 21 apariciones de la frase «en Cristo» y equivalentes. La gran mayoría de ellas presupone tanto la *obra anterior* de Cristo y Cristo como la *esfera* de la existencia presente, que es posible gracias a su obra salvífica.

La idea de la obra salvífica se encuentra a lo largo y ancho de la epístola: Cristo es el contenido del Evangelio que proclaman (1:15-18; cf. 1:27, «el Evangelio *sobre* Cristo»); su muerte en la cruz «por nosotros» está detrás de la idea de nuestro sufrimiento «por él» (1:29) y de la idea de Cristo como paradigma para la vida en nuestra existencia presente del «ya/no todavía» (2:8; cf. 3:10, 18); la justicia presente es por la «fe en Cristo», que significa que «somos hallados *en Él*», no teniendo nuestra propia justicia, sino la que es de Dios. Por lo tanto, nos «gloriamos» en Cristo Jesús (3:3), precisamente porque ha efectuado la salvación de Dios por nuestro bien (1:11; 3:12). Cristo es, por lo tanto, la base de nuestra confianza presente (2:24), nuestra esperanza (2:19) y nuestro gozo (3:1; 4:4).

Pero la mayoría de esta teología se basa en presuposiciones; rara vez es explícita. No obstante, esa presuposición es la clave para hablar del papel fundamental que Cristo desempeña en esta carta: como aquel que en su muerte salvadora reveló de forma completa el carácter de Dios y es, por tanto, el paradigma último de la vida en el presente. Y es aquí donde aparece la «elevada cristología» de esta carta, una cristología que se lee entre líneas en una gran cantidad de expresiones¹¹⁸ y se hace explícita en la maravillosa narración sobre Cristo de 2:6-11. Si el *objetivo* de la carta es presentar el paradigma de la «humildad», lo que la hace *eficaz* es su cristología: que el que vino como humano «tomó forma de esclavo» y se «humilló a sí mismo hasta la muerte de cruz» es el mismo que es «en ‘forma’ de Dios» y, por lo tanto, es «igual a Dios» en todo. Aunque esto expresa de forma explícita la preexistencia de Cristo,¹¹⁹ el objetivo de Pablo no es tanto ese, sino más bien mostrar cómo se materializa el «ser igual a Dios», pues la clara implicación de los versículos 7 y 8 es que en la «humillación» de su humanidad, Cristo no cesó de ser «igual a Dios». La vindicación completa de la muerte de Cristo como expresión de la « semejanza a Dios» se encuentra en los versículos 9 -11, donde Dios otorga a Cristo el «nombre» divino, el nombre del propio «Dios y Señor».

Y la narración personal de Pablo en 3:4-14 funciona o es eficaz exactamente por el mismo motivo. El objetivo de todo es «conocer a Cristo», que significa mediante el poder de su resurrección «participar

¹¹⁸ Sobre este tema, ver los comentarios de 1:2 y 2.11; cf. n. 25 en el comentario de 1:1; n. 65 en el comentario de 1:6 y n. 38 en el comentario de 4:5.

¹¹⁹ Cf. n. 41 en el comentario de 2:6-7.

en sus padecimientos» y, por lo tanto, «llegar a ser como él en su muerte» (3:10-11). Así, la muerte de Dios en la cruz –la muerte más odiosa y vergonzosa desde el punto de vista romano– no solo es el lugar de la redención de Dios, sino que también es el lugar de la revelación completa de su « semejanza ». Y la única forma en la que esto podía ocurrir es a través de la elevada cristología que encontramos en 2:6. De ahí el papel absolutamente central que Cristo tiene en la teología de Pablo, por no mencionar su experiencia y su comprensión de Dios en la vida diaria.

D. El marco escatológico

El marco fundamental de toda la teología de Pablo, especialmente del concepto de la «salvación en Cristo», es el entendimiento escatológico de la existencia presente que es tanto el «ya» como el «todavía no». Con la resurrección de Cristo y el don del prometido Espíritu Santo, Dios ya ha puesto el futuro en movimiento; por lo tanto la salvación «ya» es. Pero la consumación de la salvación espera la segunda venida de Cristo: Pablo la llama «el día de Cristo» (1:6, 10; 2:16); por lo tanto, la salvación «todavía no» se ha realizado de forma completa. El hecho de que el futuro haya comenzado con la llegada del propio Dios (mediante Cristo y el Espíritu), para Pablo significa dos cosas muy importantes: que la consumación está absolutamente garantizada, y que la existencia presente está, por lo tanto, determinada por esta realidad. Es decir, nuestra vida en el presente no está condicionada o determinada por las exigencias presentes, sino por la realidad singular de que el pueblo de Dios pertenece al futuro que ya se ha hecho presente. Marcados por la muerte y resurrección de Cristo, e identificados como pueblo de Dios por el don del Espíritu, viven la vida del futuro en el presente, determinada por sus valores y su perspectiva, independientemente de las circunstancias presentes.

Encontramos este marco esencial tanto explícita como implícitamente a lo largo de la carta a los Filipenses. Aparece ya en la acción de gracias («el que *comenzó* en vosotros la buena obra, la *perfeccionará* hasta el día de Cristo Jesús», 1:6), es un punto clave en la oración (1:10), está detrás de la narración sobre Cristo del capítulo 2 (especialmente los vv. 9-11; cf. v. 16), y es el tema principal en la propia narración de Pablo del capítulo 3 (especialmente vv. 10-14, 20-21). Nuestra

ciudadanía ya está «en los cielos», desde donde esperamos la (todavía no) llegada de nuestro salvador, Jesús el Señor. De hecho, Filipenses es la única epístola paulina que incluye la expresión (quizás ambigua a propósito) «El Señor está cerca» (4:4-9).

Llegados a este punto, lo que está en juego, teológicamente hablando, es la doble realidad del sufrimiento presente de los filipenses y de la (aparente) disminución de la comprensión del futuro cierto que les espera. Por otra parte, es el futuro garantizado —«el poder de la resurrección» (3:10)— el que hace posible, por no decir necesario, vivir de una manera sacrificada en el presente (3:10-14) porque, en cualquier caso, los «cuerpos de humillación» que ahora tienen se transformarán para ser como el «cuerpo de gloria» que Cristo tiene ahora (3:21). Este tipo de existencia escatológica —el futuro garantizado que determina la vida en el presente— es el «secreto» de Pablo para conocer cómo «contentarse en la abundancia y en la necesidad». Fuera de Cristo, nadie ni nada determina la vida en el presente; su muerte y resurrección ya nos han marcado como ciudadanos del cielo. Por eso Pablo puede decir tan rotundamente: «el vivir es Cristo, y el morir es ganancia». Sea lo primero, o sea lo segundo, Pablo gana. El sufrimiento presente no dicta la existencia presente; el sufrimiento por causa de Cristo ha sido dado por Gracia a los que le siguen (1:29), cuyas vidas presentes están en el proceso de «ser semejantes a él en su muerte» (3:11).

Por otra parte, de una forma casi exclusiva de esta carta, Pablo hace un énfasis especial en «estar firmes», y en hacerlo esforzándose por alcanzar el premio celestial, el conocimiento completo y final de Cristo (3:12-14). El futuro es cierto, garantizado por la resurrección de Cristo y el don del Espíritu escatológico, y nuestro posicionamiento y cosmovisión se levanta sobre ese futuro cierto. Como un corredor en los juegos olímpicos, Pablo se pone como ejemplo como aquel que se ha entregado para cruzar la meta y obtener el premio; y se lamenta por los que han abandonado el futuro, aquellos que «solo piensan en cosas terrenales» (3:18-19). Perder de vista el futuro es perder de vista al propio Cristo y, por tanto, convertirse en enemigo de la cruz.

E. La vida cristiana

En Filipenses, todas las presentaciones teológicas apuntan a un único propósito: que los filipenses, como comunidad de creyentes en Filipos,

vivan la «justicia» del Evangelio en el presente, mientras esperan la consumación. Son una «colonia del cielo» (ver el comentario de 3:20) viviendo la vida del cielo juntos, como pueblo de Dios en Filipos. Pablo se centra en el tema de la « semejanza a Cristo », que en esta carta se define claramente como la « semejanza a Dios » («santidad»).

Otro de los temas es el amor dentro de una comunidad (1:9; 2:2) donde se están dando ciertas «actitudes fingidas» —«ambición egoísta / rivalidad» y «vanagloria» (2:3)— que han desembocado en ciertas «murmuraciones y discusiones» internas (2:14). Y el amor tiene su base en el carácter de Dios, «la humildad de mente», que aquí se define como «la actitud de anteponer las necesidades de los demás a las propias», y se ilustra con el ejemplo de Aquel que siendo «igual a Dios», asumió nuestra humanidad, y en tal humanidad se humilló en obediencia hasta la muerte en la cruz. Este es el «fruto de justicia» por el que Pablo ora (1:11) y el «conocimiento de Cristo» que desea alcanzar (3:8-11), y por eso se ofrece como ejemplo a seguir de cómo deben «andar» (3:15-17). Por lo tanto, aquí tenemos también la clave de una vida sacrificada en el presente, no solo de forma individual, sino como comunidad. No solamente creemos en Cristo, sino que se nos da, por Gracia, el privilegio de «sufrir por Él» (1:29). Porque empecemos a «conocer a Cristo» solo si vivimos vidas sacrificadas (3:11). El pueblo de Dios no solamente ilustra tal «semejanza con Dios» en su vida como comunidad, sino estando firmes en un mismo Espíritu por el bien del mundo (1.27; 2:15). Por lo tanto, para el creyente, Cristo es el principio y el final de todo: la salvación significa «ser hallado en Él», no confiar en la justicia propia, sino en la que viene de Dios mediante la fe en Jesús; pero Cristo es también el paradigma de la forma que toma la «salvación» en la vida de sus seguidores: «un gran parecido a Cristo».

Todo esto nos lleva al tema teológico más famoso de la carta: el gozo en medio del sufrimiento. Pero el gozo no es el tema principal; más bien es un *leitmotiv*. El gozo es la forma en que los creyentes que conocen a Cristo, y cuyo futuro está garantizado por Cristo, responden en el contexto de las dificultades presentes, no porque les guste sufrir, sino porque su gozo está «en el Señor». Pero el gozo no es un sentimiento, es una actividad o acción. En línea con el salmista, Pablo les insta a «regocijarse en el Señor», lo que solamente puede significar verbalizar su gozo en cantos y palabras. Por encima de todo, el gozo es la característica distintiva del creyente en Cristo Jesús; y en esta carta aparece más frecuentemente como un imperativo. Los creyentes deben

«regocijarse en el Señor *siempre*» (4:4), porque el gozo no tiene que ver con las circunstancias propias, sino con la relación que uno tiene con *el Señor*; deben hacerlo individualmente, y junto con otros (2:18). Así que, a pesar de todo lo demás, la vida en Cristo es una vida de gozo. No ver esta realidad es no entender la carta de Filipenses. Y no entender este concepto de Filipenses es perderse una cualidad esencial de la vida cristiana.

Resumiendo: nuestra carta nos invita al avance del Evangelio, las buenas nuevas sobre Cristo y el Espíritu. Nos anima a mirar a Cristo, ahora y siempre. Cristo es el Evangelio; Cristo es Salvador y Señor; por lo tanto, Cristo es nuestra vida; Cristo es nuestra manera de vivir; Cristo es nuestro futuro; Cristo es nuestro gozo: «el vivir es Cristo; el morir es ganancia»; y todo para la gloria de nuestro Dios y Padre. Amén.

BOSQUEJO DE FILIPENSES

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS (1:1-11)

A. SALUTACIÓN (1:1-2)

B. ACCIÓN DE GRACIAS Y ORACIÓN (1:3-11)

1. Gratitud por la participación en el Evangelio (1:3-8)
2. Petición para que haya más amor y más «fruto» (1:9-11)

II. LOS «ASUNTOS» DE PABLO:

REFLEXIONES SOBRE EL ENCARCELAMIENTO (1:12-26)

A. EL PRESENTE, PARA EL PROGRESO DEL EVANGELIO (1:12-18a)

1. El Evangelio progresa dentro y fuera de la prisión (1:12-14)
2. El Evangelio avanza fuera de la prisión a pesar de las motivaciones erróneas (1:15-18a)

B. EL FUTURO, PARA LA GLORIA DE CRISTO Y EL BIEN DE LOS FILIPENSES (1:18b-26)

1. La ambición de Pablo: que Cristo sea glorificado (1:18b-20)
2. El resultado deseado: estar con Cristo (1:21-24)
3. El resultado esperado: reencuentro en Filipos (1:25-26)

III. LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES: EXHORTACIÓN A QUE ESTÉN FIRMES Y UNIDOS (1:27-2:18)

A. LLAMAMIENTO A ESTAR FIRMES Y UNIDOS EN MEDIO DE LA OPOSICIÓN (1:27-30)

B. RENOVACIÓN DEL LLAMAMIENTO: UNIDOS POR MEDIO DE LA HUMILDAD (2:1-4)

C. EL EJEMPLO DE CRISTO (2:5-11)

1. Siendo Dios, se despojó a sí mismo (2:5-7)
2. Siendo hombre, se humilló a sí mismo (2:8)
3. Dios le ha exaltado como Señor de todo (2:9-11)

D. APLICACIÓN Y LLAMAMIENTO FINAL (2:12-18)

1. Aplicación general: un llamamiento a la obediencia (2:12-13)
2. Aplicación específica: armonía a favor del mundo y de Pablo (2:14-18)

IV. EL ORDEN EN CUANTO A LOS «ASUNTOS» DE PABLO Y LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES (2:19-30)

A. TIMOTEO Y PABLO LLEGARÁN MÁS TARDE (2:19-24)

B. EPAFRODITO LLEGA AHORA (2:25-30)

V. LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES OTRA VEZ (3:1-4:3)

A. LLAMAMIENTO CONTRA LA CIRCUNCISIÓN (3:1-4a)

B. EL EJEMPLO DE PABLO (3:4b-14)

1. El futuro no está en el pasado (3:4b-6)
2. El futuro está en el presente: conocer a Cristo (3:7-11)
3. El futuro está en el futuro: alcanzar a Cristo (3:12-14)

C. APLICACIÓN Y LLAMAMIENTO FINAL (3:15-4:3)

1. Aplicación: tener una actitud «madura» (3:15-16)
2. Llamamiento y acusación (3:17-19)
3. La base del llamamiento: el Cielo, ahora y en el futuro (3:20-21)
4. Llamamientos finales a estar firmes y unidos (4:1-3)

VI. CUESTIONES FINALES (4:4-23)

A. EXHORTACIONES FINALES (4:4-9)

1. Llamamiento a la piedad cristiana y a la paz (4:4-7)
2. Llamamiento a la sabiduría y a imitar a Pablo (4:8-9)

B. RECONOCIMIENTO DE SU OFRENDA:

AMISTAD Y EVANGELIO (4:10-20)

BOSQUEJO DE FILIPENSES

1. La ofrenda de los filipenses y la «necesidad» de Pablo (4:10-13)
 2. La ofrenda de los filipenses como participación en el Evangelio (4:14-17)
 3. La ofrenda de los filipenses como sacrificio agradable a Dios (4:18-20)
- C. SALUTACIONES FINALES (4:21-23)

**COMENTARIO
DE LA EPÍSTOLA
A LOS FILIPENSES**

I. CUESTIONES INTRODUCTORIAS (1:1-11)

Casi todas las cartas del periodo grecorromano¹ comienzan con un saludo triple: el escritor, el receptor y los saludos.² Con mucha frecuencia, el siguiente elemento en la carta es un deseo (en ocasiones, una oración) de que el receptor se encuentre bien de salud. Las cartas de Pablo, que generalmente siguen esta forma estandarizada, normalmente incluyen unas palabras de gratitud.³ En algunas, como en este caso, también se incluye una oración.⁴ Pero a diferencia de la mayoría de cartas de la Antigüedad, que tienden a ser estereotipadas, Pablo suele elaborar estos elementos formales: y al hacerlo, como todo lo que las manos de Pablo tocan recibe la influencia del Evangelio, las convierte en cartas cristianas.

A diferencia de la mayoría de cartas del mundo grecorromano, los «temas introductorios»⁵ de Pablo son bastante largos, casi siempre porque están llenos de elementos que anticipan los contenidos

¹ Encontrará estudios útiles sobre la escritura epistolar en el periodo grecorromano en J.L. White, *Light*, cuyo análisis se basa en los papiros griegos, y en Stowers, *Letter Writing*, quien escribe de forma mucho más amplia. Cualquiera (o ambas) de éstas es lectura esencial para una exégesis seria de cualquiera de las cartas del Nuevo Testamento. Ver también Hunt y Edgar, *Select Papyri I*, donde aparecen más ejemplos de los papiros griegos.

² Todas las verdaderas «cartas» del Nuevo Testamento siguen este patrón (incluyendo la carta de Jacobo en Hechos 15:23-29), con la excepción de 3ª Juan, que carece del saludo estándar. Ver Exler, *Form*, 23-68, que proporciona una colección de ejemplos de los papiros; y Schnider y Stenger, *Studien*, que ofrece una colección más amplia y un estudio más detallado.

³ Curiosamente ausente en Gálatas, 1ª Timoteo y Tito.

⁴ Cf. por ejemplo, 2 Ts. 1:11-12; Col. 1:9-11.

⁵ La palabra *proemium* es la palabra técnica que cubre todos estos temas, tanto la salutación como la oración de gratitud.

de la propia carta.⁶ En este sentido el *proemium* de Filipenses es típico, pues aparecen de forma incipiente temas que volverán a aparecer en la carta: el enfoque central en Cristo y el Evangelio, el lenguaje de servicio y «comunidad», la base relacional de esa «comunidad», las «cadenas» de Pablo (por tanto, el tema del «sufrimiento»), la orientación futura de la presente vida en Cristo y la necesidad de amar y de vivir fructíferamente en el presente. En realidad, la mayoría de los elementos importantes de esta carta, por no decir todos, se anticipan ya de alguna forma al leer las tres secciones de estos temas introductorios.

A. Salutación (1:1-2)

1 Pablo y Timoteo, siervos de Cristo Jesús,⁷ a todos los santos en Cristo Jesús que están en Filipos, incluyendo⁸ a los supervisores^a y diáconos: 2 Gracia a vosotros y paz de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

^a Tradicionalmente *obispos*

Aunque los propios filipenses no tenían la misma perspectiva que tenemos nosotros de Pablo como escritor de cartas, la forma más conveniente de entrar en el significado de este saludo es compararlo con las otras cartas del corpus. Cuando hacemos tal comparación, varias cuestiones se destacan: su comparativa brevedad, la naturaleza fija del saludo (v. 2), y la inclusión de «supervisores y diáconos». También señalaremos otros puntos, a medida que vayamos hablando de estas cuestiones.

1. (A) *El escritor (los escritores)*. A pesar de que la práctica no es nada común entre las cartas grecorromanas existentes, Pablo suele

⁶ Aunque algunos comentaristas anteriores ya se habían percatado, la conciencia de la importancia de este fenómeno en las cartas de Pablo echó raíces con la obra de Paul Schubert, *Form and Function of the Pauline Thanksgiving* (1939).

⁷ El MajT presenta este título en este orden, «Jesucristo», en contra de toda la evidencia anterior.

⁸ Varios manuscritos, incluyendo K 33 1739 1881, contienen *ὄν ἐπισκόποις* como una palabra, *συνεπισκόποις*, por lo tanto convirtiendo a «diáconos» y «supervisores» en complementos indirectos. El texto resultante, «a todos los santos de Cristo Jesús en Filipos, a los *supervisores* y diáconos, gracia y paz», parece no ser la lectura original, y reflejaría la eclesiología de una época posterior. Cf. Metzger, *Textual Commentary*, 611.

incluir a su(s) compañero(s) en sus saludos.⁹ Esto es especialmente cierto con Timoteo. No sabemos muy bien qué hacer con este fenómeno (de la co-autoría). En el caso de 1ª y 2ª Tesalonicenses, que están escritas en su mayoría en primera persona del plural, parece tratarse de una co-autoría genuina, y cuando Pablo desea dejar claro que se refiere a sí mismo, lo hace como en 1 Ts. 2:18: «Yo, Pablo, más de una vez». En 2ª Corintios aparece con frecuencia la primera persona del plural, aunque en muchas ocasiones también usa la primera persona singular. No obstante, el tema deja claro que en este caso la carta es del propio Pablo, y muy poco de Pablo y Timoteo. Cuando nos acercamos a las tres cartas desde el arresto en las que aparece este fenómeno (Filemón, Colosenses y Filipenses), el claro reclamo de la co-autoría nos hace pensar que en realidad Pablo es el único autor.

Así, la aparición de Timoteo en las seis cartas que también llevan su nombre debe entenderse de dos formas. En primer lugar, es probable que Timoteo sirviera como el secretario de Pablo, como el amanuense que escribió la carta que Pablo le dictaba.¹⁰ En 2 Ts. 3:17 encontramos evidencias de que Pablo utilizaba un secretario. En ese versículo firma la carta con su propia mano, después de que otra persona hubiera escrito el resto.¹¹ Por supuesto, no podemos estar seguros de que Timoteo fuera el secretario en ese caso, o en el caso de Filipenses, pero es razonable pensar que sí lo fue. En segundo lugar, en la mayoría de las ocasiones, Timoteo era muy conocido entre los receptores,¹² de ahí que se le incluya como «co-

⁹ Lo hace en siete ocasiones en todo el corpus: 1ª y 2ª Tesalonicenses (Timoteo y Silas), 1ª Corintios (Sóstenes), 2ª Corintios (Timoteo), Filemón (Timoteo), Colosenses (Timoteo) y aquí (Timoteo). No existen *ejemplos* conocidos fuera del corpus paulino. La única *referencia* conocida de co-autoría es Cicerón, *Att.* 11.15.1: «Por mi parte, he recogido de tus cartas, tanto las que has escrito en conjunto con otros como las que has escrito en tu propio nombre...» (LCL, 2.363). Ver el debate en Bahr, «Letter Writing», 476-77.

¹⁰ También Jones, Müller, Bruce. La mayoría de comentarios piensan lo contrario, en ocasiones siguiendo a Meyer (11), quien asegura, basándose en Ro. 16:22 que «el amanuense *como tal* no está incluido en la superscripción» (cursivas suyas). Lo más probable es que la diferencia entre Tercio (que es claramente el amanuense de Romanos, pero que no se menciona en el saludo) y Timoteo y Sóstenes (1ª Corintios) es que estos dos últimos eran colaboradores de Pablo, y los receptores de la carta los conocían.

¹¹ Cf. 1 Co. 16:21 y Gá. 6:11, y este último versículo forma parte de una carta que no ofrece ninguna información interna sobre quién podía ser el secretario. Esto es probablemente una indicación de que Pablo escribió la carta en una época en la que Timoteo no estaba con él, aunque también podría ser que los miembros de las iglesias de Galacia no conocieran a Timoteo.

¹² Esto es especialmente cierto en el caso de 1ª y 2ª de Tesalonicenses y 2ª Corintios, y Filipenses; en Colosenses y Filemón no está tan claro.

autor», especialmente natural en una carta de amistad.¹³ Por tanto, aunque Timoteo no tuvo directamente nada que ver con la composición de la carta,¹⁴ se le menciona por ser (quizá) el secretario, cuya función podía haber sido también sugerir algunas ideas y/o correcciones. Dado que era tan conocido entre los filipenses,¹⁵ y dado que él mismo iba a ir pronto a Filipos (2:19-22), debería entenderse que la carta proviene de ambos: Pablo como autor, con la conformidad de Timoteo.

Pero esta salutación es única por otra razón, que se ve mejor cuando se compara con cuatro de las otras cartas en las que aparece el nombre de Timoteo. En 1ª y 2ª Tesalonicenses, escritas principalmente en primera persona del plural, los nombres de los que las envían aparecen sin ningún tipo de elaboración: Pablo y Silvano y Timoteo. Sin embargo, en Colosenses y Filemón, Pablo comienza como siempre con su propio nombre, seguido de una palabra para identificarse (apóstol / prisionero),¹⁶ que, a su vez va seguido de «y Timoteo nuestro hermano». Filipenses es la única carta en la que Pablo incluye a Timoteo en esa identificación o descripción de sí mismo. De ahí, «*Pablo y Timoteo*, siervos de Cristo Jesús». Las razones para incluir a Timoteo en este caso no son difíciles de encontrar, y están relacionadas con otros dos temas.

En primer lugar, después de 1ª y 2ª de Tesalonicenses, ésta y la epístola a Filemón son las únicas en las que no hay una declaración sobre el apostolado de Pablo. Eso explica por qué en otras ocasiones el nombre de Timoteo aparece aparte del de Pablo, pues este último se identifica como apóstol, y Timoteo no es un apóstol.¹⁷ Pero él también

¹³ En cuanto a Filipenses como carta de amistad, ver la Introducción, pp. 34-44.

¹⁴ Después de todo, en el versículo 3 Pablo dice que él es el único escritor, una postura que mantiene a lo largo de toda la carta. Más aún, en 2:19 habla de Timoteo en tercera persona, refiriéndose a sí mismo todavía en la primera del singular. Si desea contrastar, cf. la referencia a Timoteo en 1 Ts. 3:2.

¹⁵ Esto se hace evidente por cómo Pablo les habla de él en 2:19-23; y Hechos 16:1,13 lo corrobora, pues estuvo presente en la fundación de la iglesia; cf. 17:14, donde vemos que también está presente en la fundación de la iglesia en Tesalónica. Según Hechos 19:22 y 20:3-4, Timoteo visitó Filipos dos veces más durante el llamado tercer viaje misionero de Pablo.

¹⁶ «Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios» (Col. 1:1); «Pablo, prisionero de Cristo Jesús» (Flm. 1).

¹⁷ Cf. 1 Co. 1:1, donde vemos la misma distinción entre Pablo como apóstol y Sóstenes como «hermano», y Filemón 1, donde Pablo del mismo modo distingue entre sí mismo y Timoteo («Pablo, prisionero de Cristo Jesús y el hermano Timoteo») porque Timoteo no estaba prisionero. Estas evidencias deberían hacernos ser más cautelosos y no dar más importancia de la que tiene al hecho de que Pablo en muchas ocasiones coloque el nombre de Timoteo al lado del suyo (por ejemplo, Hawthorne, 3-4, no es

es «siervo» del mismo Señor. La razón de que Pablo no se identifique aquí como apóstol está menos clara: probablemente esté relacionada con la naturaleza tanto de la presente carta como de la relación de Pablo con la comunidad en Filipos. Pablo escribe para exhortar a una comunidad con la que tiene una buena amistad,¹⁸ no para persuadirles. Por eso, no necesita recordarles su apostolado; sin duda, Pablo hace un llamamiento a la obediencia, basándose en la naturaleza firme de la amistad que les une.¹⁹

En segundo lugar, la propia identificación, «esclavos [*douloi*]²⁰ de Cristo Jesús», nos anuncia un tema que va a ser importante en la carta. Aunque «siervo», que aparece en la mayoría de traducciones,²¹ es una opción aceptable, hace que el lector pierda un poco de la fuerza que tiene la palabra *douloi*. Para los lectores de la carta (básicamente gentiles), esta palabra solamente podría haber significado «esclavo». Sin duda, *douloi* era tan común en la sociedad grecorromana que la asociación más directa era pensar en alguien que era un sirviente o propiedad de un amo.²² Es cierto que la institución de la esclavitud de la Antigüedad²³ tiene muy poco que ver con la esclavitud racial que arruinó a la sociedad americana ni con la sociedad inglesa, que hizo

demasiado cauteloso). De las varias descripciones que Pablo usa en sus saluciones para describirse a sí mismo, ésta («siervo de Cristo Jesús») en particular puede incluir a otros poniéndolos al mismo nivel.

¹⁸ Ver la Introducción, pp. 34-44.

¹⁹ En cuanto a este respecto, ver especialmente los comentarios más adelante de 1:7-8, 25-26, 27; 2:1-2, 12, 17-18, 4:1, 10, 14-16; cf. la Introducción, pp. 47-48.

²⁰ En total, esta raíz aparece 59 veces en el corpus paulino: δούλος, «esclavo» (30 veces); συνδούλος, «esclavo como igual» (2 veces), δουλῆνω, «hacer las tareas de un esclavo, servir» (17 veces); δουλεία, «esclavitud» (4 veces), δουλῶ, «esclavizar» (6 veces). Sobre el significado de esta palabra en Pablo ver, *inter alia*, K.H. Rengstorf, *TDNT* 2.261-80; H.G. Link y R. Tuente, *NIDNTT*, 3.589-98; A. Weiser, *EDNT*, 1.349-52; Sass, «Bedeutung».

²¹ Muchas traducciones han evitado «esclavo» por las connotaciones históricas negativas de este término. Para distinguir entre el concepto de «esclavo» y «siervo», para éste último se usaba la palabra δίακονος, que aparece en la siguiente frase, donde se traduce como «diácono». Pero aunque la palabra «esclavo» tiene para nosotros esas connotaciones negativas, para Pablo δούλος nunca tiene una connotación negativa (también Vincent, 2), por lo que la traducción más directa y adecuada sería «esclavo». Cf. Michael, 2-3.

²² Cf. Bruce, 26, quien rechaza de forma rotunda que pueda haber una segunda connotación (como se sugiere abajo).

²³ Su esclavitud, que comenzó con los prisioneros de guerra, se convirtió fundamentalmente en un fenómeno socioeconómico. Encontrará un estudio sobre la esclavitud grecorromana en S.S. Bartchy, *ABD*, 6.65-73, y E. Ferguson, *Backgrounds*, 56-59; ver también las bibliografías que recomiendan.

posible la trata de esclavos. No obstante, el esclavo en el imperio romano no era una persona libre, sino que «pertenecía a» otro. Por lo tanto, aparte de otros aspectos, esta palabra lleva consigo connotaciones de humildad y servidumbre.

No obstante, los gentiles conversos al cristianismo ya no pertenecían solo a la cultura grecorromana. Habían entrado a formar parte de la «sociedad»²⁴ de un pueblo cuyas raíces eran el judaísmo, y cuya historia tenía sus orígenes en el Antiguo Testamento, una historia que los filipenses debían de conocer bien a través de la tradición griega, la Septuaginta (LXX). Y ahí la palabra griega *doulos*, que se usaba para designar a los verdaderos «esclavos», también se utilizaba para designar a los «siervos de Dios», refiriéndose a la distancia y la dependencia entre los siervos y Dios, pero al mismo tiempo se convirtió en un título honorífico para aquellos que rendían un servicio especial a Él.²⁵

Es probable que esta doble connotación esté detrás de que Pablo use esta palabra para referirse a los dos, tanto a él como a Timoteo. Son esclavos de Cristo, «atados» a Él como el esclavo lo está a su amo; pero la «esclavitud» de Pablo y Timoteo se expresa en el servicio entregado por causa de Cristo hacia los filipenses y hacia los demás. Es interesante ver que Pablo no suele utilizar esta palabra como título.²⁶ Normalmente utiliza esa raíz para designar a cualquiera que «sirve» a Dios como un «esclavo libre», es decir, que es libre en Cristo Jesús, y que ha usado esa libertad para «realizar las tareas de un esclavo»²⁷ sirviendo a Dios y a su

²⁴ Sobre el tema sociológico de las iglesias primitivas como la «sociedad» religiosa en el mundo grecorromano, ver especialmente W.A. Meeks, *Urban*, 74-80; J.E. Stambaugh y D.L. Balch, *Social Environment*, 124-26, 140-41; y Ferguson, *Backgrounds*.

²⁵ Ver, por ejemplo, Moisés (2 R. 18:12; Sal. 104:26); Josué 24:29 (Josué, el siervo del Señor, murió), Jonás 1:9 («Yo soy el sirviente del Señor» [δούλος κυρίου]); Nehemías 1:6 (donde en la oración Nehemías se llama a sí mismo «tu siervo»), Ezequiel 43:23 (refiriéndose a David como «el siervo del Señor»); Ezequiel 38:17 («mis siervos los profetas», cf. Jer. 25:4; Amós 3:7; Daniel 9:6, 10). Que Pablo sustituya «Cristo Jesús» por «el Señor [Yahveh]» es otro de esos momentos sutiles, pero significativos, en los que Pablo nos presenta su «elevada Cristología» como algo que ya presupone, que da por sentado, no como algo que tiene que argumentar (cf. Sanday-Headlam, *Romans*, 3).

²⁶ Solamente aquí y en Romanos 1:1, donde aparece como su primera descripción, antes de recordarles que ha sido «llamado» a ser un «apóstol» del Evangelio. Pero cf. Gá. 1:10 («esclavo de Cristo», y Col. 1:7 y 4:7, donde llama συνδούλος a Epafras y a Tíquico («compañeros en la esclavitud / siervos en el Señor».

²⁷ En cuanto a esta traducción del verbo en Gálatas 5:13, ver Fee, *Presence*, 425, n. 201.

pueblo. El uso que Pablo hace de esta palabra en el versículo 2:7 es de especial importancia; la usa para describir a Cristo y su humillación en la Encarnación. Como el verdadero siervo sufriente de Dios, se humilló para morir en una cruz –por los filipenses–, lo que sirve de base para el llamamiento que Pablo les hace a ser humildes (2:4). Deben «tener esa actitud que también es la de Cristo Jesús» (2:5), una preocupación que quizá ya se nos anuncia con esta descripción inicial.²⁸

Por consiguiente, Pablo y Timoteo deben ser vistos como «esclavos/siervos de Cristo Jesús». Aquí tenemos el tema predominante de la carta. Todo está en Cristo Jesús, y es por Él, de Él y para Él. Cristo Jesús es la base de su existencia como comunidad; él es el centro y contenido del Evangelio en el cual Pablo, Timoteo y los filipenses son compañeros y colaboradores; y Él es el Señor, ante quien toda rodilla se doblará, incluyendo las de los filipenses que actualmente están arrodillándose ante el emperador Nerón. Como «esclavos de Cristo Jesús», Pablo y Timoteo solo le pertenecen a Él; al mismo tiempo que son «siervos» de Cristo para el bien de los filipenses,²⁹ quienes también están «en Cristo Jesús», y a quienes saluda con la gracia y la paz que vienen de Dios el Padre y de «nuestro Señor Jesucristo».

(B) *Los receptores*. La carta se dirige a «todos los santos en Jesús que están en Filipos». Mediante esta designación, Pablo repite tres elementos de los elementos estándar que aparecen en sus epístolas. En primer lugar, les llama «santos»,³⁰ un calificativo común para los que están bajo el nuevo pacto de Dios, pero que hoy tiene demasiadas connotaciones erróneas, por lo que no es muy útil para el lector contemporáneo.³¹ Éste es uno de los términos que el Antiguo Testamento utiliza para designar a Israel –como pueblo elegido de Dios–, y que los autores del Nuevo Testamento se han apropiado para referirse al

²⁸ Cf. Collange, 26; Hawthorne, 4.

²⁹ Sobre este aspecto, ver especialmente 2:16-18 (de Pablo hacia los Filipenses); 2:22 (de Timoteo); y 2:25-26 (de Epafrodito).

³⁰ Del griego οἱ ἅγιοι, que aparece en 6 de las 9 cartas dirigidas a las iglesias (1ª y 2ª Corintios, Romanos, Colosenses, Efesios y Filipenses). También aparece en 4:22 para designar al pueblo de Dios en Roma, que devuelve los saludos (cf. 2 Co. 13:12).

³¹ La mayoría de las veces tiene un sentido «elitista», adaptado por la iglesia tardía para designar a personas «especiales», como por ejemplo, «San Pablo». Ese uso es lo más alejado del uso bíblico. Y popularmente, la palabra se entiende como alguien muy piadoso, beato y de buenas obras, como por ejemplo «mi tía Aurora era una santa». Este uso está más cerca del sentido bíblico, que da por sentado que «santidad» es una característica de todos los que pertenecen a Cristo».

nuevo pueblo de Dios, constituido por Cristo y el Espíritu. El origen de este término lo encontramos en Éxodo 19:6, donde Dios se dirige a Israel como «mi pueblo... una nación santa», un pueblo consagrado y sujeto a Jehová y a su servicio. Este vocabulario se repite de forma regular en Levítico, todavía como un adjetivo,³² pero en el Salterio y en los demás lugares se convierte en un sustantivo para referirse al pueblo de Dios.³³ La traducción preferible aquí y en todo el Nuevo Testamento es «el pueblo santo de Dios», que mantiene ambas dimensiones del término intactas: los creyentes en Cristo constituyen el *pueblo de Dios*; éstos han sido llamados a ser su *pueblo santo*,³⁴ el Espíritu Santo los ha apartado³⁵ para los propósitos de Dios; y son los que manifiestan su carácter en el mundo.³⁶ La preocupación paulina de que sean el pueblo santo de Dios en Filipos se tratará más adelante (en los comentarios de 1:10.11: 2:14-15; 3:17-19; 4-8).

En segundo lugar, convertirse en «el pueblo santo de Dios» es el resultado directo de su relación con Cristo Jesús; son los «santos *en Cristo Jesús*».³⁷ Se ha escrito mucho acerca de esta última expresión. Incluso se ha sugerido que hay algo de «misticismo» en el uso paulino,³⁸ pero es forzar demasiado las cosas.³⁹ Los creyentes de Filipos están «en Cristo Jesús» porque han llegado a ser del pueblo de Dios «por medio

³² «Sé santo, porque yo, el Señor tu Dios, soy santo».

³³ Cf. Salmo 16:3 (LXX 15:3), «En cuanto a los santos que están en la tierra»; 34:9 (LXX 33:9), «Temed a Dios, vosotros sus santos»; 74:3 (LXX 73:3), «Toda esta destrucción con la que el enemigo ha afligido a tus santos». Ver especialmente Daniel 7:8, 18, 21, 22. Ver la interesante discusión de Evans en «New Wine».

³⁴ Intentando mantener intactas tanto la dimensión «ontológica» (pueblo) como la «ética» (santo) del término.

³⁵ Aunque Pablo no expresa esta idea aquí, no hay duda alguna de que él tenía en mente esta conexión; ver, por ejemplo, la discusión de 1 Ts. 4:8, 1 Co. 6:11; y especialmente Romanos 15:16 en Fee, *Presence*, 50-53, 127-32, 626-27. Cf. Kennedy, 416, el comentario sobre el presente texto.

³⁶ Lightfoot, 81-82, señala que lo que probablemente llevó a los traductores de la LXX a elegir ἅγιος para traducir la palabra hebrea «santidad» fue la «idea moral» que esa palabra encierra.

³⁷ Sobre el posible significado del orden de las palabras («Cristo Jesús» en lugar de «Jesucristo»), ver Kennedy, 415; según él, este orden «es la clave para analizar la actitud de Pablo hacia su Maestro».

³⁸ Esta idea fue popularizada por A. Deissmann en *Formel*. Encontrará un breve resumen de esta posición en Paul, 125-35. La idea fue vigorosamente defendida por W. Bousset en *Kyrios Christos* y especialmente por A. Schweitzer, *Mysticism*.

³⁹ Cf. Collange (37): «La larga historia de interpretación de la expresión paulina ‘en Cristo’ es suficientemente familiar, y de momento basta con decir que la preposición ‘en’ tiene aquí una fuerza temporal e histórica, no espacial».

de Cristo Jesús». Es decir, Cristo Jesús es el responsable de que formen parte del pueblo de Dios, y como Aquel que ha sido crucificado y exaltado, Él constituye el presente de su nueva existencia. Viven como los que pertenecen a Cristo Jesús, cuyas vidas están identificadas para siempre con Cristo. Ya hemos comentado el énfasis que se hace sobre este tema a lo largo de la carta, tema predominante en las reflexiones de Pablo sobre su propia vida (1:20-23; 3:7-11), y en sus palabras de ánimo y en sus exhortaciones a los filipenses (1:27; 2:1, 5:11; 3:3; 4:7).

En tercer lugar, son «el pueblo de Dios *en Filipos*».⁴⁰ Una vez más, a pesar de que no podemos deducir mucho de esta frase ahora, aquí se adivina otro tema importante de la carta. En el ejemplo presente, es una simple descripción; pero en 4:15 se dirige a ellos con el gentilicio («vosotros..., filipenses»), algo que raramente hace en sus cartas. A la luz del juego de palabras sobre su «ciudadanía romana» en 1:27 y 3:20, no podemos decir que estamos ante un tema poco importante. En ese recodo del Imperio Romano situado en la provincia de Macedonia, con su historia y su devoción al Emperador, los *creyentes filipenses* en Cristo Jesús, por su lealtad a otro Señor, son «el pueblo santo de Dios», sus elegidos, en aquella ciudad.

Fuera de estas expresiones estandarizadas, existen otros dos elementos que llaman nuestra atención. En primer lugar, la carta se dirige a «*todos* los santos... en Filipos». Como señaló Lightfoot (p. 83) hace muchos años, la «estudiada repetición de la palabra ‘todos’ en esta carta, cuando se menciona a la iglesia en Filipos» hace que sea casi «imposible no relacionar esta repetición de la palabra con las repetidas y rotundas exhortaciones a la unidad que la epístola contiene».⁴¹ De ahí que este tema aparezca al comienzo de la carta, y se repita frecuentemente a lo largo del *proemium*.⁴²

⁴⁰ Sobre geografía, historia y sociología en la ciudad del primer siglo, ver la Introducción, pp. 61-63, y la bibliografía allí citada.

⁴¹ Ver 1:2, 7 (dos veces), 8, 25; 2:17; 4:21. En cuanto a este énfasis ver especialmente la disertación de D. Peterlin («Paul's Letter», 29-31), aunque como ocurre en muchas tesis se exagera la influencia del elemento de «desunión» en la carta, en parte debido a los defectos metodológicos de la «lectura de espejo» (ver Introducción, p. 40, n. 24). Las otras únicas cartas en las que esta palabra aparece en el saludo son Romanos (1:4), una carta dirigida a una situación en la que están en peligro las relaciones judeo-gentiles, y 2ª Corintios (1:1), en un sintagma preposicional que alarga el saludo para incluir «a todos los que están en Acaya».

⁴² Aunque uno siempre debe observar que en esta primera vez en la que aparece no hay razones para considerarla enfática. El énfasis llega cuando más adelante se repite una y otra vez.

En segundo lugar, el rasgo más sorprendente de la salutación es que añade «con los supervisores y diáconos». ⁴³ Curiosamente, ésta es la primera designación de este tipo en las cartas de Pablo, ⁴⁴ y lo que más sorprende es que, después de haberlos mencionado al principio, el apóstol no vuelve a hablar de ellos. ⁴⁵ Como el saludo mismo, la carta está dirigida a toda la comunidad. Tenemos la necesidad ahora de comentar tres elementos más.

(1) Aunque estos títulos solo aparecen aquí y en las cartas pastorales del corpus paulino, no debemos utilizar esto para sugerir o que las iglesias paulinas no tenían este tipo de líderes o que se trata de un desarrollo que se dio en las iglesias más adelante. En la primera de las cartas (1 Ts. 5:12-13) se destaca el «honor» de los líderes; no es concebible que las otras iglesias no los tuvieran. Que haya poca o ninguna evidencia de una *jerarquía* en las iglesias paulinas no significa que tal

⁴³ Hay mucha bibliografía sobre estas dos palabras: ver el *excursus* en los comentarios de Lightfoot, 95-99, 181-269; Vincent, 36-51; Gnllka, 32-41; Collange, 37-41; también los estudios sobre el orden de iglesia en la Iglesia primitiva (E. Schweizer, *Church Order*, von Capenhausen, *Ecclesiastical Authority*); cf. Best, «Bishops». Schenk ha argumentado en contra de la autenticidad de esta frase: pero sus argumentos son circulares y están basados en la subjetividad (la creencia de que estos títulos no pueden aparecer en una carta tan temprana). La objeción básica es que hace falta crear una hipótesis sobre una costumbre o actividad de los escribas de la cual no existe ninguna analogía (el hecho de que estas palabras aparecen en toda la tradición textual de Filipenses y que fueron trasladadas a otras cartas indica que sería muy poco probable que un escriba las hubiera interpolado en nuestra epístola, sacándoselas «de la manga»). Cf. los contra-argumentos de Peterlin a cada uno de los puntos de Schenk («Paul's Letter», 27-28). Es igualmente improbable que el *καὶ* sea epexeagético ([*N. de la T.*] que explica la palabra o frase precedente), formando por tanto una endíadis («supervisores que sirven»), como creen Collange (39-40) y Hawthorne (9-10) siguiendo a Lemaire (*Les ministères*, 96-103), quien tomó la sugerencia de Crisóstomo.

⁴⁴ Debido a la teoría predominante de que las epístolas pastorales son «deutero-paulinas», la mayoría «solo» diría que eso solo ocurre en las cartas de Pablo con esta designación. Sobre la probable autenticidad de estas cartas, ver Fee, *1 Timothy*, 23-26; en cualquier caso, incluso si son «deutero-paulinas», son muy paulinas, y por lo tanto están repletas de los temas y preocupaciones de Pablo. Encontrará opiniones similares en estudios recientes en ver Towner, *Goal*; Fowl, *Story*; y Kidd, *Wealth*.

En cuanto a la improbable teoría elaborada por algunos (por ejemplo Houlden, 49; aceptada como posible por Hawthorne y O'Brien) de que estos términos podrían ser paralelos al «ayudantes, administradores» de 1ª Corintios 12:28, ver Gordon D. Fee, *Primera Epístola a los Corintios*, Nueva Creación, Florida, 1998, pp 699-704; no podemos trasladar a nuestra epístola las preocupaciones de una época posterior, y esa teoría no tiene en cuenta ni el uso que Pablo hace de las palabras ni los temas que le preocupaban.

⁴⁵ Otra observación que apenas aparece en los comentarios. Sobre la sugerencia de Schenk de que estas palabras son una interpolación tardía, ver la nota 43.

liderazgo no existiera; sin duda existía, y no hay buenas razones para pensar que el título que él menciona aquí, y que aparece de nuevo en 1ª Timoteo y Tito, no existiera ya al principio.

(2) Las referencias están en plural, al igual que en la carta más temprana (1 Ts.) y en la más tardía (1 Ti.). No hay evidencias de que en las iglesias paulinas hubiera un solo líder de la asamblea local.⁴⁶ La explicación más probable tiene que ver con el papel que el propio Pablo tenía en sus iglesias. Aunque no estaba entre ellos de forma regular, eran sus iglesias, y debían su existencia y obediencia a él (¡cf. 2:12!).

(3) Las palabras «junto con / incluyendo a»⁴⁷ son la clave para entender el papel del liderazgo en las iglesias paulinas. Pablo se dirige a toda la comunidad, y en la mayoría de los casos los «supervisores y diáconos» son simplemente figuras dentro de esa comunidad. Cuando se les destaca, como en este caso, los líderes no están «por encima» de la iglesia, sino que Pablo les escribe «junto» a la iglesia,⁴⁸ como una parte *distinguible* del conjunto, pero como *parte del conjunto*, que no está ni por encima ni fuera de él.

Pero, ¿quiénes eran estas personas, y cuál era su función?

*Supervisores.*⁴⁹ El origen de la palabra *episkopos* como título de una forma de liderazgo en las iglesias del Nuevo Testamento es un misterio y, por tanto, es objeto de debate académico; pero no hay duda de que el uso paulino, como ocurre con todos los títulos que da a los líderes de la iglesia, apunta siempre a una «función», no tanto a una «profesión».⁵⁰ La

⁴⁶ Aunque sociológicamente hablando, parece bastante probable que el cabeza de familia, el *paterfamilias*, actuara como líder de la iglesia que se reunía en su casa.

⁴⁷ Griego, σύν, que lleva consigo la connotación de «conjuntamente con».

⁴⁸ Cf. Motyer, 40-41.

⁴⁹ En griego, ἐπίσκοποι, que aparece en Pablo aquí y en 1ª Timoteo 3:2 y Tito 1:7; cf. la versión de Lucas del «discurso» de Pablo en Hch. 20:28. Debido al interés tanto en el término en sí como en el liderazgo de la Iglesia primitiva, existe bastante bibliografía sobre este término. Entre otros autores, debemos destacar a H.W. Beyer, *TDNT*, 2-606-22; L. Coenen, *NIDNTT*, 1.188-92 (más bibliografía en las pp. 200-201); Lohse, «Entsehung»; J. Rohde, *EDNT*, 2.35-36; Porter «ἐπίσκοπος»; Stalder, «Episkopos», junto con los elementos anteriormente señalados (nota 43). Encontrará una posición más antigua, pero todavía interesante, en el *excursus* de Lightfoot, pp. 181-269.

⁵⁰ Especialmente en la LXX, donde es un término «funcional». Ver, por ejemplo, Núm. 4:16 (ἐπίσκοπος; Eleazar, quien estaba «a cargo» del aceite); Núm. 31.14 (los encargados del ejército se llaman los ἐπίσκοποι); Jueces 9:28 (Zebul, el «representante» de Abimelec [v. 28], es el ἐπίσκοπος de la ciudad). En la literatura más reciente, se ha puesto en tela de juicio el uso de la LXX, pues usa nuestro término griego para referirse a los supervisores u oficiales gubernamentales; ver Reuman, «Contributions», pp. 449-50 (siguiendo a E. Dassmann, «Hausgemeinde» y G. Schöllgen, «Hausgemeiden»). Ese uso tampoco nos debería extrañar tanto, pues para ellos adoptar ese

primera clave para entender este sustantivo está en el verbo del que deriva, cuyo significado principal es «visitar» en el sentido de «cuidar de» o «preocuparse por» alguien.⁵¹ Por lo tanto, en el discurso de Hechos 20:28, se describe a Pablo instando a los ancianos de Éfeso a tener «cuidado de toda la grey, en medio de la cual [no ‘sobre la cual’] el Espíritu Santo os ha hecho *episkopoi*, para pastorear a la Iglesia de Dios».⁵² A pesar de que no debemos dudar de que este uso esté apuntando a una «posición de liderazgo», el énfasis está en la función que ejerce la persona que ha sido puesta en esa posición. Y aunque en 1ª Timoteo 3 y Tito 1 el tema central es el carácter del líder, también ahí se describe como el que «cuida de la iglesia de Dios» (1 Ti. 3:5). La naturaleza de esta designación, junto con el hecho de que aparece en primera posición,⁵³ hace pensar que los que tenían este título ejercían las principales funciones de liderazgo en la iglesia local. Probablemente eran responsables de «cuidar de las personas» en un sentido amplio, incluyendo áreas como la administración, la hospitalidad y el cuidado pastoral.

Diáconos. Éste término es más complejo, porque Pablo lo usa de muchas formas diferentes. La palabra en sí (*diakonos*) significa «siervo», y éste es el uso más común en Pablo. Lo utiliza para referirse a Cristo (Ro. 15:8), a los gobernantes (Ro. 13:4), a sí mismo (1 Co. 3:5; 2 Co. 3:6), y a sus colaboradores (1 Ts. 3:2; Col. 1:7). En cada uno de estos casos, como en el caso de «supervisores», es un término principalmente «funcional», y describe a uno que sirve a los demás. Pero en Romanos 16:1 Pablo utiliza *diakonos* para referirse a Febe con un fuerte énfasis en el título, que es el caso de este versículo de Filipenses, y también el de 1 Ti. 3:8. Desde nuestros tiempos es prác-

término hubiera sido muy normal; pero lo que está claro es que el énfasis está en la función, más que en el título en sí.

⁵¹ En la literatura griega, el sustantivo y el verbo se utilizan frecuentemente para referirse a un «dios» cuya función principal es «cuidar de» las personas. Este uso aparece aplicado a Cristo en 1 P. 2:25; cf. 1 Clem. 59:3 (aplicado a Dios).

⁵² Lightfoot, 95-99, seguido de muchos otros, argumentó que *πρεσβύτεροι* («ancianos») y *ἐπίσκοποι* («supervisores») son términos intercambiables. Aunque es verdad hasta cierto punto – está claro que no son sinónimos – es más probable, basándose en las evidencias de las epístolas pastorales, que «anciano» fuera el término más amplio que abarcaba a todos los líderes, incluyendo a los «diáconos» (ver Fee, *1 Timothy*, 78).

⁵³ Aquí y en 1ª Timoteo. Esto se confirma también por el hecho de que en el siglo II se había convertido en el título principal para los líderes locales. La traducción «obispo» proviene de su uso tardío, y nunca debería ser utilizada, dado que complica la interpretación de este plural, que está haciendo referencia a algún tipo de liderazgo en la iglesia local.

ticamente imposible saber cuál era su función, o en qué se distinguía de los «supervisores», aunque lo que sí parece estar claro es que eran distintos. Si el sentido funcional de estos términos también apunta a una «posición de liderazgo», entonces los «supervisores» seguramente eran los que se encargaban de realizar un cuidado o supervisión general de la congregación, mientras que los «diáconos» eran los que se caracterizaban por sus tareas de servicio.⁵⁴

La pregunta que surge al final es «¿por qué?». Y es una pregunta sin respuesta. ¿Por qué en esta carta se menciona a «los supervisores y diáconos» en la salutación inicial? Una sugerencia reciente responde diciendo que tiene que ver con las murmuraciones y las discusiones de 2:14, dado que en el texto del Antiguo Testamento al que se alude en el versículo 15, las protestas estaban dirigidas a Dios, pero por medio de Moisés. Por lo tanto, Pablo incluye a los líderes en el saludo para recordar a la comunidad cuál es su lugar en Cristo.⁵⁵ Aunque esto es posible, parece estar más relacionado con 4:2-3, donde Evodia y Síntique, que muy probablemente eran líderes, no logran ponerse de acuerdo. Así, tanto el «todos» con el que comienza la carta y el «incluyendo a los supervisores y diáconos» del final anuncian el problema de fricciones que ha surgido en esta comunidad,⁵⁶ quizás dentro del propio liderazgo.

2 (C) El saludo. El saludo es un elemento estándar de las cartas paulinas, y el que encontramos aquí en Filipenses es precisamente el mismo que utiliza en 1ª Corintios, 2ª Corintios, Romanos, Filemón y Efesios.⁵⁷ Aquí tenemos un fantástico ejemplo de cómo Pablo convierte

⁵⁴ Todo esto nos hace reflexionar sobre cómo traducir esta palabra, para que no cree confusión. ¿Utilizamos «títulos» («diácono» en nuestra lengua se ha convertido en un título) o equivalentes «funcionales», como «ayudantes»? Esto último sería preferible, aunque también es demasiado suave, considerando las implicaciones «de siervo» de la palabra.

⁵⁵ Ver Silva, 144; encontrará otras sugerencias (no tan recientes) en Meyer, 13, quien opta por una tradición mucho más temprana, que recoge que habían sido los responsables de asegurarse de que la ofrenda que habían recogido para Pablo llegara a buen puerto (cf. *inter alia*, Barth, Beare, Benoit, Martin); pero no creo que esto tenga mucho sentido, y además no explica por qué no se les vuelve a mencionar en 4:10-20.

⁵⁶ También Michael, 6; Collange, 41; Hawthorne, 10; Garland, «Philippians 1:1-26» (aunque Michael cree que la fricción está entre la congregación y sus líderes, pero esta idea no aparece en ningún momento en toda la carta).

⁵⁷ La frase «de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo» no aparece en 1ª Tesalonicenses; el pronombre «nuestro» no aparece ni en 2ª Tesalonicenses ni en Gálatas; »y del Señor Jesucristo» no está en Colosenses, mientras que el apóstol añade la palabra «misericordia» en 1ª y 2ª Timoteo (pero no en Tito) y en las epístolas

en «Evangelio» todo lo que toca. El saludo tradicional en el mundo griego era *jairein*—el infinitivo de «regocijarse»—, pero este saludo significa simplemente «¡saludos!» (ver Hechos 15:23; Stgo. 1:1). Pablo, sin embargo, saluda ahora usando la palabra *jaris* («gracia»), a la que añade el saludo judío tradicional *shalom* («paz»,⁵⁸ en el sentido de «plenitud» o «bienestar»).⁵⁹ Por tanto, en lugar del saludo típico, Pablo saluda a sus hermanos y hermanas en Cristo con «gracia a vosotros y paz».⁶⁰

Es interesante resaltar que éste es el orden de las palabras de Pablo, no «gracia y paz a vosotros» como aparece en muchas traducciones. Probablemente este orden tenga un significado concreto: la gracia de Dios y Cristo es lo que el pueblo de Dios recibe; y la paz es el resultado de ese regalo. De ahí «gracia a vosotros - y paz». Con un sentido profundo, este saludo representa muy bien toda la perspectiva teológica de Pablo. La suma de la actividad de Dios hacia el ser humano se encuentra en la palabra «gracia»; Dios, en Cristo, se ha entregado a su pueblo de forma generosa y misericordiosa.⁶¹ No nos merecemos nada, no podemos lograr nada. La suma total de los beneficios que experimentan los receptores de la gracia de Dios es la «paz»,⁶² el *shalom*

pastorales el pronombre «nuestro» acompaña a Cristo, en vez de a Dios (en Tito Pablo sustituye el «Señor» de Filipenses «Salvador»).

⁵⁸ En griego εἰρήνη; en cuanto a esta palabra ver V. Hasler, *EDNT*, 1.394-97; y H. Beck, C. Brown, *NIDNTT*, 2.780-82. Es posible que, dado que esta palabra hebrea se asociaba a la idea de «estar bien», Pablo utilice aquí este saludo judío como equivalente de «desearle a alguien buena salud», un deseo aparece en muchas cartas escritas sobre papiro (Russell, «Structure», 208). No sabemos si el saludo «shalom» en la época de Pablo recogía este deseo de buena salud, pero podría ser posible.

⁵⁹ Al mismo tiempo, también podía estar modificando una fórmula de bendición judía (ἔλεος καὶ εἰρήνη, «misericordia y paz»), que encontramos en 2º Baruc 78:2 y que se repite (en orden inverso) en Gálatas 6:16. Aunque no podemos demostrarlo, pues Pablo podía haber expresado su idea teológica muy fácilmente adoptando la bendición sin modificarla. Lo más probable es que tuviera en mente esta fórmula de bendición, pero la modificación se debe a que él era un hombre de dos culturas, como se sugiere aquí.

⁶⁰ También deberíamos señalar que no podemos estar seguros de que Pablo sea el responsable de retocar estas fórmulas tradicionales para introducir el Evangelio. Pero él es el ejemplo más temprano, y no solo lo hace aquí, sino que vemos casos parecidos: ver por ejemplo, los comentarios de 4:8 y 4:11-13.

⁶¹ Por eso también la carta también cierra con «la gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con vuestros espíritus».

⁶² En Pablo, «paz» puede referirse a (1) estar en paz con Dios (cese de hostilidades), (2) tener paz dentro de la comunidad de creyentes, (3) tener paz interior en lugar de agitación, y (4) que haya tranquilidad u orden dentro de un contexto de adoración. Otros comentarios expresan de forma demasiado tajante que en las saluciones paulinas no hace falta tener en cuenta estos matices. Pero los saludos por escrito a una comunidad incluyen, al menos, (1) y (2), y quizás (3).

escatológico de Dios, tanto presente, como futuro.⁶³ El último nace del primero, y ambos nacen de «Dios nuestro Padre», y se hicieron efectivos en nuestra historia humana a través de nuestro «Señor Jesucristo».

No podemos pasar por alto el orden en el que aparecen en estos textos el Padre y el Hijo.⁶⁴ En la teología paulina, cuyo principal interés está en la «salvación en Cristo», Dios el Padre es quien inicia tal salvación,⁶⁵ y su gloria es su razón de ser.⁶⁶ Así, Dios el Padre es el sujeto de casi todos los verbos «salvíficos» que aparecen en Pablo, cuya acción se efectuó en nuestra Historia mediante Cristo el Hijo.⁶⁷ Pero textos como éste, donde el Padre y el Hijo simplemente están unidos por la conjunción «y» como la una fuente única de «gracia y paz», y como muchos otros también, dejan claro que para Pablo, el Hijo el Dios y obra en cooperación con el Padre y el Espíritu para la redención del pueblo de Dios.

Aunque podemos tener nuestras reservas a la hora de aplicar de forma directa lo que Pablo escribió hace muchos años, la Iglesia contemporánea encaja perfectamente en algunos de los elementos que aparecen en esta salutación. Los que ocupan posiciones principales caen más fácilmente en la autocompasión que lo que hace es ensalzar el hecho de que son «esclavos de Cristo Jesús», pero prefiere el sentido más honorable de este término del Antiguo Testamento, que el del paradigma de Cristo (en 2:6-8) o de Pablo (2:17). Y no solo eso, sino que el uso de la expresión «*todos los santos* de Dios, *junto con* los líderes», debería hacernos minimizar la distancia que frecuentemente hay entre los líderes eclesiales y el resto de la Iglesia. *Todos* nosotros estamos «en Cristo Jesús»; y todos estamos independientemente de la «Filipos» donde Dios nos haya puesto, dado que la cultura occidental contemporánea es tan amiga de la Gracia, como los filipenses paganos de los primeros creyentes en aquella ciudad. Y, finalmente, al igual que para aquellos fieles, la clave de la vida en Cristo en nuestra Filipos está, primeramente, en nuestra experiencia común de la gracia y paz de Dios nuestro Padre proporcionada por Cristo nuestro Señor.

⁶³ Sobre la probable dimensión escatológica de esta palabra en Pablo, ver C.H. Giblin, *Hope*, 96.

⁶⁴ Sobre la posibilidad (correctamente rechazada) de que Pablo quiera decir «de Dios nuestro Padre también como el Padre de nuestro Señor Jesucristo», ver Hawthorne, 12.

⁶⁵ En Filipenses ver especialmente 1:6, 27; 2:9, 13; 3:9.

⁶⁶ En Filipenses ver 1:11; 2:11; 4:20.

⁶⁷ En Filipenses ver 1:11; 2:8; 3:9-11, 12, 20-21.

B. Acción de gracias y oración (1:3-11)

En todas las cartas de Pablo a las diferentes iglesias, excepto en Gálatas, siempre encontramos una oración de gratitud o una bendición⁶⁸ inmediatamente después del saludo. Pero, a diferencia de lo que hace en los saludos, donde modifica, y por tanto cristianiza una fórmula estandarizada, los agradecimientos u oraciones de gratitud de Pablo⁶⁹ representan una *transformación cristiana* única del típico «deseo de buena salud», que era, en muchas cartas antiguas, el siguiente elemento.⁷⁰ Esos «deseos de buena salud», que aparecen en el Nuevo Testamento solamente en 3^a Juan 2, son el equivalente antiguo de nuestro «Espero que al recibo de esta carta te encuentres bien». Este equivalente antiguo solía adoptar tres formas diferentes: un simple deseo,⁷¹ una oración,⁷² o un agradecimiento,⁷³ siendo el último el menos común. Pero no encontramos ningún agradecimiento al estilo paulino: a Dios y por las personas.⁷⁴ Pero justo en el lugar en que los antiguos incluían ese deseo estereotipado de buena salud, Pablo hace

⁶⁸ Como en 2^a Corintios y Efesios, aunque Efesios contiene tanto una bendición (1:3-14) como una oración de gratitud (1:15-23). A diferencia de la oración de gratitud, en la que Pablo crea algo nuevo en lugar de una fórmula demasiado estereotipada (ver el debate), las bendiciones son adaptaciones de una fórmula litúrgica judía (ver, por ejemplo, Furnish, *II Corinthians*, 116-17).

⁶⁹ Los agradecimientos paulinos han sido sometidos a cuidadosas investigaciones en dos ocasiones: Schubert, *Form and Function*; O'Brien, *Thanksgivings*.

⁷⁰ Es común referirse a los agradecimientos paulinos como la forma cristianizada de los agradecimientos antiguos, pero los estudiosos tienen que tener más cuidado al usar el término «fórmula». Los «agradecimientos» raramente aparecen en las cartas literarias o sobre papiro y cuando aparecen, solo son una variación de una «fórmula»: un deseo de buena salud para el receptor (ver las notas 4 y 5). Sobre este tema, ver Artz, «Epistolary Introductory Thanksgiving», quien ha demostrado que la presencia de ese tipo de fórmula en las cartas antiguas es una invención de los estudiosos.

⁷¹ Ésta es la forma más común, que aparece una y otra vez en una forma muy estereotipada: «Si estáis bien, será maravilloso» (εἰ ἔρρωσαι, ἔχοι ἂν καλῶς) o como parte del propio saludo («saludos y deseo de buena salud»). Cf. las cartas recogidas y comentadas en J.L. White, *Light*; un rápido análisis de la colección que han compilado Hunt y Edgar (*Select Papyri*, LCL, 1.268-395) también podía ser un buen ejercicio introductorio a la «crítica de la forma».

⁷² Ver, por ejemplo, la carta 109 en White (*Light*, 173), «Antes de nada, oro para que estéis bien; yo mismo también estoy bien. Saludo en nombre de vosotros al Señor Sarapis»; cf. cartas 103A, 103B, 104B, 105, 110, 111; y las variaciones en la carta 64 («Espero que siempre estéis bien; así oro»).

⁷³ Cf. carta 26 en White (*Light*, 52), «Ofrezco gracias a todos los dioses (τοῖς θεοῖς πᾶσιν χάριν ἔχομεν) si estáis bien».

⁷⁴ El único parecido remoto a una oración de gratitud lo encontramos, por ejemplo, en la carta 103 (White, 159), donde Apión, escribiendo a su padre, da gracias al señor Sapiro por haber sido rescatado del mar (pero esto es diferente al hecho de dar gracias

una cosa radicalmente cristiana: da gracias a Dios *por* sus amigos en Cristo, tanto por lo que Dios ha hecho y sigue haciendo en sus vidas y (en este caso) por su participación con él en el Evangelio.

Normalmente, y en Filipenses en particular, el contenido del agradecimiento anticipa los temas que aparecerán en la carta.⁷⁵ Como Pablo expresa su agradecimiento en el contexto de la oración, en ocasiones, como aquí, una vez que ha dado gracias, la oración sigue,⁷⁶ explicando cómo ora por ellos. Esto también anticipa muchos de los temas de la carta.

El resultado es una oración doble: oración de acción de gracias por su colaboración en el Evangelio, realizada de muchas formas diferentes; y una oración de petición por su testimonio del Evangelio en Filipos, y que éste sea fructífero. Ambos aspectos de la oración, que hacen referencia a su pasado y presente en Cristo, también apuntan a su futuro cierto: como afirmación de la obra de Dios en ellos (v. 6), y como petición por lo mismo (vv. 10-11).

Dado que el agradecimiento es también parte de la razón por la que escribió la carta, no nos sorprende que esté repleta de expresiones de amistad, y especialmente, de referencias a una unión a tres bandas: entre él mismo, los filipenses, y Cristo y el Evangelio.⁷⁷ En este caso, algunas de las dificultades de interpretación se deben probablemente a la presencia del profundo afecto en ambas direcciones: de los filipenses hacia Pablo, frecuentemente expresado mediante su devoción por el Evangelio; y la de Pablo por ellos, especialmente porque son el resultado, y ahora colaboradores, de la proclamación de ese Evangelio. Por lo tanto, todo el pasaje está lleno de alegría y afecto, centrándose principalmente en su papel como «colaboradores en el Evangelio», que es la esencia de su amistad.

a los dioses *por* alguien). El agradecimiento de la carta 115 (p. 182) es, de hecho, una carta de gratitud.

⁷⁵ Cf. Jewett, «Epistolary Thanksgiving», quien, no obstante, exagera considerablemente esta realidad («toda la carta, tal como nos ha llegado, es el producto de la intención del autor que ya explica en el agradecimiento epistolar», 53). Bloomquist (*Function*, 121-23, 145-47) cree que esta sección es el *exordium* de una pieza de retórica «persuasiva» (ver las notas 39 y 42 en la Introducción), pero esta presentación misma no es persuasiva. Por desgracia, este autor deja que su anterior compromiso con la «forma» dicte su entendimiento del «significado» (¡solo partiendo de esa predeterminación puede llegar a decirse que no hay imperativos en los agradecimientos paulinos [p. 121]!

⁷⁶ Cf. 1 Ts. 1:2-3 («Damos gracias a Dios por vosotros... como mencionamos en nuestras oraciones»); Ro. 1:8, 9; Flm. 4; Col. 1:3; Ef. 1:16; 2 Ti. 1:3. Ver diferentes oraciones: 2 Ts. 1:11-12; Col. 1:9-14, Flm. 6; Ef. 1:17-21 (cf. 3:14-19, en mi opinión, retoma y renueva la oración que empieza en el capítulo 1).

⁷⁷ Ver la Introducción, pp. 47-48.

Aunque la oración parece formal, una especie de «oración general» que trata diversos temas de la vida cristiana, lo cierto es que es una carta bastante específica. Pablo trata a lo largo de la epístola por el presente comportamiento de los filipenses, pues refleja la obra eficaz del Evangelio. Aquí vemos cómo ora por ellos al respecto. Por lo tanto, la acción de gracias y la oración expresan, en conjunto, el profundo afecto que Pablo tiene hacia los filipenses y ya apunta a las razones que le han llevado a escribirles esta carta.

1. Gratitud por la participación en el Evangelio (1:3-8)

3 Doy gracias a mi Dios⁷⁸ siempre que me acuerdo de vosotros, 4 orando⁷ siempre con gozo en cada una de mis oraciones por vosotros, 5 por vuestra participación en el Evangelio desde el primer día hasta ahora, 6 estando convencido precisamente de esto: el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el día de Cristo Jesús.⁸⁰

⁷⁸ La tradición occidental (D* FG b Amst Cass^{pt}) contiene ἐγὼ μὲν εὐχαριστῶ τῷ κυρίῳ ἡμῶν («Yo, por mi parte, doy gracias a nuestro Dios»). Aunque esta versión ha sido defendida por Kennedy (418), Michael (9, siguiendo a Zahn) y Barth (13), es una lectura secundaria por muchas razones. (1) Es el hábito de esta tradición ofrecer lecturas indiosincráticas, y esa lectura, que solo está respaldada por los manuscritos occidentales, está bajo graves sospechas en cualquier caso. (2) La adición de ἐγὼ μὲν puede explicarse fácilmente basándose en la inclusión de Timoteo (καὶ Τιμόθεος) en el saludo y en el verbo en primera persona del singular (εὐχαριστῶ) con el que comienza el agradecimiento. (3) Aunque es cierto que generalmente debemos preferir la «lectura más difícil», en este caso la lectura es simplemente demasiado difícil; Pablo en ninguna otra ocasión da gracias «a nuestro Señor» (cf. Collange, 43).

⁷⁹ Para hacer más clara la difícil composición de frases y participios que aparecen en esta frase, algunos manuscritos (F G Ψ 2495 pc) han insertado un καί entre μετὰ Χαράς y τὴν δέησιν ποιούμενος. El texto resultante probablemente respalda la puntuación de la NA²⁶, (seguida por la NIV.), obteniendo así una frase independiente, «también haciendo mi oración con gozo».

⁸⁰ Un número considerable de manuscritos tienen el orden de palabras inverso, «Jesucristo» (X A F G K P 33 81 104 365 614 1175 1739 1881 2464 pc). El texto aparece en P⁴⁶ B D Ψ Maj lat. Estamos ante una situación compleja. Las evidencias externas están bastante divididas; y podemos establecer un buen argumento partiendo de las evidencias internas: el orden «Cristo Jesús» es predominante en esta carta, y en el agradecimiento en particular. ¿Utilizó Pablo esta forma predominante, que los escribas luego cambiaron o bien accidentalmente o bien para adaptarlo a un uso que les era más familiar? O, como me parece más probable, ¿escribió Pablo «Jesucristo», un uso menos común, y los escribas lo cambiaron para que fuera como el uso que aparece en los versículos 1 y 8?

7 Es⁸¹ justo que yo sienta esto acerca de todos vosotros, porque os llevo en el corazón, pues tanto en mis prisiones como en la defensa⁸² y afirmación del Evangelio, todos vosotros sois participantes conmigo⁸³ de la Gracia. 8 Porque Dios me es testigo de cuánto os añoro a todos con el entrañable amor de Cristo Jesús.

En 1 Ts. 5:16-18, en una serie de imperativos *staccato* que forman un conjunto, Pablo insta a los Tesalonicenses a «estar siempre gozosos; orar sin cesar, y a dar gracias por todo», dado que eso es una dimensión de la voluntad de Dios para su pueblo. Y el mismo Pablo es un buen ejemplo de esta práctica. No solamente introduce esta combinación en 1ª Tesalonicenses (3:9-10), sino que la usa ahora que está en una prisión romana, y sabe que en Filipos están gestándose algunas dificultades; pero aún en esta situación, para Pablo la oración, la acción de gracias y el gozo están unidos por un lazo que no se puede deshacer.

En las traducciones modernas, el agradecimiento se suele dividir en dos párrafos (v. 3-6, 7-8; cf. Nueva Versión Internacional [NIV.]). No obstante, el hecho es que, en el texto griego de Pablo, todos estos versículos forman una sola frase (especialmente difícil y complicada).⁸⁴ Las dificultades son básicamente tres: (1) detectar la estructura sintáctica de las diferentes proposiciones de los versículos del 3 al 5; (2) determinar cómo encajan los versículos del 6 al 8 en el agradecimiento; y (3) determinar quién realiza la acción de «acordarse» del versículo 3 (si es Pablo quien se acuerda de ellos, o ellos quienes se acuerdan de Pablo).⁸⁵ Comentar cada una de estas dificultades le dará perspectiva al pasaje.

⁸¹ La NIV, siguiendo a la versión NA²⁶ (pero no la UBS³), coloca los versículos 7 y 8 en un párrafo separado. Aunque esto representa una posición común, estos versículos se entienden mejor como una continuación de la frase que comenzó en el versículo 3 (ver el debate más adelante).

⁸² Algunos manuscritos omiten el *ἐν*, que aquí precede a τῆ ἀπολογίᾳ dando lugar a un sintagma preposicional de tres elementos («en mis prisiones y defensa y afirmación del Evangelio»). Pero ésta sería una lectura secundaria. La frase de Pablo sugiere una realidad doble: «en mis prisiones» y «en la defensa y afirmación del Evangelio».

⁸³ Ver la nota 86, donde explicamos cómo aborda la NIV. esta compleja serie de oraciones.

⁸⁴ A pesar de dividirlo en dos párrafos (n. 14), la NIV. ha hecho un buen trabajo al poner cierto orden en la frase.

⁸⁵ Algunos estudiosos añadirían que en el versículo 7 vemos una ambigüedad: ¿de quién es el corazón que menciona? Pero como hemos apuntado (nota 83), eso ya se ha resuelto satisfactoriamente analizando la estructura gramatical (uso).

1. Vamos a ver las dificultades de los tres primeros versículos mediante una presentación muy literal o «interlineal» en griego y español, donde separamos cada palabra o sintagma con una barra:

Doy gracias a mi Dios / con (*epi*) cada recuerdo (de vosotros / vuestro) / siempre / en cada oración mía / por todos vosotros / con gozo / haciendo oraciones / por (*epi*) vuestra participación / en el Evangelio / desde el primer día / hasta ahora...

El problema, aparte de determinar quién realiza la acción de «acordarse», es descubrir la relación de los complementos entre ellos, y su relación con el verbo principal («doy gracias»). Aunque no podemos estar del todo seguros, tanto el uso paulino en otras ocasiones como los temas de esta carta sugieren que la mejor aproximación es considerar que este material consta de dos partes, cada una con su verbo principal («dar gracias» y «haciendo mis oraciones»), y cada verbo acompañado inmediatamente de un sintagma preposicional introducido por la preposición *epi* («a/ por» / sobre la base de).⁸⁶ Como resultado tenemos dos sintagmas que pueden traducirse de la manera siguiente:

Doy gracias a mi Dios
 con cada recuerdo (de vosotros)
 siempre en cada una de mis oraciones por todos vosotros
 (hago) mi oración con gozo
 por vuestra participación en el Evangelio
 desde el primer día hasta ahora⁸⁷

⁸⁶ Igualmente, Kennedy, Michael, Lohmeyer, Hawthorne, Silva, Melick, entendiendo que el versículo 5 principalmente expresa por qué se goza cuando ora y da gracias. Otros (por ejemplo, Lightfoot, Gnilka, Martin, O'Brien, Omanson [«Note»]; cf. RSV) entienden el versículo 4 como un paréntesis, por lo que el versículo 5 dependería del verbo principal («Doy gracias a mi Dios por vosotros [...] por vuestra participación...»).

⁸⁷ Aunque la segunda proposición es gramaticalmente dependiente de la primera, tenemos que ver el conjunto como un *continuum*: las acciones de gracias y el resto de la oración van unidas, y en ese todo incluye que cuando se acuerda de ellos da gracias y se goza, pues recuerda su larga relación por la causa del Evangelio. Cf. Silva, que apunta (correctamente) que «es muy probable que Pablo ni siquiera se percatara de las ambigüedades, que además no afectan a la esencia del contenido» (44) y que «para Pablo era muy normal cambiar o reajustar su pensamiento en medio de una frase» (48). Tomaremos, pues, en serio, su cautela ante los intérpretes que extraen demasiadas conclusiones basándose en especulaciones difíciles de respaldar.

Las dos proposiciones que tenemos aquí expresan los dos elementos principales de la amistad: su afecto por los filipenses, y la participación de éstos en el Evangelio.⁸⁸

2. Este último tema (la amistad) también ayuda a explicar la leve digresión de los versículos 6 y 7. Al recordar su participación pasada y presente en el Evangelio aún en tiempos difíciles, Pablo se siente empujado a confiar en que Dios continuará su obra en ellos hasta el final.⁸⁹ A su vez, esto le da pie a explicar las *razones* que le llevan a tener esa confianza (v. 6) y esa gratitud y gozo (v. 3-5), y lo hace expresándose en los siguientes términos: «es justo que yo sienta esto acerca de todos vosotros». Las razones son dos, y se corresponden con las que aparecen en los versículos del 3 al 5. Su afecto es tan profundo que concluye en el versículo 8 poniendo a Dios como testigo. Al mismo tiempo, el contenido del versículo 7 también anticipa algunos temas que aparecerán a continuación (sus prisiones y la defensa del Evangelio en 1:12-26, y cuánto les añora, especialmente sabiendo que hay ciertas diferencias entre ellos, de las que habla en 1:27-2:18 y en 4:1-3). La parte de petición (v. 9-11) fluye de forma natural después de haber mencionado estos temas en el versículo 7. Juntando todos estos elementos, vemos que la estructura resultante es un tipo de quiasmo (conceptual):

- A Doy gracias a mi Dios con cada recuerdo de vosotros (personalmente)
 B oro con gozo por vuestra participación en el Evangelio
 C estoy convencido de que Dios hará que esto continúe hasta el final
 B' Es justo que yo sienta esto acerca de todos vosotros en mi corazón y por vuestra participación en el Evangelio
 A' Dios me es testigo de cuánto os añoro

3. Este análisis sugiere que, dado que la proposición en cuestión del versículo 3 (alguien se acuerda de alguien) está dentro del contexto en el que Pablo expresa su afecto hacia los filipenses, lo más adecuado es entender que es Pablo quien se acuerda de los filipenses, aunque la complejidad ante la cual nos hallamos requiere una investigación más detallada, que incluimos a continuación.

⁸⁸ Ver la Introducción, pp. 12-14.

⁸⁹ Ver especialmente la firme orientación futura que encontramos en la carta (cf. Introducción, p. 67).

Así, hemos visto que las acciones de gracias y las peticiones de Pablo se unen para formar una sola oración, una sola oración dirigida a Dios con gozo por la larga, y recientemente demostrada, participación en el Evangelio, basada en la confianza de que Dios está obrando en ellos, y llena de un afecto entrañable hacia los filipenses.

3 Pablo empieza con esa forma estandarizada de agradecimiento: «Doy gracias a mi Dios».⁹⁰ En Pablo, la acción de gracias y la oración siempre están dirigidas a Dios. El determinante «mi», que aparece en todos los agradecimientos cuando el verbo es singular,⁹¹ denota «relación personal». La expresión tiene sus raíces en el Antiguo Testamento, especialmente en el Salterio, donde «el Dios de nuestros padres» se menciona una y otra vez como «el Señor, *mi* Dios». Por una parte, por supuesto, «mi Dios» hace referencia al Dios único, que es Dios sobre todos; por otra parte, este Dios ha «alcanzado» a Pablo y le ha hecho suyo (cf. 3:12). Así, sobre la base de la elección divina, Dios es «mi Dios» de una forma muy personal, el único en quien Pablo pone su confianza y al único al que sirve.⁹²

Lo que sigue es una fórmula estándar que tiene la mayoría de elementos que encontramos en los otros agradecimientos de Pablo; pero aquí están expresados de forma diferente, lo cual crea cierta ambigüedad. Normalmente, el siguiente elemento es el adverbio «siempre»,⁹³ seguido de «por vosotros».⁹⁴ Aquí encontramos tres cosas que nos causan dificultades: (1) estos dos elementos están en orden inverso; (2) la preposición que se suele usar, *peri* («preocuparse por»), se sustituye por *epi* («sobre / a / por»), que puede significar «por = debido a», o «con ocasión de»; y (3) en vez de simplemente dar gracias a Dios «por vosotros», da gracias a Dios por «*epi* cada recuerdo de vosotros», lo cual podría significar tanto «con cada recuerdo que tengo *de vosotros*» o «debido a cada uno de *vuestros* recuerdos».⁹⁵

⁹⁰ La fórmula aparece en 1 Ts. 1:2; 1 Co. 1:4; Ro. 1:8; Col. 1:3; Flm. 4. En 2 Ts 1:3 y 2:13 existe una pequeña alteración: «pero nosotros siempre tenemos que dar gracias a Dios».

⁹¹ Es decir, en 1 Co. 1:4; Ro. 1:8; Flm. 4; y aquí, lo cual también explica la variante de 1 Co. 14:18. Cuando el verbo es plural, «damos gracias», no aparece el posesivo. La frase «mi Dios» también aparece en 4:19 y 2 Co. 12:21.

⁹² Cf. Hechos 27:23 («de quien soy y a quien sirvo»). El contraste entre esta expresión de relación personal y las expresiones de piedad más generales de las cartas grecorromanas es especialmente sorprendente. Ver las ilustraciones en las notas 5 y 6.

⁹³ En griego, πάντοτε, que no aparece en Romanos 1:8 (pero se recupera cuando reanuda el agradecimiento en el versículo 10).

⁹⁴ En griego, περὶ [πάντων] ὑμῶν. El «todos» aparece en 1 Ts. 1:2 y Ro. 1:8.

⁹⁵ La supuesta ambigüedad está en el genitivo ὑμῶν, que técnicamente puede ser tanto «objetivo» como «subjetivo». Pero, como veremos más adelante, no existe ningún

Estas diferencias han sido suficientes para llevar a algunos eruditos a pensar que Pablo quiere decir «debido a cada uno de *vuestros* recuerdos» o «por todas las veces que os acordáis [de mí]»,⁹⁶ como por ejemplo la ofrenda que le acaban de enviar con Epafrodito (2:25, 30; 4:10, 18). El argumento más utilizado para respaldar este punto de vista es, principalmente, la aparición de *epi*, pues en una situación similar en 1 Co. 1:4 significa muy probablemente «sobre la base de / por / debido a».⁹⁷ Como esta preposición vuelve a aparecer en el versículo 5, donde claramente significa «debido a / por», algunos argumentan que, a diferencia de sus otros agradecimientos, Pablo comienza directamente dando gracias a Dios porque los filipenses han «reavivado su cuidado para con él» (cf. 4:10). Esta teoría, según sigue la argumentación, también elimina la extraña «acumulación de proposiciones temporales»,⁹⁸ y también explica por qué no se menciona la ofrenda hasta el 4:10.⁹⁹

A pesar de la aparente coherencia de estos argumentos, la teoría tradicional es mucho más convincente. La consideración más importante es lingüística: en griego, los verbos y los sustantivos que denotan «memoria» toman el genitivo de la frase como su objeto; de ahí que la interpretación más común de la combinación «recuer-

caso conocido en el que se combine este sustantivo con un pronombre personal en genitivo cuando no es un genitivo de objeto.

⁹⁶ Esta postura fue adoptada, *inter alia*, por T. Zahn, A. Harnack, Ewald, Kennedy, Schubert (*Form and Function* 74), Martin, O'Brien, Jewett («Epistolary Thanksgiving» 53), Garland («Defense», 329-30), Reumann («Contributions», 441); Peterman («Giving», 108-14); Houlden está abierto a que esta teoría sea cierta. O'Brien (58-61; cf. *Thanksgivings*, 41-46) presenta el argumento más importante sobre esta teoría. La única traducción al inglés que conozco que la adopta es Moffat («Doy gracias a Dios cada vez que os acordáis de mí») la cual es, no obstante, rebatida por Michael en el Comentario al Nuevo Testamento de Moffat. La teoría tradicional la respaldan, *inter alia*, por Meyer, Lightfoot, Plummer, Robertson, Müller, Barth, Beare, Hendriksen, Lohmeyer, Gnika, Collange, Bruce, Hawthorne, Silva, Melick (algunos de ellos [Plummer, Beare, Lohmeyer, Melick] sin ningún tipo de discusión). N. Turner (*Insights*, 91) sugiere que Pablo es ambiguo intencionadamente, lo cual es poco probable. Cuando los autores resultan ambiguos (desde nuestro punto de vista, como en este caso) no suele ser de forma intencionada.

⁹⁷ Ver, por ejemplo, Martin, 64, quien hace de esta comparación su argumento principal, sin darse cuenta de que de una interpretación surgen muchas diferencias – que de hecho son más importantes – entre nuestro texto y los otros agradecimientos. Ver más en la nota 37.

⁹⁸ O'Brien, *Thanksgivings*, 45.

⁹⁹ Cf. especialmente Martin; pero esto no es del todo cierto, ya que se podría estar haciendo referencia a la ofrenda en el versículo 5 (q.v.), por no mencionar que se menciona en 2:25 y 30.

do¹⁰⁰ de vosotros» sea como genitivo de objeto. De hecho, las otras veces que este sustantivo (*mneia*) en griego bíblico aparece con un genitivo, el genitivo es casi siempre el objeto de la acción del verbo «recordar» o de «mencionar»,¹⁰¹ y ocurre lo mismo de forma invariable en todo el griego conocido cuando el genitivo es, como aquí, un pronombre personal.¹⁰² Además, pensar de otro modo en este caso simplemente va en contra de toda analogía, pues en sus otros agradecimientos Pablo casi siempre¹⁰³ da gracias a Dios *por* los receptores de su carta, y la acción de «recordar» en sus agradecimientos siempre se refiere a que él se acuerda de ellos.¹⁰⁴

¹⁰⁰ En griego, *μνεία*, que aparece en el Nuevo Testamento solamente en Pablo (1 Ts. 1:2; 3:6; Ro. 1:9; Flm. 4; Ef. 1:16; 2 Ti. 1:3); seis veces en sus agradecimientos. En las otras ocasiones, dentro de los agradecimientos de Pablo, significa algo muy parecido a «mencionar», es decir, «recordar» mediante una «mención». Aquí también podría significar eso (BAGD, Hawthorne), aunque en otros casos significa «mencionar» cuando va con el participio *ποιούμενος* («hacer mención»). Pero esta palabra se usa en 1 Ts. 3:6 sin el participio, como aquí, en el sentido de «recordar», donde Pablo sin ninguna ambigüedad dice: «siempre *tenéis* buen recuerdo de *nosotros*». También deberíamos ver este uso en las cartas helenistas; por ejemplo, Apión (Antonius Maximus) a su hermana Sabina (siglo II dC): «haciendo mención de ti (*μνείαν σου ποιούμενος*) ante los dioses» (White, *Light*, 160).

¹⁰¹ En la LXX, Job 14:13; Sal. 110(111):4; Sabiduría 5:14; Zac. 13:2; Is. 23:16; Jer. 38(31):20; Bar. 4:27; 5:5; Ez. 21:32 (37); 25:10. En el Nuevo Testamento, Ro. 1:9; Ef. 1:16 (v. 1); 1 Ts. 1:2 (v. 1); 3:6; Flm. 4. El pasaje de Bar. 5:5, *τῆ τοῦ θεοῦ μνεία*, es el único genitivo de sujeto, debido, en este caso, al «genitivo adjunto» y el repetido artículo definido. Apenas se parece al uso que tenemos aquí.

¹⁰² En vista de los datos lingüísticos, deberíamos fijarnos en el papel de la transmisión oral. Si tenemos en cuenta que Pablo dicta, y que los filipenses escuchan a alguien que les lee esta carta de parte de Pablo, el único sentido posible es que él les recuerde a ellos.

¹⁰³ Filemón es la única excepción.

¹⁰⁴ Existen más razones que apoyan la interpretación estándar: (1) en dos casos donde Pablo recuerda a sus congregaciones al orar, también usa, como aquí, la preposición *ἐπί* junto con el verbo «hacer memoria» o «recordar», donde solamente puede significar «en la ocasión de mis oraciones». No sirve argumentar, como hacen algunos, que cuando esta preposición acompaña al verbo «dar gracias», tiende a significar «sobre la base de», porque está claro que también puede significar, como ciertamente significa aquí, «Doy gracias *cada ocasión* que me acuerdo de vosotros». (2) Esta teoría crea, de hecho, un agradecimiento paulino de lo más extraño, es decir, «*siempre, en todas mis oraciones por todos vosotros*», ¡lo que agradezco a Dios es la ofrenda que me habéis enviado! A pesar de que hay una remota posibilidad de que fuera cierta, conceptualmente hablando, tal teoría es contraria a toda analogía. (3) También es importante tener en cuenta una cuestión gramatical de la que raramente se habla. Si el «vosotros» es el «sujeto» de la idea verbal de la palabra «recuerdo», esto deja a la frase *sin ningún objeto*. Aunque esta teoría podría ser remotamente posible, no se sostiene en este caso porque entonces el objeto elidido debe buscarse en la frase anterior, donde Pablo es el *sujeto*. Dicho de otro modo, como cualquier interpretación

Finalmente, aunque la frase fuera verdaderamente ambigua, a la luz del profundo afecto de Pablo hacia ellos que encontramos en los versículos 7 y 8, tiene más sentido ver esta extraña frase como el equivalente de la expresión más normal «por vosotros», que en este caso Pablo ha elaborado un poco más. Por lo tanto, «todas¹⁰⁵ las veces que se acuerda de ellos», recuerdo renovado por la entrega de su ofrenda, da gracias a Dios *por* sus queridos hermanos y hermanas en Cristo, de Filipos. La *base* de su agradecimiento aparece en el segundo sintagma preposicional, con el segundo *epi* (v. 5): su participación pasada y presente en el Evangelio. Después de todo, Pablo raramente da gracias a Dios por «cosas»; normalmente da gracias por las personas, por aquellos «regalos» especiales que Dios le ha dado, quienes, a pesar de la frustración o el dolor que también le causan en alguna ocasión, son, sin duda, una fuente de gran gozo y gratitud. Y yo creo que aquí tenemos un elemento clave para comprender la naturaleza de la espiritualidad paulina.¹⁰⁶

4 También es costumbre de Pablo no solamente resaltar que da gracias a Dios *por* sus amigos, sino que además (a) lo hace con *regularidad* («siempre») y (b) que tal agradecimiento es una parte siempre presente en su *oración* por ellos. Después de recordarles a los filipenses que ora por ellos en todo momento, ahora se centra en estos otros temas.¹⁰⁷ Pero al hacerlo compone frases de tal modo que el resto de esta frase inicial (que va hasta el versículo 5) resulta particularmente extraña.

del texto requiere hacer una referencia al «Pablo» que aparece en la frase inicial, la implicación natural es que el *sujeto* está elidido en la frase siguiente porque se entiende que se trata *del mismo sujeto que el de la frase anterior*. Por tanto, la supuesta ambigüedad solamente existe cuando se rechaza la interpretación tradicional y natural.

¹⁰⁵ En griego, *πάση τῇ μνείᾳ*, que significa técnicamente «todos los» (sin la implicación de que les recuerda «todo el tiempo»), en lugar de «cada vez». Pero tenemos buenas razones para dudar sobre si esta diferenciación puede ser sostenida lealmente durante el periodo *koiné*. Pablo está seguramente pretendiendo que su «todos los» sea extensivo; pero en realidad el recuerdo de ellos surgía de vez en cuando, especialmente en oración. Cf. Silva, 49.

¹⁰⁶ Cf. Fee, «Pauline Spirituality». La idea es que la gratitud expresada mediante la acción de gracias es el punto de partida, la correcta actitud de humildad delante de Dios por su Gracia; al reconocer que sus congregaciones pertenecen a Dios, no a él mismo, que son «regalos» de Dios, es libre para dar gracias a Dios por ellos, por todos ellos.

¹⁰⁷ Debido al *ἐπί* del versículo 5, muchos creen que este material (v. 4) es como un paréntesis, pero esto parece estar bastante lejos de lo que Pablo pretendía transmitir. Ver el debate introductorio sobre este párrafo (y la nota 19).

En primer lugar, les recuerda que «siempre» da gracias por ellos cuando está orando por ellos. Esto no significa que esté dando acciones de gracias sin cesar, sino que lo hace continuamente, una y otra vez. Cada vez que se acuerda de ellos cuando ora, lo primero que hace es expresar gratitud.

En segundo lugar, su acción de gracias tiene lugar en el contexto de «todas mis oraciones»¹⁰⁸ por todos vosotros». Es decir, cada vez que intercede ante Dios por ellos, lo hace con gratitud. Es difícil ver el alcance que la colocación de estas palabras tiene para nuestra comprensión de Pablo como una persona del Espíritu.¹⁰⁹ No solamente es un hombre de oración, sino un hombre cuya oración está tan llena de gratitud como de peticiones, y cuyo agradecimiento es por el pueblo de Dios, al que ama de forma profunda y apasionada.

En tercer lugar, la oración y la acción de gracias son «por todos vosotros». Ya hemos visto (en el v. 1) el posible significado de este énfasis en la carta a los Filipenses, entre los cuales se estaban dando unas actitudes que les podían llevar a una división. Por tanto, la expresión «todos vosotros» de Pablo incluye tanto a Evodia como a Síntique, por no mencionar a todos los demás.

En cuarto lugar, la combinación de «cada una de mis oraciones» con «por todos vosotros» hace hincapié en otro elemento: cuando ora por ellos, ahora entendiendo la oración como «petición», lo hace con gozo. Los filipenses podían significar muchas cosas para Pablo, pero lo que está claro es que para él eran un motivo de gran alegría. No obstante, esta corta expresión también provoca las extrañas repeticiones que se dan en esta frase.¹¹⁰ El orden de las palabras («con gozo en toda oración») le da a

¹⁰⁸ En griego, ἐν πάσῃ δεήσει (literalmente «en cada oración», pero algunas versiones traducen el plural, «todas mis oraciones»). Ésta es una de las dos únicas veces que δέησις aparece en los agradecimientos paulinos (cf. 2 Ti. 1:3). Normalmente utiliza el sinónimo προσεύχη, que es la palabra más general para referirse a la oración (de todos los tipos). En el griego bíblico la δέησις casi siempre se dirige a Dios, y tiene un sentido más específico: súplica o intercesión. Aparece de nuevo en 4:6 junto con προσεύχη y «acción de gracias».

¹⁰⁹ En cuanto a este tema, ver Fee, «Pauline Spirituality». Aunque no se menciona al Espíritu, pero la oración para Pablo es especialmente una actividad del Espíritu en la vida del creyente (ver Fee, *Presence*, 866-88).

¹¹⁰ Es decir, Pablo ya ha mencionado su estándar «doy gracias por vosotros siempre en cada una de mis oraciones». Al añadir la frase «con gozo», se siente obligado a apuntar que ese sintagma está determinando a «cada una de sus oraciones». Por lo tanto, repite «la acción de la oración», que significa «dando gracias a Dios en cada una de mis oraciones por vosotros, haciendo tales oraciones con gozo».

esta parte de la frase un énfasis especial; ésta es la primera aparición de la palabra gozo, que junto con otras palabras de la misma familia, aparece 16 veces en toda la carta. A pesar de que éste no es un tema dominante en la carta como algunos defienden, sí que es un tema recurrente, y no se puede pasar por alto. La propia singularidad de este sintagma debió de llamar la atención de los filipenses, y también debería llamar la nuestra.

El gozo, aunque éste es el único agradecimiento paulino en el que aparece, es el centro de la experiencia cristiana del Evangelio; es el fruto del Espíritu en cualquier vida verdaderamente cristiana, y es la principal evidencia de la presencia del Espíritu (Gá. 5:22; Ro. 14:17). Precisamente por eso, el gozo trasciende las circunstancias presentes; se basa en el Espíritu, el modo en el que Dios está presente entre su pueblo bajo el nuevo pacto. Por tanto, el gozo prevalece en Pablo incluso cuando está en prisión; él instará a los filipenses a que el gozo prevalezca en medio de ellos aún en su situación de sufrimiento y oposición.

Aquí está, por tanto, el paradigma de la espiritualidad paulina: la acción de gracias y la oración, llenas de gozo, por *todo* el pueblo de Dios en Filipos. Más sobre esta cuestión en el comentario de 4:4-7.

5 Pero la acción de gracias de Pablo no ha finalizado. Los versículos 3 y 4 se centran en los propios creyentes de Filipos. Después de mencionar que sus peticiones por ellos –por *todos* ellos– están llenas de gozo, ahora ofrece unas breves palabras para explicar cuál es la base¹¹¹ de su gozo, que es también una razón más para dar gracias a Dios.¹¹² La razón es su *koinonía* en el progreso¹¹³ del Evangelio y se centra en la naturaleza duradera y sufrida de su participación y colaboración.

No hace falta leer mucho las cartas de Pablo para darse cuenta de que el Evangelio es la pasión singular de su vida; esa pasión es el cemento que une las diferentes partes de esta carta.¹¹⁴ Cuando usa la expresión «el

¹¹¹ En griego, ἐπί, que en sentido estricto no es demasiado causal, es decir, la participación de los filipenses en el Evangelio es la causa de su gozo, pero porque sirve como base de ese gozo y agradecimiento.

¹¹² Cf. Collange, 44 y Silva, 44-45, quienes también ven que el versículo 5 ofrece la razón tanto de su gozo como de su agradecimiento.

¹¹³ En griego, εἰς, aquí con el sentido de «en», es decir, «con el avance del Evangelio a la vista». Cf. ASV («en el avance del Evangelio»), GNB («en la obra del Evangelio»); NAB («ayudó a promover el Evangelio»). Sobre la importancia de esta preposición con el sustantivo κοινωνία, ver la nota 50.

¹¹⁴ El sustantivo εὐαγγέλιον, que aparece 9 veces en esta carta, se menciona con más frecuencia (apariciones por cada 100 palabras) en Filipenses que en cualquiera de las otras cartas del corpus (también aparece 9 veces en Romanos, más dos apariciones del verbo; pero Romanos es cuatro veces más larga que Filipenses).

Evangelio», sobre todo en Filipenses, Pablo no se refiere principalmente ni a unas enseñanzas ni a la proclamación. Por encima de todo, el Evangelio tiene que ver con Cristo, con su persona y su obra. Predicar a Cristo (v. 15-16) es predicar el Evangelio, que es todo sobre Cristo; predicar el Evangelio es proclamar las buenas nuevas de salvación que él ha llevado a cabo en Cristo. Como en el resto de sus escritos, muchas veces «Cristo» y «el Evangelio» son términos intercambiables. Vivir «de una manera digna del Evangelio de Cristo» (1:27) significa, por tanto, vivir de una manera digna del Cristo que el Evangelio ha dado a conocer y ha proclamado, un Evangelio que le tiene a Él como centro y contenido. Así, el gozo de Pablo en la oración está motivado por la *«participación de los filipenses en [el avance de] el Evangelio»*.

El resto del agradecimiento es una elaboración de la relación mutua que Pablo y los filipenses tienen con Cristo en el Evangelio: Pablo como prisionero en defensa y reivindicación del Evangelio, y los filipenses, como sus colaboradores en el crecimiento del mismo, que se expresa en esa ofrenda que le envían y en que viven la verdad de éste en la ciudad donde Dios les ha puesto. Pero el énfasis ahora está en la *colaboración duradera* de los filipenses con Pablo *en el Evangelio*, de ahí «vuestra participación y colaboración¹¹⁵ en el avance del Evangelio desde el primer día hasta ahora». ¹¹⁶ No obstante, determinar el sentido preciso de *koinonía* en esta frase no es tan fácil como ver cuál es su papel en esta explicación. Aunque esta palabra normalmente se traduce por «comunión», su referente más inmediato es *par-*

¹¹⁵ En griego, *κοινωνία*; este grupo de palabras aparece seis veces en esta carta (1:7; 2:1; 3:10; 4:14, 15).

¹¹⁶ Este claro cambio de enfoque, por no mencionar el propio orden de las palabras, es lo que hace que la sugerencia de Silva sea muy improbable, quien proponía que esa expresión hace referencia al versículo 3.

¹¹⁷ Al menos esto parece ser cierto en la mayoría de los casos, especialmente cuando va acompañado por un genitivo, como en el v. 7, 2:1, y 3:10. Cf. J. Hainz (EDNT, 2.304): La traducción neutral, «participante», «participar», «participación», es mucho más preferible [teniendo en cuenta su carácter religioso en el uso paulino.]» Pero en los dos otros casos en Pablo donde esta palabra va seguida de la preposición *εἰς* (2 Co. 9:13; Ro. 15:26), se refiere a la ofrenda para los pobres de Jerusalén, y significa algo parecido a «participación» en el sentido de «contribuir para ellos». Para ver bibliografía, ver Fee, *First Corinthians*, 466, n. 18. Hawthorne, 19, argumenta que el uso de *εἰς* aquí en Filipenses apoya la postura de que se está hablando de la ofrenda de los filipenses a Pablo. Aunque no pongo en duda, especialmente a la luz del verbo de 4:15, que este pasaje *incluye* la ofrenda, el lenguaje de Pablo no sugiere que ésta sea el primer referente, ni tan siquiera el principal. El *εἰς* funciona de forma bastante diferente a como funciona en 2 Co. 9:13 y Ro. 15:26, donde apunta a la gente que se beneficia de la «participación» en la ayuda a los pobres. Aquí solo tiene un sentido de finalidad; el objetivo de su «participación» es el avance del Evangelio, y no la ofrenda para Pablo.

ticipar en algo, y no tanto «poner algo en común o compartir algo con otros».¹¹⁷ Así, el sentido básico sería «participación en el crecimiento del Evangelio».¹¹⁸ Pero como esa «participación» está unida en el v. 7 a la labor de Pablo en el Evangelio, es muy probable que esta expresión tenga una connotación añadida y se refiera a su «participación» en «colaboración con Pablo» en el avance del mismo.¹¹⁹

Pero, ¿qué tiene en mente Pablo cuando hace esta referencia a la «participación / comunión en el Evangelio» de los filipenses? Si tenemos en cuenta el pasaje de 4:15-16, especialmente la expresión «al comienzo de la predicación del Evangelio... vosotros compartisteis / participasteis conmigo en cuestión de dar y recibir», esta frase se refiere al menos, a que compartieron con él sus recursos materiales mientras estuvo en prisión por causa del Evangelio.¹²⁰ Esto se corrobora posteriormente por la colocación de estas dos palabras (*koinonía* y Evangelio) en 2 Co. 9:15, cuando habla de la participación de los corintios —y de los macedonios— en la ofrenda para creyentes pobres de Jerusalén.¹²¹

Por otra parte, la gran preocupación de Pablo por la relación de los filipenses con el Evangelio que se respira en esta carta, hace difícil creer que Pablo solo se estuviera refiriendo a la participación de los filipenses mediante su ofrenda.¹²² Aunque está profundamente agradecido porque

¹¹⁸ Deberíamos señalar en este punto, que se aclarará cuando la carta se vaya desarrollando, que la evangelización es un aspecto inherente a la comprensión que Pablo tiene del «Evangelio» (ver la Introducción, p. 88, cf. v. 12,27). Por tanto, es difícil no ver la evangelización también como algo inherente a esta frase.

¹¹⁹ Sin duda, el compuesto *συγκοινωνούς* del versículo 7, repetido en su forma verbal en 4:14, es la clave para entender este enfoque (cf. n. 87). El *σύν* sugiere que ellos participan en la misma realidad; Pablo y los filipenses no solamente han experimentado juntos los beneficios del Evangelio, sino que han compartido mutuamente su proclamación y el sufrimiento que conlleva.

¹²⁰ Sobre el tema de cómo se sustentaba Pablo, ver el comentario de 4:15-16.

¹²¹ Cf. al respecto el uso de *κοινωνία* para referirse a la misma ofrenda en Ro. 15:26.

¹²² Pero ver Plummer, 9; Robertson, 61; Martin, 65; Silva, 46-47, quienes tienden a limitarlo a esta preocupación (ver Meyer, 17, como uno de los primeros eruditos en tomar esta posición). También son difíciles de sostener las interpretaciones que creen que el uso que aquí se hace es general, es decir, que no hay una referencia específica al regalo (por ejemplo Seesemann, Lohmeyer, Gnlika, Panikulam). Sobre la teoría de Sampley de que *κοινωνία* es aquí un equivalente griego para «*societas* consensuada» (asociación jurídica para un propósito común), ver la nota 4 del comentario de 4:14-17. Además de no tener suficientes evidencias lingüísticas para defender esta ecuación (cf. la crítica en Peterman, «Giving», 230-31), Sampley está equivocado al sugerir que cuando Pablo predica el Evangelio más allá de Macedonia está ejerciendo de «representante de los macedonios». Al contrario, Pablo dice en 1:7 y 4:14 que los filipenses participan *con él* en el Evangelio. Ellos se han involucrado en el ministerio *de Pablo*, no Pablo en el de ellos.

han participado con él de forma tangible en su defensa del Evangelio en Roma, su mayor preocupación en esta carta es *el Evangelio en Filipos*. Ésta es la «participación» que le preocupa. Sin duda, en los versículos siguientes (1:12-26) habla de su situación actual de una forma semi-paradigmática¹²³: él se regocija por la proclamación del Evangelio en *Roma* (1:15-18), y quiere que ellos completen ese gozo haciendo otro tanto en Filipos (2:2). Además les insta a que intercedan por él para que sea lleno del Espíritu, y así Cristo pueda ser exaltado mientras él está en prisión (1:20); pero todo esto es para instarles a proclamar la fe *en Filipos* y a vivir de acuerdo a ella. Por lo tanto, les exhorta a que «vivan [en Filipos] su ciudadanía [celestial] de una manera digna *del Evangelio*» y luchar «unánimes (como una persona) por la ‘fe *del Evangelio*’». (1:27). De forma similar, en 2:15-16, vemos que Pablo les ruega que no tengan faltas en su conducta y que «sostengan firmemente la *palabra de vida*» en la «generación torcida y perversa» en medio de la cual ellos son «luminares en el mundo». Así que también en la oración que aparece a continuación del agradecimiento el deseo es que estén «llenos del fruto de justicia que es por medio de Jesucristo» (v. 11).

Después de todos estos comentarios concluimos que la mejor interpretación de «vuestra *koinonía* en el Evangelio» es la que toma la palabra en su sentido «neutral» para referirse a su participación en la divulgación del Evangelio, de todas las formas posibles, que incluye su reciente participación mediante la ofrenda que le enviaron mientras estaba preso.

Esta comprensión del término *koinonía* parece estar corroborada también por la expresión «desde el primer día hasta ahora», que no se refiere ni al sustento que recibió mientras estaba viviendo y predicando a Cristo en Filipos (cf. Hechos 16.15), ni al apoyo material que recibió al inicio, la primera vez que marchó de Filipos (a este apoyo se referirá más adelante en 4:15-16)¹²⁴, aunque es muy probable que este último esté incluido. La preocupación de Pablo es el propio Evangelio, y no su sustento material. Por tanto, lo más seguro es que se esté refiriendo a la participación de los filipenses en el avance del mismo, que surgió ya en el momento de la conversión. A la luz del versículo 6, incluso podría incluir

¹²³ Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 45-46, cf. La introducción a 1:12-26 y los comentarios que aparecen en ese pasaje.

¹²⁴ Lightfoot, 83; Hawthorne, 20.

su «participación» al haberlo aceptado y así haberse convertido en el pueblo de Cristo en Filipos.¹²⁵ Pero de forma más específica incluiría su involucración en compartirlo con otros.¹²⁶ Éste es, por tanto, el sentido más probable de su «participación / colaboración en el Evangelio desde el primer día». Todas las palabras que pronunciaron y todos los hechos que realizaron desde el momento de su conversión hasta el presente, incluyendo su ofrenda para Pablo, son parte de «su participación en el avance del Evangelio desde el primer día hasta ahora». El versículo 6, con su curiosa estructura gramatical, corrobora que éste es el sentido principal de las palabras de Pablo.

6 Este versículo nos resulta tan familiar que solemos ignorar su lugar en el contexto tanto inmediato como en la epístola, sobre todo porque ya es difícil determinar cuál es su función en la frase en la que aparece. Algunos estudiosos se han centrado tan solo en el contexto inmediato dándole a este versículo un sentido muy limitado, la «buena obra», dicen, se refiriere específicamente al apoyo material que los filipenses han enviado a Pablo, apoyo que Dios le seguirá dando a través de ellos.¹²⁷ Sin embargo, este versículo se entiende mejor si tenemos en cuenta el sentido más amplio que se le daba en el versículo a la relación de los filipenses con Cristo y el Evangelio. El vocabulario y la estructura gramatical de ese versículo también apoyan esta teoría. Por tanto, primero comentaremos lo que aparece o lo que se dice en este versículo 6, y luego pasaremos a comentar algunas cuestiones sobre el contexto.

Comienza con otro participio, «habiendo estado persuadido» (estando convencido), cuyo enlace con lo que precede es más conceptual que gramatical. Encontramos una pista sobre cuál es su lugar en la frase en

¹²⁵ Cf. Peterman («Giving», 118): «Esta participación activa (trabajar para propagar el mensaje del Evangelio) presupone la participación estática (recibir el mensaje).»

¹²⁶ Sin duda, en 4:2-3, se refiere al tiempo que pasó en Filipos, cuando Evodia, Síntique, Clemente y el resto habían «luchado a mi lado en el Evangelio».

¹²⁷ Por ejemplo, Hawthorne, 29 (Plummer, 11, y Martín, 65, quienes adoptan la postura más limitada del versículo 5, la abandonan aquí).

¹²⁸ Gramaticalmente, podría depender tanto del verbo principal, «doy gracias» como del participio anterior, «haciendo mis oraciones». Aunque se pueden defender ambas ideas, lo más probable es que dependa del participio que lo precede de una forma un tanto desconectada. Por tanto, Pablo no está dando otra razón de su agradecimiento (como, por ejemplo, O'Brien), ni está ofreciendo un pensamiento adicional sobre lo que le sucede cuando ora y da gracias a Dios por ellos (como, por ejemplo, Vincent), sino que al construir esta frase con un participio, está ofreciendo una reflexión adicional (de carácter teológico) sobre el sintagma anterior «desde el primer día hasta ahora». Cf. Meyer, 18, quien cree que este convencimiento «acompaña» al agradecimiento.

las palabras finales del versículo 5: «desde el primer día hasta ahora».¹²⁸ Pablo añade a forma de digresión: «sino que además estoy convencido de que la buena obra que Dios comenzó en vosotros, vuestra duradera participación en el Evangelio de todas las formas posibles, Dios mismo le dará un cumplimiento glorioso al final, cuando Cristo regrese.»

Pero, a pesar de esta conexión gramatical con lo que *precede*, el énfasis de Pablo reside en lo que *está a punto de decir*: «Estando convencido», así hace una digresión momentánea, «*precisamente de esto*».¹²⁹ Él confía en que su larga participación en el Evangelio, «desde el principio hasta ahora», continuará hasta el día de Cristo. Pero esta confianza tiene muy poco que ver con ellos, y mucho que ver con Dios, quien «comenzó» una buena obra en ellos y «la completará»¹³⁰ en¹³¹ el día de Cristo». Así, Pablo, después de recordarles su propio gozo por su buen pasado y presente, ahora les asegura va a hablar a los filipenses del futuro seguro que Dios les ha prometido.

El «día de Jesucristo» es la meta escatológica de la presente vida en Cristo. Pablo, y quizás la primitiva iglesia que le precedió, tomó el término «día del Señor» del Antiguo Testamento para referirse a la parusía, la segunda

¹²⁹ En griego, αὐτὸ τοῦτο (literalmente, «lo mismo»), una combinación enfática que hace hincapié en «eso» que ya se ha mencionado o se va a mencionar. En este caso, el ὅτι que continua deja claro que apunta hacia delante. Cf. 2 Co. 2:3; 7:11; Co. 4:8; Ef. 6:22, todos los cuales señalan adelante usando construcciones parecidas. En contra está Meyer, 18-19, quien, basándose en la analogía de Gálatas 3:10, argumenta que significa «por esta misma razón», y que se refiere a su participación en el Evangelio que aparece en el versículo 5.

¹³⁰ En griego, ἐναρξάμενος . . . ἐπιτελέσει. Para ver más acerca de esta manera de hablar de la salvación presente y futura en Cristo, como queda evidenciado por la vida del Espíritu, ver Gá. 3:3. La misma confianza en el futuro, predicada por la obra de Cristo en el presente, también se puede encontrar en el agradecimiento de 1 Co. 4:9, pero con diferente vocabulario.

¹³¹ En griego, ἄχρι, que normalmente no significa «en» (Pablo siempre utiliza el ἐν temporal para este matiz; por ejemplo, 1 Co. 1:8), sino «hasta». El uso que encontramos aquí está determinado en primer lugar por su aparición en la frase anterior; de ahí: «desde el primer día *hasta ahora*», que a su vez está relacionada con «la buena obra que Dios también está haciendo en vuestras vidas (literalmente ‘entre vosotros’), y continuará haciéndolo *hasta el día* del regreso de Cristo». La implicación obvia de los dos verbos («comenzar» y «completará») es que esto último se realizará «en el día de Cristo», aunque se entiende que hay un proceso continuo *hasta* el día de su venida». Cf. el uso único de εἰς ἡμέραν Χριστοῦ en 1:10 y 2:16, que probablemente = «para el día de Cristo», reflejando así el mismo sentido de «ya pero no todavía» que tiene esta frase.

¹³² El «Señor» del dicho veterotestamentario ahora se entiende como una referencia a Cristo, otra expresión sutil, pero importante, de una Cristología muy elevada (cf. la explicación final del comentario del versículo 2). Ver la Introducción, pp. 90-92.

¹³³ Ver especialmente 1 Ts. 5:2 (4); 2 Ts. 2:2 (cf. 1:10).

venida de Cristo.¹³² Pablo utiliza el término en sus primeras cartas,¹³³ y con frecuencia en las siguientes.¹³⁴ Aunque en ocasiones este término puede enfatizar el aspecto de juicio inherente al uso veterotestamentario, Pablo hace mucho más hincapié en la consumación escatológica que tiene la venida de Cristo y su consiguiente exaltación y glorificación final, incluyendo a los que son suyos. Esta es el «todavía no» de la salvación que Cristo «ya» ha asegurado y el Espíritu ha inculcado en la vida del creyente. Por tanto, el enfoque, como en todos los escritos de Pablo, está en Cristo; independientemente del resto de elementos del día final, será, por encima de todo, el día *de Cristo*.

Aunque no está del todo claro a qué se refiere Pablo al decir «buena obra», es poco probable que se esté refiriendo exclusivamente a la gracia que los filipenses han mostrado al ofrendar para él,¹³⁵ pues entonces habría dicho «buena obra a través de / por medio de vosotros.»¹³⁶ El énfasis está en lo que Dios está haciendo *en* (o «entre») ellos, no en lo que Él está haciendo *a través de* ellos. Por tanto, lo más probable es que el término apunte a su «salvación en Cristo»,¹³⁷ y en este caso es otra manera más de hablar acerca de su «participación en el Evangelio», no tanto que lo compartan, sino que lo vivan en la ciudad de Filipos.¹³⁸ Así, con esta afirmación teológica que aparece en el agradecimiento, que Dios ha comenzado y completará su «buena obra» de salvación en medio de ellos, Pablo anticipa el llamamiento de 2:12-13 a que «se ocupen en su salvación», que significa que vivan en comunidad cristiana la salvación que Cristo ha realizado, precisamente porque «Dios es quien obra en vosotros

¹³⁴ Ver especialmente 1 Co. 1:8; 5:5; 2 Co. 1:14; y 1:10 y 2:16 en nuestra carta. También la forma abreviada «el día» en 1 Co. 3:13; Ro. 2:16; 13:12; y «aquel día» en 2 Ts. 1:10; 2 Ti. 1:12, 18; 4:8 (cf. «el día de la ira», Ro. 2:5; «el día de la redención», Ef. 4:30).

¹³⁵ Ver la nota 55.

¹³⁶ No solamente es así, sino que entonces habría dicho «*esta* buena obra», y no una frase indefinida como «buena obra», o «una buena obra». Además, parecer ser que los énfasis teológico y escatológico cuantan con una gran apoyo, no solo material. Hawthorne, 21, sugiere que en *ἐν* podría ser instrumental, y (erróneamente) ofrece Gá. 3:3 como respaldo (el último es instrumental, pero no tiene el *ἐν*); el contexto apunta a que el sentido de *ἐν* tiene que ser locativo.

¹³⁷ Como opinan la mayoría de los comentarios, aunque no siempre en este lenguaje. Para investigar más sobre la «salvación en Cristo» como tema central de la teología paulina, ver Fee, *Presence*, 11-13. El lenguaje de Pablo que encontramos aquí apunta a una conexión entre este pasaje y 2:12-13.

¹³⁸ De igual manera, Kennedy, 419; Michael, 13; Hendriksen, 54-55; Caird, 107; O'Brien, 64.

¹³⁹ Al igual que con ese texto, en contra de Silva y Melick, el enfoque está primero en la iglesia como el pueblo de Dios en Filipos, y no tanto en cada uno de ellos como

tanto el querer como el hacer, para su beneplácito».¹³⁹

Realmente no es un accidente que Pablo defina la salvación de los filipenses «buena obra», dado que éste es el lenguaje que utiliza en diversas ocasiones para referirse a la dimensión ética de la salvación en Cristo.¹⁴⁰ Para él, no hay salvación que no incluya una vida transformada; por eso hace este énfasis. Utilizando este lenguaje, Pablo ya está anunciando el contenido de la oración que viene a continuación (v. 9-11), y en cierto sentido, también la principal preocupación de la carta: «que vivan su ciudadanía celestial en Filipos, la ciudad donde Dios les ha puesto, comportándose de manera digna del Evangelio de Cristo» (1:27).

Pero, ¿por qué esta particular forma de cerrar el agradecimiento, haciendo mención a su oración gozosa basada en la duradera participación de los filipenses en el Evangelio? Dado que tales momentos escatológicos aparecen en otros agradecimientos paulinos,¹⁴¹ puede ser que aquí tengamos un reflejo de lo mismo, o quizás otra «consecuencia» teológica: después de mencionar «desde el primer día hasta ahora», ¿no puede acabar si apuntar al futuro escatológico tan cierto que tienen! No obstante, aunque es cierto que las palabras finales del versículo 5 dan pie a esta frase, su forma —especialmente el lenguaje de «persuasión» y el énfasis en que Dios «completará» lo que ha comenzado en / entre ellos— sugiere que su *raison d'être* principal tiene que ver con un tema más amplio que se está gestando en la comunidad filipense. Es verdad que no podemos saber a ciencia cierta cuáles son las razones de que Pablo escribiera este versículo, pero varios momentos de esta carta sugieren que algunos de los creyentes habían comenzado a perder la orientación escatológica que caracteriza a una vida cristiana verdade-

individuos aunque, por supuesto, la obra de Dios «en ellos» tiene lugar primeramente de una forma persona. Cf. Sobre 2:4 y 13.

¹⁴⁰ Ver 2 Ts. 2:17; 2 Co. 9:8 (¿donde también incluye la gracia de dar!); Ro. 2:7; 13:3, Col. 1:10; Tito 1:16; 3:1; 2 Ti. 2:21; 3:17. Cf. también aquellos lugares donde habla de «hacer [o perseguir] aquello que es bueno»: 1 Ts. 5:15; Gá. 6:10; Ro. 2:10; 12:9; 16:19. Muchos (Gnilka, Martin, Collange, O'Brien) han sugerido que aquí hay una alusión a Gen. 2:2, pero esto resulta como mínimo irrelevante, e incluso podríamos decir descabellado (ver la respuesta en Silva, 51-52).

¹⁴¹ Ver, por ejemplo, 1 Ts. 1:3; 1 Co. 1:7-8; Col. 1:12 (en la oración).

¹⁴² Jewett («Conflicting Movements», 375, siguiendo a Lütgert) parece darle la vuelta a la dimensión del pasaje al asociarlo con la expresión «temor y temblor» de 2:12 y, por tanto, parece sugerir que los filipenses rechazaban que tal «temor y temblor» tuviera que ver con el día del juicio venidero. Concluye que la preocupación de Pablo es recordarles que deben temer el juicio futuro. Pero esto está bastante lejos de los temas principales de la carta a los Filipenses.

ra.¹⁴² Evidencias de ellos serían las siguientes: (1) el modo en el que Pablo concluye su testimonio personal en 3:4-14 (12-14), definiéndolo como «olvidar el pasado y avanzar en busca del premio escatológico», (2) el llamamiento que aparece a continuación a que ellos hagan lo mismo (3:15-17), (3) la triste nota acerca de aquellos que no han perseverado (3:18-19), y (4) los apuntes escatológicos finales de los pasajes exaltados (2:9-11 y 3:210-21) y el propio «deseo [de Pablo] de partir y estar con Cristo» (1:23). Una vez dicho esto, estas últimas afirmaciones y llamamientos sirven de trasfondo para entender la afirmación que estamos analizando, que también explica que en esta frase aparezca casi como una digresión.

Los creyentes en Cristo son personas del futuro, un futuro cierto que ya ha comenzado en el presente. Su «ciudadanía está en los cielos» (3:20), y viven la vida celestial, la vida del futuro, ya en el presente sean cuales sean las circunstancias en las que se encuentran. Perder esta orientación futura, y especialmente perder el sentido de extenderse «hacia lo que está delante», y proseguir «hacia la meta para obtener el premio del supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús», es perder mucho. Por tanto, provocado por la ofrenda que le han enviado, que le recuerda su duradera participación en el Evangelio, Pablo hace una digresión momentáneamente para recordarles que, incluso en medio de las dificultades presentes, Dios, en Cristo, ha garantizado su futuro y ha bendecido su situación presente en Filipos.

7 Pero Pablo todavía no ha terminado con su agradecimiento, al menos no con la (ahora repentina) *frase* que comenzó como un agradecimiento. En muchas traducciones, la frase de Pablo comienza con la conjunción comparativa *kathos* («así como»),¹⁴³ sugiriendo que lo que va a decir debe compararse con lo que ya se ha dicho. La siguiente expresión, «de esta forma» o «esto»,¹⁴⁴ se refiere probablemente a toda

¹⁴³ En contra, BAGD, donde se sugiere que *καθώς* tiene un sentido casual cuando se usa como conjunción al *comienzo* de una frase e incluye esta referencia. Pero, de hecho, *καθώς* no comienza la frase; concluye la que comenzó en el versículo 3. Los versículos del 3 al 6 deben entenderse como el *ούτως*, y el versículo 7 ahora servirá como la comparación más adecuada. Así, tendríamos «doy gracias de esta forma, así como es justo que yo sienta de esta forma acerca de todos vosotros». Encontramos una analogía de este uso en 1 Ts. 1:5 y 1 Co. 1:6, en los agradecimientos de estas cartas (sobre este tema ver Fee, *Primera Epístola a los Corintios*, op. cit., p. 46). Los otros pasajes citados por BAGD son igualmente sospechosos en cuanto a este aspecto.

¹⁴⁴ En griego, *τοῦτο*; ésta es la primera de las varias apariciones (algo ambiguas) de este demostrativo en esta carta. Ver el debate en el comentario de 2:5.

la frase hasta ese momento, especialmente al contenido de los versículos 3-5, pero ahora mediante su confianza sobre el futuro de los filipenses expresada en el versículo 6. Lo que está a punto de hacer es *justificar* su agradecimiento gozoso, tanto los sentimientos expresados en los versículos 3-4 como la razón que da en el versículo 5. Después de la momentánea digresión escatológica del versículo 6, Pablo continúa de la siguiente forma: «Después de todo, es justo¹⁴⁵ que yo sienta esto acerca de todos vosotros», que luego elabora en el resto de la frase, y avala mediante un juramento en el versículo 8. Estas son realidades ciertas –se resaltan tres– sobre su relación mutua que demandan ese tipo de actitud: su afecto hacia ellos (cf. v. 3-4); la pasada colaboración de los filipenses con Pablo en el Evangelio (cf. v. 5); y la renovación de esa participación ahora que está encarcelado, y la defensa del Evangelio (v. 7, anticipando los versículos 12-26).

El verbo que nuestra versión traduce por «sentir» es, en esta carta, particularmente notable.¹⁴⁶ No se refiere a la idea de «pensar» en general, ni «razonar», ni se usa para describir un pensamiento concreto; más bien, tiene que ver con tener o desarrollar una cierta «mentalidad» o «manera de pensar», lo que incluye las actitudes y la disposición.¹⁴⁷ Este es, pues, el verbo adecuado para introducir la frase que sigue y la que le acompaña en el versículo 8, un pasaje lleno de referencias a su amistad; también anticipa el tipo de «mente» de la que les hablará más adelante. Por tanto, nuestra versión, «sentir de esta manera acerca

¹⁴⁵ En griego, δίκαιον, el adjetivo común para describir algo «justo, recto» (cf. 4:8), que aquí tiene el sentido de algo «obligatorio» a la luz de lo que es «justo» en una situación concreta; cf. BAGD.

¹⁴⁶ En griego, φρονεῖν; BAGD lo traduce como «planear, estar resuelto a, tener cuidado de, poner la mente en, estar dispuesto». Aunque no es especialmente frecuente en las primeras cartas de Pablo, aparece no menos que 10 ocasiones en Filipenses, y normalmente en los momentos críticos. Es el verbo clave en los llamamientos a la armonía, 2:2 (dos veces) y 4:2; en el llamamiento a seguir el ejemplo de Cristo, 2:5; en el llamamiento a mantener vivo su sentido de orientación futura en 3:15 (dos veces); y también en la triste descripción de aquellos que se han apartado, 3:19. También aparece dos veces en 4:10, para hacer referencia a la renovada preocupación de los filipenses por Pablo.

¹⁴⁷ Es interesante que el verbo aparece 7 veces en la sección parenética de Romanos (cap. 12-15), que comienza haciendo hincapié en el «renovar *la mente*», y que solo aparece 6 veces en el resto del corpus. Para entender el matiz especial que tiene en Filipenses, ver su sinónimo (φρόνημα), que aparece tres veces en Ro. 8:6-7 con el sentido de «mente».

¹⁴⁸ Sobre lo común que era este tipo de lenguaje en las «cartas de amistad» en la antigüedad grecorromana, ver Stowers, *Letter Writing*, 58-60.

de todos vosotros»¹⁴⁸, en el sentido de «tenerles en mente» –o estar dispuesto por vosotros– es, aunque coloquial, una buena traducción que logra transmitir la idea del original.

Al explicar por qué les tiene en mente de esta forma, Pablo enfatiza una vez más la relación que les une, que es uno de los tres lazos que aparecen en esta carta. Así, vuelve a la idea del versículo 5, (su «participación / colaboración en el Evangelio»), pero ahora habla de ella en relación con el ministerio de los filipenses hacia él mismo (v. 7b) y con su profundo afecto hacia ellos (v. 8). En lugar de la versión que nosotros seguimos, «porque os llevo en el corazón», algunos han sugerido que lo que en realidad quiere decir es «porque me lleváis en vuestro corazón» (NRSV),¹⁴⁹ refiriéndose a su participación con él en el Evangelio, de la que va a hablar en la cláusula siguiente. Pero, aparte de que el afecto del que se ha hablado se refiere al de Pablo hacia ellos, dos cuestiones de uso indican que nuestra versión es correcta. (1) Dos estudios recientes sobre el orden de las palabras con infinitivos del Nuevo Testamento dejan claro que con este tipo de frase (infinitivo que precede a dos acusativos) el autor normalmente pretende que el primero sea el sujeto y el segundo, el objeto.¹⁵⁰ (2) El «pues» explicativo con el que comienza la siguiente frase apenas tiene sentido si se refiere a lo último que aparece en el versículo 7; sin embargo, ofrece una explicación perfectamente comprensible del versículo 7a.¹⁵¹ Por tanto, Pablo dice: «Es justo que yo sienta esto [refiriéndose a los vv. 3-6] acerca de todos vosotros, porque os llevo en el corazón, pues habéis estado dispuestos a participar conmigo; ... *porque* Dios me es testigo de cuánto os añoro a todos con el entrañable amor de Cristo Jesús».

Por segunda vez en el agradecimiento,¹⁵² Pablo enfatiza que sus sentimientos hacia ellos son «hacia todos vosotros». Su afecto, como el de Cristo (v. 8) –y el de un padre con hijos peleones– se niega a tomar partido. Pablo vuelve a enfatizar el plural: «*os* llevo en el corazón». En la comprensión bíblica, el «corazón», se refiere al centro más

¹⁴⁹ Cf. NEB, Hawthorne. El problema está con el infinitivo griego, que rige que tanto el sujeto como el objeto estén en acusativo.

¹⁵⁰ J.T. Reed, «Infinitive» (debate de nuestro texto en la p. 10): S.E. Porter, «Word Order» (ver la p. 197). Así lo entiende la mayoría de los intérpretes (Meyer, Lightfoot, Vincent, Michael, Hendriksen, Lohmeyer, Collange, Martin, Bruce, Silva, O'Brien, Melick); para otros (por ejemplo Plummer, Beare), está tan claro que ni siquiera comentan la posibilidad de una alternativa.

¹⁵¹ También Meyer, Lightfoot («[el 'pues'] lo rige»), Vincent, Hendriksen.

¹⁵² Ver el versículo 3; cf. v. 1. Ver el siguiente párrafo y también el versículo 8.

profundo de la conciencia humana, el lugar tanto de la voluntad y de la toma de decisiones como de las emociones. Esta traducción, aunque poco común con esta connotación en el griego secular, llegó al Nuevo Testamento desde el Antiguo Testamento hebreo a través de la Septuaginta. Es lo que se explicará más adelante en el juramento final del versículo 8, que Pablo tiene este afecto de Cristo «en las entrañas» (corazón, luego «compasión / afecto»).

La razón básica¹⁵³ detrás de ese afecto es que «*todos* vosotros sois [el tres (ver n. 85)] participantes junto conmigo¹⁵⁴ en la gracia¹⁵⁵ [de Cristo, cf. v. 21].» Éste es uno de esos momentos destacables de Pablo, que olvidamos con demasiada facilidad. El artículo definitivo que acompaña a «gracia» indica que se está refiriendo a una «gracia» anteriormente mencionada o a una «gracia» por todos conocida. Muchos¹⁵⁶ creen que esta gracia «bien conocida» se refiere a la gracia salvífica de Dios; otros¹⁵⁷, que se refiere al ministerio apostólico de

¹⁵³ Llegados a este punto, la versión NIV traduce (probablemente con acierto) como sintagma explicativo («pues tanto si estoy...»), lo que en el griego paulino pertenece a una serie de sintagmas mucho más complejos. Woodenly lo tradujo de la siguiente manera: «... a mí en el corazón vosotros tanto en mis prisiones y en la defensa y confirmación del Evangelio participantes de mí de la gracia todos vosotros sois». Pero gramaticalmente hablando, tenemos que hacer dos comentarios: (a) si el «tanto en mis prisiones...» pertenece a la frase anterior («Os llevo en el corazón tanto en mis prisiones como en la defensa y confirmación del Evangelio» [igualmente Meyer, pero sin duda incorrectamente; el orden de las palabras en este caso es enfático: de ambas formas los filipenses participan con él]); (b) la relación, y por tanto matiz, de esta frase de participio con la frase anterior. Es muy probable que la frase explicativa que aparece en nuestra versión sea correcta; el problema es que al traducirla así, eliminan el γάρ explicativo, por el cual el versículo 8 está explícitamente unido al versículo 7, lo que Pablo usa para seguir explicando de qué forma les lleva en el corazón.

¹⁵⁴ En griego, συγχουινωνός; cf. 4:14, donde aparece el participio sinónimo (cf. n. 52). Muy probablemente el compuesto de κοινωνός con σύν es la indicación de que la palabra κοινωνός por sí sola no significa «comunidad» en el sentido de «compartir algo» (ver Sampley, *Partnership*, 60-61), sino «ser participes de» algo. De hecho, el compuesto significa lo que muchos creían que significaba la palabra simple, «participar en algo», de ahí ser «participes con él [juntos]» de la Gracia de Dios.

¹⁵⁵ En griego, συγχουινωνός μου τῆς χάριτος. El μου es ambiguo. No puede significar «conmigo», pues para ello tendría que estar en dativo. Por tanto, es posesivo, que podría traducirse por «co-participes». Éste es el orden normal de las palabras en griego. Cf. el debate en O'Brien, 70. Sobre el llamado posesivo vernáculo –el determinante posesivo precede al sustantivo al que acompaña (en Pablo es casi siempre enfático)– ver el comentario de 2:2 («mi gozo»).

¹⁵⁶ Por ejemplo, Vincent, Müller (parcialmente), Martin, Motyer, O'Brien.

¹⁵⁷ Por ejemplo, Bonnard, Collange, Bruce, Hawthorne, Silva, Melick; todo esto, a la luz de las frecuentes referencias de Pablo a su ministerio como «la gracia que me fue dada» (por ejemplo, 1 Co. 3:10; Gá. 2:9).

Pablo. Pero a la luz del versículo 29, donde el verbo de este nombre aparece junto a su mutuo sufrimiento por Cristo,¹⁵⁸ lo más probable es que Pablo se esté refiriendo a la «gracia» de ser «participantes conmigo en la defensa y vindicación del Evangelio», incluso en medio de sus «prisiones» presentes.¹⁵⁹

Ahora lo que Pablo tiene en mente es la forma en la que son, o han sido, «participantes de esta gracia»; de ahí que la frase comience con un apunte doble¹⁶⁰: «tanto en mis prisiones como en la defensa y confirmación del Evangelio». De nuevo, vemos ese triple lazo. El Evangelio, como siempre, es el elemento principal. Pero los filipenses también son «participantes con él» de su situación presente, que es la cárcel. Pero, ¿a qué se refieren específicamente las dos siguientes frases («en mis prisiones» y «en la defensa y confirmación del Evangelio»)? ¿Se trata de una misma idea, repetida dos veces? ¿O son dos cosas diferentes?

No podemos dudar de que la primera expresión, «en mis prisiones» (o, en otras versiones, «en mis cadenas»), se refiere al encarcelamiento en el que pablo se encuentra en ese momento. Aquí aparece por primera vez el tema del «sufrimiento», presente en toda la carta, y probablemente tiene más importancia que la que muchos autores están dispuestos a otorgarle.¹⁶¹ Aunque «prisiones» podría ser una metonimia del encarcelamiento, es muy posible que Pablo estuviera literalmente encadenado a sus guardias.¹⁶² La forma en la que 2 Ti. 2:9 expresa una idea similar hace difícil imaginar algo diferente. Probablemente aquí también se esté refiriendo a cadenas físicas, dado que en las prisiones romanas, «estar encarcelado sin cadenas

¹⁵⁸ Literalmente, «habéis sido ‘agraciados’ (ὕμῶν ἐχαρίσθη) gracias a Cristo, no solamente para creer en Él, sino también para sufrir por Él.»

¹⁵⁹ También Müller, 43; Loh-Nida, 14; Martin, 66; Hawthorne, 23.

¹⁶⁰ El griego deja bastante claro que aquí Pablo está hablando de la «participación de los filipenses con él en el Evangelio» en dos aspectos; ἐν τοῖς δεσμοῖς μου y ἐν τῇ ἀπολογίᾳ καὶ βεβαιώσει τοῦ εὐαγγελίου (cf. nota 15). Esto se verifica por el τε ... καὶ y el repetido «en» que sigue al καί. Meyer, 21, sugiere (plausiblemente) que las dos frases se refieren a la *posición* de Pablo y a la forma en la que *emplea* esta posición.

¹⁶¹ Ver los comentarios sobre este tema en la Introducción, pp. 66-70. La razón principal de los que le quitan importancia a este tema es la reacción a la comprensión «martiriológica» que Lohmeyer tiene de toda la carta (ver, por ejemplo, O'Brien, 70). Para leer una visión histórica sobre cómo se trata este tema en la carta a los Filipenses, ver Bloomquist (*Function*, 18-70), aunque su teoría, basada en un uso de la retórica antigua bastante cuestionable, no es nada satisfactoria.

¹⁶² Sobre el tema de los prisioneros encadenados, ver Rapske, *Acts*, 25-28.

¹⁶³ Rapske, *Acts*, 28.

era una concesión reservada a un alto estatus».¹⁶³ En cualquier caso, la repetición de las palabras «mis prisiones» en los versículos 13, 14 y 17 indica que esa es su situación real.

Pero, ¿de qué forma los filipenses «son partícipes de la gracia de Dios conmigo» en sus prisiones? ¿Se refiere solamente a la ofrenda¹⁶⁴ que le han enviado ahora que está en prisión? ¿O alude a lo que afirmará en el versículo 30, que algunos de ellos están sufriendo «el mismo conflicto» de forma casi idéntica en Filipos? No tenemos forma de saberlo. Seguramente se trata de su reciente ofrenda; pero no podemos descartar la última sugerencia, sobre todo porque relaciona su presente encarcelamiento por causa del Evangelio con la «Gracia», lo que repetirá como un aforismo en el versículo 29.¹⁶⁵

Sucede lo mismo con «la defensa y confirmación del Evangelio». Dado que la primera parte de esta frase se repite en el versículo 16, refiriéndose específicamente a la razón por la cual Pablo está en la cárcel,¹⁶⁶ la presente frase puede ser simplemente otra forma de referirse a su propio encarcelamiento, con el cual ellos se han identificado enviándole una ofrenda. Pero, en vista de lo que se dice en el resto de la carta, especialmente en 1:27-28, seguramente Pablo ha ampliado su visión para referirse tanto a la situación de los filipenses como a la suya propia en Roma. Del mismo modo en que él está preso por defender del Evangelio –y, por lo tanto, vindicarlo–, insta a los filipenses a que también vivan de forma digna del Evangelio, y a que luchan por él codo con codo ante la posibilidad de llegar a sufrir la misma oposición que había en Roma. Es en este sentido en el que podrán ser participantes con él en la causa del Evangelio.

Resumiendo: el lenguaje y el contexto sugieren que Pablo en cierta medida tiene en mente la reciente «participación (material) de los filipenses con él en el Evangelio», mediante la ofrenda que le enviaron

¹⁶⁴ Por supuesto, usar el adverbio «solamente» al hablar de una ofrenda no es muy adecuado. No obstante, la cuestión a lo largo de este agradecimiento es saber si su gratitud, aunque está claro que ha sido motivada por la recepción de la ofrenda, se limita solamente a esta reciente ofrenda, o si tiene un alcance mucho más amplio.

¹⁶⁵ Igualmente Plummer, 12.

¹⁶⁶ Cf. Deissmann (*Bible Studies*, 108-9), quien ha demostrado que estas dos palabras unidas tienen un sentido técnico de «defensa» y «vindicación» (Cf. Moffatt, «como yo defiendo y vindico el Evangelio»). Esto sugiere, por tanto, que aunque el Evangelio es «confirmado» de varias maneras, especialmente porque ha llegado a la guardia pretoriana –las tropas de élite del Emperador– y también a la casa del propio Emperador, la preocupación actual de Pablo es la *vindicación* de éste, incluso (o sobre todo) mediante su encarcelamiento y posterior juicio (cf. Hawthorne, 23-24). Ver más en el comentario de los versículos 19-20.

mientras estaba en prisión. Después de todo, ésta es la causa inmediata de su gratitud. No obstante, en vista de cómo sigue el resto de la carta, también parece extenderles un abrazo por su duradera participación con él en el Evangelio, por ayudarle a compartir el Evangelio en otros lugares, sin duda, pero también por su propia actividad en Filipos, especialmente frente a una oposición hostil parecida a la que él sufría. La hostilidad, después de todo, venía del propio imperio, del cual tanto ellos como él eran ciudadanos, y ahora todos estaban en peligro por su lealtad a una ciudadanía en la que Cristo el Señor gobierna incluso –y especialmente– por encima del César, el Señor del Imperio.

8 El juramento con el que finaliza el agradecimiento es la clave para entender muchos elementos de esta carta. El «porque» con el que comienza es explicativo: explica «por qué les lleva en el corazón» (v. 7). Tanto el hecho de que sea un juramento como el contenido de ese juramento revelan la profundidad del afecto con el que la carta se ha escrito. El amor que puede sentirse a lo largo del agradecimiento ahora se expresa de una forma más abierta y apasionada. Epafrodito está a punto de volver a casa, y el pensamiento de Pablo se vuelve a Filipos en memoria de su larga y estrecha relación en Cristo, que ellos han expresado recientemente con su ofrenda. Al mismo tiempo, está experimentando una cierta intranquilidad porque sabe que a los filipenses no todo les va bien, y lo único que puede hacer es sentarse en prisión y orar. Orará momentáneamente, pero ahora, después de mencionar el amor que sienten hacia él en Cristo, vuelve a la afirmación del versículo 7 de que les lleva en el corazón.

Éste es uno de los diferentes juramentos que aparecen las cartas de Pablo;¹⁶⁷ de esta forma, quiere enfatizar algo que normalmente está relacionado con su propio pensamiento o sentimientos. Dios sirve como testigo porque se trata de un asunto del corazón, y Dios es el único que conoce la profundidad de su corazón. De hecho, les dice que «Dios puede dar testimonio de cuánto¹⁶⁸ os añoro a todos».

¹⁶⁷ Pone a Dios por testigo también en 1 Ts. 2:5, 10; 2 Co. 1:23, y Ro. 1:9. En otros casos, lo hace pronunciando la siguiente declaración: «digo la verdad en Cristo, no miento» (Ro. 9:1; 1 Ti. 2:7; cf. 2 Co. 11:31; Gá. 1:20). Tal juramento probablemente se deriva de la práctica veterotestamentaria de poner a Dios por testigo entre dos partes (ver Str-B, Collange, O'Brien); ver, por ejemplo, Josué 22:27; 1 Sa. 12:5; 20:33; Jer. 42:5.

¹⁶⁸ En griego, ὥς. Hawthorne, 24-25 y O'Brien, 71, van demasiado lejos interpretando que la conjunción es equivalente al ὅτι («que») que tenemos aquí. Pero debemos indicar que Pablo no utiliza ὅτι.

El contenido de este juramento tiene que ver con cuánto «les añora». Ésta no es la única comunidad a la que Pablo le expresa su «añoranza». ¹⁶⁹ Dado que en los otros casos este sentimiento se refiere a su deseo de reunirse con ellos, uno podría pensar que aquí ocurre lo mismo, especialmente a la luz de 1:24-25 y 2:24. Les añora, dice, y no tiene bastante con estar presente en medio de ellos a través de su carta, sino que le gustaría estar allí en persona. Pero, en este caso, las palabras del apóstol apuntan más allá del deseo de reunirse con sus hermanos. ¹⁷⁰ En 4:1, en un pasaje de sentimientos igualmente profundos expresados mediante una larga lista de vocativos afectuosos, utiliza esta misma palabra y les llama sus «hermanos míos, amados y añorados» que, en este caso, no implica «que quiera verlos». Por tanto, su «añoranza» en este caso parece referirse no solo al deseo de estar con ellos una vez más, sino también al anhelo especial por (preocupación por) sus amigos, un anhelo de que sigan fieles al Evangelio con el que han estado comprometidos durante muchos años.

La repetición de «todos» o «todos vosotros» (ésta es la cuarta vez que aparece) sugiere que éste es el sentido del anhelo que Pablo expresa. Sea lo que fuere que estaba sucediendo entre ellos, según le relató Epafrodito, quiere que sepan lo mucho que los ama, a *todos* ellos. Esta manera de entender su «añoranza» también está respaldada por la última frase, «con el entrañable ¹⁷¹ amor de Cristo Jesús», en la que se resalta de nuevo la unión triple entre él, ellos y Cristo. Su relación con ellos, aunque desplegada tan vívidamente en esta expresión de profundo afecto por ellos, solo es un elemento en segundo plano. El primer elemento, el principal, es la relación de los filipenses con Cristo; este es el tema real de la carta. Por tanto, Pablo concluye su acción de gracias recordándoles, en primer lugar, lo mucho que los añora, pero también, en segundo lugar, que les añora «con el entrañable amor de Cristo Jesús», refiriéndose sin duda alguna al «amor que Cristo tiene por vosotros, que también ha puesto en mí».

¹⁶⁹ En griego, ἐπιποθέω; cf. 1 Ts. 3:6, Ro. 1:11; 2 Ti. 1:4. En nuestra carta, el mismo verbo se utiliza para describir la «añoranza» de Epafrodito (2:26). Aquí se refiere especialmente a su profundo amor por ellos.

¹⁷⁰ En contra, Hawthorne, 25.

¹⁷¹ En griego, ἐν σπλάγχνοις (las entrañas), refiriéndose a las «partes internas» del ser, probablemente debido a los «sentimientos» físicos, interiores y profundamente viscerales que uno experimenta con la emoción de un profundo afecto por otros. Meyer, 24, toma el ἐν como locativo («debido a la morada y obra de Cristo en mí»).

Las profundas y desinhibidas expresiones de afecto que encontramos en este agradecimiento demuestran que Pablo no es un académico, sino un apasionado amante de Cristo Jesús. Los que ejercen algún tipo de cuidado pastoral en la iglesia tienen aquí mucho que aprender; también las parejas con hijos. Después de todo, en el caso de Pablo la emoción simplemente es el resultado de su teología y la espiritualidad que nace de dicha teología. La Teología tiene que ver con el Evangelio, que tiene a Dios como fuente y sostén. Lo demás, y aquellos a quienes amamos en Cristo pertenecen, en primer lugar, a Dios. Dios ha comenzado la «buena obra» en ellos, obra que se ha comprometido a completar con la gloria escatológica que encontramos en el texto bíblico. Esa «buena obra» es el resultado de «el entrañable amor de Cristo Jesús», mediante el cual Dios ha entregado sus «buenas nuevas» a su pueblo.

Si pensamos en la aplicación para el cuidado pastoral, vemos que lo primero es estar agradecido y gozoso por la gente a la que cuidamos, por «todos ellos», incluso por aquellos cuyas «travesuras» te causan más dolor que placer. Pertenecen a Dios; nosotros lo que debemos hacer es dar gracias por lo que Dios ha hecho, está haciendo y continuará haciendo en sus vidas. Y todo esto funciona mucho mejor si el cuidador también participa de ese «entrañable amor de Cristo Jesús», teniendo una buena medida del mismo amor, basado en el hecho de que ambos sois participantes en el Evangelio.

2. Petición para que haya más amor y más «fruto» (1:9-11)

9 Y esto pido en oración: que vuestro amor abunde¹⁷² aún más y más en conocimiento verdadero y en todo discernimiento, 10 a fin de que escojáis lo mejor para que seáis puros e irreprochables para el día de Cristo; 11 llenos del fruto¹⁷³ de

¹⁷² Varios manuscritos importantes (B D Ψ 81 2464 2495) contienen el aoristo περισσεύη donde Pablo usa un presente (περισσεύη; hay muchas evidencias de que el presente es el tiempo original). Dado que el aoristo es el tiempo «normal» en el subjuntivo, cambiar un presente por un aoristo era una práctica común entre los copistas (en cuanto a este tema en el Evangelio de Juan, ver Fee: «John 20, 30-31»). La importancia del tiempo verbal en este contexto es discutible; probablemente se utilizó el presente de subjuntivo porque concordaba mejor con «más y más». De ahí que algunas traducciones opten por «que vuestro amor siga creciendo más y más» (GNB).

¹⁷³ Quizás influida por la Septuaginta (Proverbios 3:9 y 13:2), la última tradición de manuscritos (Ψ Maj sy) cambió el singular de Pablo (καρπὸν... τὸν) por el plural (καρπῶν... τῶν).

*justicia que es por medio de Jesucristo, para gloria y alabanza de Dios.*¹⁷⁴

Cuando Pablo expresa en los versículos 7 y 8 las razones por las que está gozoso y agradecido, no pierde de vista lo más importante. Su agradecimiento por los filipenses tiene lugar en el contexto de la oración, como les recordó enfáticamente en el versículo 4. Ahora va a dar contenido a la oración, hablando de forma más concreta de «la buena obra» comenzada en ellos; repetidamente ora para que Dios la complete en el día de Cristo.

Al igual que el agradecimiento, esta oración está compuesta de una sola frase (menos enrevesada, pero igualmente compleja), cuya preocupación general, al igual que el significado de la mayoría de sus detalles, nos es muy familiar. Es fácil encontrar las conexiones entre las distintas partes:

Pablo pide en oración que (1) el amor de los filipenses abunde aún más y más;

Y que (2) esto vaya acompañado de conocimiento verdadero y discernimiento moral,

Para que (3) escojan escoger lo realmente importante,

Para que (4) sean puros e irreprochables cuando Cristo regrese,

Tal como (5) están viviendo ahora llenos del fruto de justicia

que es (6) por medio de Jesucristo,

y para (7) la gloria y alabanza de Dios.

¹⁷⁴ En una de las variaciones más desconcertantes en esta carta (por no decir de todo el Nuevo Testamento), la frase que encontramos en la mayoría de testimonios, εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ («para gloria y alabanza de Dios»), aparece en otros manuscritos de otras tres maneras: D* εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον Χριστοῦ («para gloria y alabanza de Cristo»); F G Ambst εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον ἐμοί («para mi gloria y alabanza»); P⁴⁶ εἰς δόξαν θεοῦ καὶ ἔπαινον ἐμοί («para gloria de Dios y mi alabanza»). Las evidencias de P⁴⁶ sugieren que ha tenido una larga y problemática historia, más de lo que muchos han reconocido; sin embargo, lo más probable es que la corrupción se deba al uso inusual —en Pablo— de la palabra ἔπαινος para dirigirse a Dios en lugar de a las personas. El texto de D es un simple cambio para adecuarse a la repetida mención de Cristo en este pasaje; el texto de F G y P⁴⁶ son errores independientes que se inclinan más por el uso estándar (ἔπαινος) — aunque Ross («Unnoticed Points», 70) prefiere el texto de F G; Hawthorne (14) es ambivalente. Metzger (Textual Commentary, 611) adopta el texto estándar basándose en evidencias externas.

Los elementos 1, 2, 3 y 5 explican *qué* pide en su oración por ellos; el elemento 4 nos dice *por qué* hace esas peticiones; mientras que el 6 ofrece *cuál es el medio* para alcanzar el *fin* (último) expresado en el elemento 7. El *que* comienza con un tono familiar y cariñoso, que su amor abunde más y más. Acaba con un tono parecido, que lleven fruto de *justicia*. El elemento del medio (3), por sorprendente que pueda parecer, está igualmente centrado en la conducta o comportamiento que su conocimiento (de Dios) y discernimiento moral (de la voluntad de Dios) también incrementa para que puedan distinguir las cosas importantes de las que no lo son, y puedan escoger lo mejor. Vemos, pues, que el conjunto se centra principalmente en la conducta, en la ética de un creyente en Cristo.¹⁷⁵

Como el agradecimiento, y a pesar de las primeras apariencias, la oración no es una «oración general», sino que más bien está llena de elementos que anticipan el contenido de la carta. La idea de que su amor abunde hacia los demás es el tema básico de la exhortación que encontramos en 1:27:2-18, que luego se expresa explícitamente en 2:2; la idea de que estén llenos del fruto de *justicia* es la razón última del testimonio personal de Pablo en 3:4-14;¹⁷⁶ la idea de que sean hallados así en el día de Cristo, cuestión que ya se ha anunciado en el versículo 6, es una preocupación que aparece durante toda la carta;¹⁷⁷ la idea de que su conocimiento de Dios y el discernimiento moral de su voluntad crezcan vuelve a aparecer en la exhortación de 4:8-9 y (probablemente) en la aplicación práctica de 2:3-4; y la idea de que estén en posición de determinar lo que realmente importa anticipa la extensa advertencia de 3:1-21. Por último, la idea de que todo esto tiene lugar mediante Cristo Jesús y que es para gloria de Dios es la base teológica dominante de la carta.

¹⁷⁵ Por tanto, la oración casi parece un compendio de la ética paulina, cuyo propósito es la gloria de Dios, cuyo patrón es Cristo, cuyo principio es el amor, y cuyo poder es el Espíritu Santo (ver Fee, *Presence*, 879). Aquí no está la dimensión de poder del Espíritu Santo (Cristo como «patrón» aparece en 2:5:11), aunque podría entrelazarse en el «fruto» (de justicia), que parece una anticipación de 3:2-11, un pasaje que comienza diciendo que «somos la verdadera circuncisión, que adoramos [o 'servimos'] en el Espíritu de Dios».

¹⁷⁶ No obstante, ver Silva, 62, que cree que la anticipación en la oración enfatiza una «santificación progresiva» en relación con cierta forma de perfeccionismo (3:12-14). Aunque es cierto que sí hay un énfasis en la «progresión», la preocupación de Pablo parece menos relacionada con la posibilidad de que algunos creyeran que ya habían llegado a la meta, que con la necesidad de los filipenses de «abundar más y más» en el comportamiento que ya les caracteriza.

¹⁷⁷ Ver el comentario del versículo 6.

El resultado es una oración en la que Pablo pide en parte que las cosas por las que acaba de dar gracias continúen. Esto no debería sorprendernos, pues ambos apartados (gratitud y petición) tienen el mismo marco teológico básico: la existencia presente en Cristo, tanto en el «casi» como en el «todavía no». Aquí es donde se unen el *qué* y el *porqué*: La oración de Pablo por ellos es que vivan la vida del futuro en el presente, para que sean irreprochables cuando llegue la consumación en el Día de Cristo. La preocupación es la vida en Cristo, teniendo en cuenta su consumación. Eso hará que vivan la vida en Cristo en el presente a la luz del día en que Cristo vuelva.

9 Al comienzo del agradecimiento (v. 4), Pablo les dijo a los filipenses que oraba por ellos regularmente, y que lo hacía con gozo. Ahora, como resultado directo¹⁷⁸ del cariño que siente por ellos (les añora «con el entrañable amor de Cristo Jesús»; v. 8), les dice en *qué* consiste su oración.

En primer lugar, ora (elemento 1) para que¹⁷⁹ «vuestro amor abunde más y más». Años antes, Pablo oraba por los tesalonicenses de una forma parecida, para que su amor creciera y abundara (1 Ts. 3:12).¹⁸⁰ En aquel entonces, especificó la dirección en la que quería que fuera ese amor: «unos para con otros, y para todos». Las similitudes lingüísticas y contextuales de estas dos oraciones sugiere que ahora está pidiendo una dirección similar: que su amor de *unos para otros* abunde más, una idea que se repite de forma explícita en 2:2 («teniendo el mismo amor [los unos para con los otros]»).¹⁸¹

¹⁷⁸ La frase comienza con καί («y»). Dado que la parataxis (frases que comienzan con la conjunción «y») es relativamente rara en Pablo, cuando la usa, suele ser bastante fácil descubrir por qué lo hace. En este caso creo que apunta a la estrecha relación de la oración a lo anterior, de forma directa en el versículo 8, pero también en el versículo 4, donde ha mencionado que ora por ellos; cf. Silva (57, 62), quien lo ve como un resumen del versículo 4, y O'Brien (73), que está de acuerdo con lo que aquí planteamos. Sobre este tipo de parataxis en Pablo, ver Fee, *Presence*, 45-46, 672 n. 43 (sobre de 1 Ts. 1:6; Ef. 2:1).

¹⁷⁹ En griego, ἵνα. Los comentaristas clásicos (por ejemplo, Kennedy) debatían sobre si esta frase expresaba propósito o no. No lo hace, al menos en un sentido directo. Se trata de una expresión en Koiné muy común, en la que ἵνα, cuando aparece después de τοῦτο como en este caso, funciona como la partícula ὅτι (cf. Hawthorne, 25).

¹⁸⁰ Éstos son los dos únicos casos en los que, en una oración, utiliza este tipo de lenguaje (en 2 Ts. 3:5 ora para que sus corazones se dirijan «hacia el amor de Dios», pero en tal caso se refiere al amor de Dios por los tesalonicenses). No obstante, es un tema que aparece a menudo en sus agradecimientos. Ver 1 Ts. 1:3; 2 Ts. 1:3; Col. 1:4; Flm. 5; Ef. 1:15.

¹⁸¹ Diferente en Spicq, *Agape*, 2.277; Lohmeyer, 31; Hawthorne, 25; O'Brien, 74; quienes sugieren que, dado que no hay un objeto explícito, Pablo se refiere al amor en

«Amor» es una palabra tan común para nosotros que es fácil no captar el sentido que tiene para Pablo. Tal y como él la utilizaba, y siguiendo las indicaciones de la Septuaginta,¹⁸² «amor» en primer lugar habla del carácter de Dios, y de las acciones de Dios hacia su pueblo, basadas en dicho carácter. Dios muestra su amor especialmente a través de su «paciencia» y «bondad» (1 Co. 13:4), manifestado de forma suprema en la muerte de Cristo por sus enemigos (Ro. 5:6-8). Por tanto, la connotación principal de esta palabra no es «afecto», como en la frase anterior sobre Cristo (v. 8), sino más bien un «amor sobrio», amor en el sentido de dar un gran valor a una persona o cosa,¹⁸³ cuya expresión es la búsqueda activa del beneficio del amado. Y eso es lo que Pablo quiere que «abunde¹⁸⁴ más y más» entre los creyentes de Filipos. Después de todo, el resto de la oración enfatiza el «amor» no como «afecto» sino como conducta, una conducta que es «pura» (nace de motivaciones correctas) e «intachable» (no ofende).

Por otro lado, tanto el tiempo presente del verbo¹⁸⁵ como el sintagma adverbial «más y más»¹⁸⁶ indican que Pablo, al orar, no se está «me-

su sentido más amplio, que va en todas las direcciones posibles, para que sean gente de amor, como Dios. Pero el contexto de la carta apunta a un enfoque mucho más concreto.

¹⁸² En griego ἀγάπη (*ágape*), una palabra que rara vez aparece en los escritores griegos. Los traductores de la LXX la escogieron para traducir la raíz hebrea *ahav*, aparentemente para distinguirla de ἔρος («deseo») y φιλία («compasión natural» o «afecto mutuo»). Por tanto, se usa tanto para el amor de Dios por su pueblo (por ejemplo, Dt. 7:7), como en los dos mandamientos de amor (a Dios [Dt. 6:5 y *passim*] y al prójimo [Lv. 19:18]). Este uso, que le otorga a una palabra un fuerte significado teológico, es, sin duda alguna, la fuente de su uso entre los primeros cristianos, para quienes se convirtió en la palabra teológica para describir tanto el carácter de Dios como la esencia del comportamiento cristiano. Más detalles sobre este tema en los artículos de G. Schneider, *EDNT*, 1.8-12; y W. Günther y W.G. Link, *NIDNTT*, 2.538-47. Cf. el artículo más extenso en *TDNT*, 1.221-54 (por G. Quell y E. Stauffer), junto con los monográficos de James Moffatt y A. Nygren.

¹⁸³ Igualmente V. Warnach, «Love», en *Encyclopedia of Biblical Theology* (ed. J.B. Bauer; ³1967) II.518.

¹⁸⁴ En griego, περισσεύη, palabra que a Pablo le gusta mucho (26 de las 39 veces que aparece en el Nuevo Testamento son suyas) y que refleja su comprensión de la vida en Cristo como una vida de abundancia, efectuada por el Espíritu. En varias ocasiones, o bien insta o bien reconoce que los creyentes «abundan» en amor (1 Ts. 3:12; 4:10), en la edificación de la Iglesia (1 Co. 4:12), en la obra del Señor (1 Co. 15:58; cf. 2 Co. 9:8), en gratitud (2 Co. 4:15; 9:12; Col. 2:7), en fe, discursos, conocimiento, disposición y en la gracia de dar (2 Co. 8:7), y en esperanza (Ro. 15:13). Todo esto se debe a que la Gracia y Amor de Dios han «abundado» entre nosotros (Ro. 5:15; Ef. 1:8).

¹⁸⁵ Ver la nota 1.

¹⁸⁶ En griego ἔτι μᾶλλον καὶ μᾶλλον. Algunas traducciones (cf. NIV., RSV, NRSV, JB, NAB) ignoran la partícula ἔτι porque lo consideran redundante; pero cf. NASB («aún más y más») y NEB («aún más y más ricos»).

tiendo con ellos» porque les falte amor. Justo al contrario. Su preocupación es que no dejen que el comportamiento motivado por «egoísmo o por vanagloria» (2:3) deteriore aquello que les ha caracterizado desde hace tiempo, como vemos en 2 Co. 8:16. El problema es similar al que a veces se da en la familia, pues muchas veces nos es más fácil demostrar amor a los de fuera, a los que conocemos poco, y con los que nos relacionamos con menos frecuencia. Pero mostrar amor a la gente con la que nos relacionamos de forma constante, por lo que hay más peligro de fricción, es otro tema. Por tanto, Pablo ora para que el amor que siempre les ha caracterizado continúe «más y más».

En segundo lugar (elemento 2), ora por un crecimiento similar «en conocimiento y en todo discernimiento».¹⁸⁷ Está claro que entre los dos sustantivos hay una estrecha relación, pues están introducidos por una única preposición. La primera palabra (*epignosis*) es probablemente la clave. Su significado principal no es tanto «saber sobre» algo, sino más bien «conocer de forma plena e innata», ese conocimiento que nace de la experiencia o relación personal.¹⁸⁸ La segunda palabra (*aisthesis*) —ésta es la única vez que aparece en todo el Nuevo Testamento—, es más difícil de entender.¹⁸⁹ En el griego secular denota una comprensión moral basada en la experiencia, por lo que es algo parecido al «discernimiento moral». Éste es el sentido que adoptaron los traductores de la LXX, para quienes es casi un sinónimo de «sabiduría» (*sophia*) o «entendimiento»

¹⁸⁷ En griego, ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰσθήσει. En ocasiones se ha apuntado (por ejemplo, Bonhöffer, *Epiktet*; Gnilka; Hawthorne) que αἰσθησις y la frase τὰ διαφέροντα que aparece a continuación también aparece en la ética de los filósofos griegos. Ocurre lo mismo con el lenguaje de 4:8 y 11-12. Independientemente de si se basó o no en esos filósofos, como 4:13 deja suficientemente claro (q.v.), esto refleja la costumbre de Pablo de adaptar y transformar el lenguaje conocido o utilizado por sus lectores con el objetivo de alcanzar su propósito. Cf. Hawthorne, 27.

¹⁸⁸ En este sentido, ver especialmente 1 Co. 13:12, donde aparece el verbo sinónimo. Ἐπιγνώσις es el tipo de «conocimiento» que Dios tiene de nosotros, y que experimentaremos cuando «le veamos como Él es». El uso en Ro. 3:20 es igualmente instructiva, que «mediante la ley llega el ἐπιγνώσις del pecado». Es decir, con la llegada de la ley, las personas que ya eran pecadoras pudieron «conocer» el pecado como lo que realmente es. Cf. Flm. 6, donde Pablo ora para que Filemón comparta activamente su fe «con el ἐπιγνώσις [pleno conocimiento] de todo lo bueno que hay en vosotros mediante Cristo». Ver la discusión más extensa en O'Brien, 75-76, que apunta a la base veterotestamentaria de Pablo cuando habla de este concepto, y por lo tanto señala que: «En el Antiguo Testamento, al igual que en los escritos de Pablo, el conocimiento no era un *quantum* fijo, sino más bien algo que se desarrollaba en la vida de las personas a medida que éstas eran obedientes». Cf. K. Sullivan, «Epignosis».

¹⁸⁹ Cf. el debate de Dellling, *TDNT*, 1.187-88.

(*sunesis*). Puede que esta expresión sea un equivalente abreviado de una frase similar que encontramos en la oración (casi contemporánea) de Col. 1:9 («que seáis llenos del conocimiento [*epignosis*] de la voluntad de Dios mediante toda sabiduría [*sophia*] y comprensión [*suensis*]¹⁹⁰ espiritual»).

Por lo tanto, aunque esta proposición esté modificando sintácticamente a la expresión «que vuestro amor abunde más y más», y pueda indicar la «manera» en que espera que ese amor abunde, lo más probable es que la relación sintáctica esté solo en el verbo («oro»), de modo que Pablo esté cambiando la dirección de su oración. La proposición que sigue a continuación así parece corroborarlo, pero de hecho parece estar especialmente relacionada con el sintagma preposicional («en conocimiento verdadero y todo discernimiento»). Si esto es correcto, entonces ahora Pablo está pidiendo una cosa diferente, que, junto con el crecimiento de su amor, también puedan experimentar un crecimiento en el conocimiento (de Dios y de su voluntad) y en el discernimiento moral. Un conocimiento de Dios cada vez mayor es lo que se necesita para vivir «de una manera digna del Evangelio», y en un mismo espíritu luchar unánimes por el Evangelio (1:27).

10 Las primeras palabras de la oración, donde pide que el amor de los filipenses abunde y que crezcan en conocimiento y discernimiento, va seguida de dos proposiciones de finalidad. La primera (elemento 3) expresa la finalidad o propósito inmediato: por qué necesitan mayor «conocimiento y discernimiento». La segunda (elemento 4) expresa el propósito último de toda la oración: por qué necesitan mayor amor y discernimiento para determinar lo que realmente importa.

Necesitan «conocimiento y discernimiento moral» para ser «capaces de escoger o discernir¹⁹¹ qué es lo mejor», es decir, para que también crezca su facultad de tomar decisiones correctas sobre lo que es absolutamente esencial¹⁹² en cuanto a la vida en Cristo. Para la verdadera vida cristiana,

¹⁹⁰ Para entender la proposición reflejada en esta traducción, ver Fee, *Presence*, 640-43.

¹⁹¹ En griego, δοκιμάζειν, que siempre tiene la connotación de «probar» —de ahí «aprobar»—, es decir, poner algo a prueba. Significa «discernir» solo en este sentido.

¹⁹² En griego, τὰ διαφέροντα; cf. Romanos 2:18 («apruebas las cosas que son esenciales»). El contrario sería *adiaphora*, «no esencial». Algunos comentaristas anteriores (Kennedy, 431-32; Vincent, 13 [con una lista de autores que le precedieron]) sugirieron que el significado debería ser «examinar las cosas que difieren»; es decir, lo que es bueno y malo. Pero esta no parece ser la preocupación de Pablo en este contexto, y esta interpretación no tiene en cuenta el uso que Pablo hace en Ro. 2:18. No es posible que ese «discernimiento» y «aprobación» de «lo esencial» se dé sin un grado de comparación. Pero el énfasis aquí no está en el proceso comparativo, sino

hay temas que son realmente importantes, y otros que no lo son. En vista del término «fruto de *justicia*» del v. 11 y el contraste entre «*justicia* como observancia de la ley» y la que aparece en 3:1-11, que es mediante la fe en Cristo, aquí se podría estar anticipando la advertencia y el testimonio personal de ese pasaje. Sobre todo (a) dado que Pablo comienza el pasaje recordándoles que una vez más vuelve al tema tan repetido de la «seguridad» que tienen, y (b) en vista de lo que dice en otros lugares sobre la circuncisión. Ni la circuncisión ni la incircuncisión valen nada, dice Pablo; ser de una práctica o de otra no les hacía ni mejores ni peores (1 Co. 7:19, Gá. 5:6; 6:15). Lo importante, sigue diciendo, «es guardar los mandamientos de Dios», que en Gálatas 5:6 se interpreta como «la fe que obra *por amor*» o «la fe que se manifiesta *por medio del amor*». Pablo pide que tengan el tipo de «discernimiento» que les ayude a decidir si esta parte de la oración anticipa de forma intencionada el pasaje de 3:1-11; y eso, con el objetivo de que sigan «escogiendo lo mejor» o «lo que verdaderamente importa».¹⁹³

Pero si el propósito de la penúltima proposición de finalidad no queda del todo clara, no hay duda alguna de cuál es el propósito *último* de los aspectos comentados anteriormente: que sean «puros y sin mancha hasta»¹⁹⁴

en que sean capaces de discernir lo que Dios ya ha marcado como esencial o «superlativo» en cuanto a la vida en Cristo.

¹⁹³ Aquí también podemos anticipar otros temas. Algunos elementos en esta carta están menos claros que otros, especialmente cómo algunos elementos (aparentemente) dispares pueden estar relacionados: la naturaleza del «conflicto» que está teniendo lugar, que hace que Pablo tenga que instar a Evodia y Síntique a que «vivan en armonía» (4:2-3); la repentina (y repetida) advertencia en contra de la circuncisión en 3:2; las personas que han abandonado la búsqueda del premio celestial porque sus mentes están en las cosas terrenales (3:18-19); la exhortación final de Pablo en 4:8-9, todavía en el pasaje donde les pide que haya armonía entre ellos, donde les insta en un lenguaje muy heleno a «pensar en todo lo que es verdadero, todo lo digno, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo honorable» y, de esta forma, imitar lo que han visto y oído del propio Pablo. Es muy probable que exista una relación estrecha entre «pensar simplemente en cosas terrenales» y así abandonar las ganas de luchar por el premio celestial, y la actitud conflictiva de algunos miembros de la comunidad que está más estrechamente relacionada con el «egoísmo y la vanagloria» (2:3) que con el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo. Es lógico pensar que la preocupación de pedir por ese «conocimiento verdadero y todo discernimiento para que escojáis lo mejor» pueda estar relacionada con todo esto.

¹⁹⁴ En griego, εἰς ἡμέραν (cf. 2:16). Éstas son las dos únicas veces que εἰς aparece con este término en el corpus paulino. No puede significar «en» (como traducen muchas versiones en 2:16), dado que para ese sentido Pablo siempre usa el temporal ἐν (cf. 1 Co. 1:8; 5:5; 2 Co. 1:14; Ro. 2:5, 16). Como ya ha utilizado ἀχρή en el v. 6 para expresar esa realidad («hasta») y como en Ef. 4:30 utiliza εἰς precediendo a «el día

el día de Cristo».¹⁹⁵ Esto refleja la urgencia que ya vimos en el agradecimiento: que sean hallados «completos» cuando Cristo vuelva.¹⁹⁶ La única sorpresa es la palabra que Pablo utiliza para expresar que sean «irrepreensibles» o «sin mancha». La palabra que traducimos por «puros»¹⁹⁷ aparece en dos ocasiones en 2ª Corintios para describir el apostolado de Pablo como absolutamente sincero, sin las «motivaciones erróneas» que adjudica a sus opositores (2:17). En 1 Co. 5:7, también en un contexto sobre Ética, significa un puñado de masa, a la que no se le ha añadido levadura (por lo tanto, es pura). En nuestro contexto, seguramente se refiere a la pureza (sinceridad) de las motivaciones, con respecto a las relaciones dentro de la comunidad.¹⁹⁸ Del mismo modo, *aproskopos*¹⁹⁹ no es la palabra que Pablo suele utilizar para transmitir la idea de «irrepreensible». Generalmente, como en 2:15 y 3:6, utiliza una forma del término *amemptos*,²⁰⁰ que denota una conducta sin faltas visibles. Pero *aproskopos* tiene que ver con ser «irrepreensible» en el sentido de «no ofender» o «no ser causa de tropiezo».

Por tanto, esta elección de palabras que hablan de lo que Pablo espera de los filipenses el día que estén delante de Dios también parece reflejar la presente situación en Filipos. Parece ser que el comportamiento de algunos era el resultado de «motivaciones erróneas» o, al menos, tenía el potencial de derivar en una «ofensa». Pablo ora para que en el Día de Cristo estén sin mancha, por haber evitado ofender a los demás mediante una conducta equivocada.

de la redención», caso en el que es casi seguro que se trata de un sintagma de finalidad («para el día de la redención»; ver Fee, *Presence*, 716-17), lo más probable es que aquí tenga también éste (en contra de BAGD). Por tanto, ora para que sean puros y sin mancha «para el día de Cristo», esto es, teniendo en mente el día de Cristo como su meta última.

¹⁹⁵ Podemos fijarnos de nuevo en la similitud con la oración de 1 Ts. 3:12-13, donde se relaciona el crecer y abundar en amor con ser «irrepreensibles... cuando venga nuestro Señor Jesús».

¹⁹⁶ Sobre la expresión «día de Cristo» y la orientación futura que encontramos a lo largo de la carta, ver el comentario del versículo 6.

¹⁹⁷ En griego, εἰλικρινεῖς, la única vez que Pablo usa este adjetivo (en el Nuevo Testamento solamente aparece una vez, en 2 P. 3:1); pero cf. el uso que Pablo hace de un sustantivo que tiene exactamente el mismo significado (1 Co. 5:8; 2 Co. 1:12; 2:17). Ver el debate de H. Goldstein, *EDNT*, 1.391.

¹⁹⁸ Kennedy, 422, por el contrario, piensa que ahí se refiere a su «apertura hacia Dios», y que empieza a hablar de la dimensión horizontal a partir de la siguiente palabra.

¹⁹⁹ El único otro momento en el que Pablo la utiliza es en 1 Co. 10:32, donde tiene claramente la primera connotación de «no ofender».

²⁰⁰ Cf. el debate que aparece en los comentarios de 2:15 y 3:6.

11 Pablo no quiere que la oración acabe con algo que pueda parecer una nota negativa, por lo que inmediatamente explica lo que acaba de decir: por «puros e irrepreensibles para el Día de Cristo» quiere decir que desea que cuando ese día llegue, estén «llenos²⁰¹ del fruto de justicia» (elemento 5). A primera vista, la metáfora parece forzada: normalmente, uno «da» o «lleva» fruto. Pero tenemos que verlo desde la perspectiva de la frase anterior. Lo que Pablo quiere de ellos es que estén en *ese* día «llenos del fruto de justicia». Pero para hacerlo deben *vivir* tal justicia *ahora*. De nuevo, como en el v. 6, volvemos a encontrarnos con el «ya, pero todavía no» de la vida en Cristo.

Pero, ¿a qué se refiere el «fruto de justicia»? Éste es uno de los «ejemplos de libro» estándares de las ambigüedades del genitivo griego. ¿Quiere decir Pablo «llenos del fruto que *viene de* la justicia que Cristo nos ha dado», refiriéndose al tipo de fruto cuya *fuentes* es el don de Dios de poder presentarnos justos delante de Él? ¿O pretende decir «llenos del fruto *que consiste en* la justicia que caracteriza a los que pertenecen a Cristo», refiriéndose por tanto al tipo de justicia que, por medio de Cristo, tiene un nuevo *contenido*? Aunque no se trata de una elección fácil, y mis propias inclinaciones teológicas me acercan más a la primera idea,²⁰² tanto el trasfondo del Antiguo Testamento como la sintáctica de la frase apuntan más bien a la última idea.²⁰³

En primer lugar, el uso que Pablo hace del «lenguaje religioso» está condicionado sin duda alguna por su profundo conocimiento del Antiguo Testamento. Esta expresión viene de la LXX (Amós 6:12; Prov. 3:9; 11:30), donde se refiere a la *conducta* justa de la persona justa.²⁰⁴

²⁰¹ En griego, *πεπληρώμενοι*, un participio perfecto pasivo que modifica «que seáis». Éste es un ejemplo excelente del matiz del tiempo perfecto en griego, difícil de traducir a nuestro idioma. Refleja el estado presente de algo que sucedió en el pasado; en esta frase, que está construida desde la perspectiva del futuro día de Cristo, el «pasado» es el presente.

²⁰² Preferida, *inter alia*, por Beare, Hendriksen, Caird, Collange, Ziesler (*Righteousness*), O'Brien... aunque debemos señalar que ambas posturas llegan al mismo sitio: que la preocupación de Pablo es que los filipenses se comporten de una forma «justa».

²⁰³ Aunque también debemos indicar que en Pablo no podemos tener la última sin la primera, de modo que en ese sentido, el regalo de una relación con Dios también se incluye en «el fruto de justicia que es por medio de Jesucristo», aunque el énfasis principal sea el comportamiento resultante.

²⁰⁴ Cf. Stgo. 3:18 («el fruto de justicia se siembra en paz por aquellos que hacen la paz»), que varias versiones traducen como «una cosecha de justicia», donde de nuevo el énfasis está en la conducta justa.

Igualmente, en Sal. 15:2 (LXX 14:2), aquel al que se le permitirá vivir en el santo monte de Dios (morar en su presencia) es aquel que «anda de forma irreprochable y obra con justicia.»

En segundo lugar, una cuestión sintáctica: el «que» que precede a «es por medio de Jesucristo» refleja (correctamente) el uso griego del artículo definitivo como pronombre relativo. Este artículo no es ambiguo; acompaña a «fruto», no a «justicia». Así, vemos que el énfasis de Pablo está en «el *fruto*, que consiste en justicia», de la que disfrutaban mediante su relación con Cristo. Si hubiera acompañado a «justicia», entonces el objetivo de Pablo hubiera sido transmitir que la propia justicia, como un don para poder acercarnos a Dios, viene de Cristo. Pero el énfasis de Pablo en este texto está en la conducta cristiana, no en la forma en la que uno entra en relación con Dios para tener esa conducta. Después de todo, la proposición de participio del versículo 11a determina la última parte del v. 10, ya que tiene que ver con que sean puros e irreprochables cuando Cristo vuelva.

Pero, ¿qué forma toma esta justicia? Dos observaciones de nuestra carta nos dan la clave. (1) La palabra «justicia» probablemente anticipa el uso que se va a hacer de dicha palabra en 3:6 y 9, donde, en contraste con «en cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable» (lo que incluye, sobre todo, la circuncisión), Pablo dice que *nosotros* –él y ellos– somos la verdadera circuncisión, los que adoramos en el Espíritu» (v. 3). El «fruto que consiste en la verdadera justicia» no tiene que ver con la circuncisión, ni con ninguna expresión religiosa de la observancia de la ley; más bien tiene que ver con «gloriarse en Cristo» y «adorar» o «servir» en el Espíritu, y así tener cada vez más el carácter de Dios, que se hace evidente en la forma en que uno vive. Cuando uno está «lleno del fruto» de este tipo de justicia, su vida se caracteriza por el fruto del Espíritu (Gá. 5:22-23), que significa, en parte, y volviendo a nuestra oración, que su amor «abunde más y más» (v. 9).

(2) En nuestra carta, el modo en que se expresa el amor (2:2) –la justicia que es verdaderamente importante– es tomando un estilo de vida de humildad y sacrificio, según la humildad y el sacrificio de Cristo (2:6-11) y de su apóstol (3:10-11). Esto significa tomar el camino de la cruz, vaciándonos de nosotros mismos para ser siervos de todos en lugar de ser «egoístas», y en ese servicio, humillarnos hasta el punto de morir por otros en lugar de dejarnos dominar por la «vanagloria» (2:3-8). Esto es lo que significa para Pablo «conocer a Cristo». Toda la demás justicia, especialmente la «justicia religiosa», es «basura» (3:8).

Tenemos que señalar que este tipo de justicia solamente viene «por medio de Cristo Jesús» (elemento 6); no tiene mucho que ver con ser religioso, que para Pablo no es más que otra forma de «gloriarse o confiar en la carne» (3:4). Y, en este sentido, ambas dimensiones de la «justicia», las cuales son «por medio de Cristo», se unen: el don de la justicia de Cristo significa una vida de justicia, y desde el punto de vista de Pablo, la no existencia de una de ellas apunta a que la otra tampoco existe.

Además, ese tipo de justicia solo es «para gloria y alabanza de Dios»²⁰⁵ (elemento 7). Éste es el objetivo último de todas las cosas. En el versículo 6, Pablo les recordó a los filipenses que «la buena obra» que se ha comenzado en ellos es obra de Dios. Ahora ora por ellos, y pide que el fruto de justicia que viene por medio de Cristo crezca entre ellos más y más, con el objetivo de que Dios reciba la gloria a través de la obra que está realizando en sus vidas.²⁰⁶ Todo tiene esa meta. El amor que refleja el amor de Dios es la única justicia «que cuenta» o «que es verdaderamente importante», la única justicia que es para gloria y alabanza de Dios.

Muchos han señalado que el Padre Nuestro en Mateo sirve como paradigma de la oración en el reino («vosotros, pues, oraréis así»), mientras que la versión de Lucas justifica que nosotros también oremos de esa forma («cuando oréis, decid»). Lo mismo sucede con esta oración. Por un lado, a pesar de ser muy específica, está claro que las cosas por las que Pablo ora son importantes para todas las épocas y para todos los creyentes con alguna responsabilidad, ya sean pastores, líderes, familiares, padres y madres, etc. La mayoría de las personas cuya responsabilidad es alimentar espiritualmente a otros necesitan, como todos los creyentes, que su «amor abunde más y más», por no mencionar nuestra necesidad de que también abunden el conocimiento de Dios y discernimiento de su voluntad, para que vivamos entregados a lo verdaderamente importante como creyentes en Cristo. ¿Quién no necesita llenarse de la justicia que caracteriza a Dios y que Cristo ejemplificó? Por tanto, «cuando oréis [por vuestros hijos o nietos, o estudiantes o por vuestra congregación,], decid...».

²⁰⁵ Sobre la importante variación textual de esta frase, ver la nota 3.

²⁰⁶ Muchos estudiosos han señalado que estas palabras son parecidas a las que normalmente concluyen las oraciones de los piadosos judíos (por ejemplo, Sal. 21:13; 35:28; Sir. 39:10; 1QSb 4:25). Tales comparaciones solamente indican lo mucho que la piedad paulina está enraizada en su herencia judía. O'Brien (82) argumenta que estas palabras finales pretenden ser una doxología que sirva de conclusión del agradecimiento. Si fuera así, no es una doxología formal como la que cierra la carta en 4:20 (q.v.). Seguramente, simplemente se trata del final de la oración de Pablo, cuya preocupación última es que los filipenses vivan para la gloria y alabanza de Dios.

Por otro lado, aquí también encontramos un paradigma. Estamos ante una persona que tiene un gran sentido de las prioridades en Cristo, y que se preocupa cuando los que están a su cargo descuidan algunas de estas prioridades. Esta oración anticipa mucho de lo que aparecerá en la carta y nos dice mucho sobre la vida de oración de Pablo. Antes de dirigirse a los filipenses y hablarles sobre algunos temas que necesitan «mejorar», le habla a Dios de ellos y les informa de que así lo ha hecho. De todo esto podemos sacar una buena lección (¡o lecciones!).

II. LOS «ASUNTOS» DE PABLO: REFLEXIONES SOBRE EL ENCARCELAMIENTO (1:12-26)

Lo que aparece después de las acciones de gracias y las peticiones es algo característico de las cartas de amistad²⁰⁷: el escritor informa al receptor sobre la situación en la que se encuentra, frecuentemente con las mismas palabras que Pablo utiliza aquí.²⁰⁸ Esta parte de la carta suele ser breve y, en ocasiones, comprende toda una carta (cuando se trata de una carta muy breve). En este caso, no obstante, es una sección bastante extensa (v. 12-26) y, como ocurre con casi todos los temas que Pablo trata, lo que aquí aparece ha sido transformado por el Evangelio. Las palabras

²⁰⁷ Sobre Filipenses como carta de amistad, ver la Introducción, pp. 34-43. Sobre la posibilidad de que Pablo también esté reflejando algunos rasgos de la retórica antigua, ver Bloomquist (*Function*, 119-57), cuyo análisis ignora los propios signos estructurales de Pablo (ver la nota 17), y el hecho de que 1:12-26 es una narración en primera persona del singular, mientras que 1:27-2:18 está en segunda persona del plural y funciona como una exhortación; cf. la crítica en la Introducción, pp. 48-51.

²⁰⁸ Pablo comienza con *γινώσκεις δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοί, ὅτι*. Entre las cartas recogidas por Hunt y Edgar (*Select Papyri*), ver, por ejemplo las páginas 303, 317, 327, 329, 342. Así escribe a su madre un cierto Apolinar (siglo II d.C.):

«Apolinar a Taesis, su madre y señora, muchos saludos. Antes de nada, oro por tu salud. Yo estoy bien y presento súplicas por ti ante los dioses de este lugar.

Me gustaría que supieras, madre que [*γινώσκεις σε θέλω, μήτηρ, ὅτι*] he llegado a Roma sano y salvo el 25 del mes Pachom y me enviaron a Miseno, etc. (p. 303)

O ésta de una tal Isis a su madre (siglo III, d.C.):

«Isis de Thermouthion su madre, muchos saludos. Suplico por ti todos los días ante el señor Sarapis y los otros dioses.

Me gustaría que supieras que [*γινώσκεις σε θέλω ὅτι*] llegué sana y salva a Alejandría en cuatro días, etc.» (p. 341)

Encontrará un estudio anterior de este fenómeno como «forma» en T.Y. Mullins, «Disclosure», quien lo llama una «fórmula revelación»; cf. También J.L. White, *Form*.

introdutorias, que sirven para liberar a los filipenses de su ansiedad (v. 12), se convierten en una palabra sobre el avance del Evangelio (v. 13-18a), seguida (v. 18b-26) de una meditación sobre sus deseos y expectativas en torno a su inminente juicio, de nuevo centrándose siempre en Cristo.²⁰⁹

A pesar de ser común con las cartas grecorromanas, este pasaje es sorprendente por su singularidad dentro del corpus paulino.²¹⁰ No hay ningún texto parecido, donde reflexione de forma tan extensa sobre sus «asuntos». Queda claro, como señalaremos más adelante, que la sección también funciona de forma semi-paradigmática por lo que también está escrita para beneficio de los filipenses; no obstante, Pablo comienza respondiendo al interés que los filipenses han mostrado por él, como queda evidenciado con el envío de la ofrenda.

Un número importante de lazos lingüísticos une esta sección con el pasaje que la precede y el que viene a continuación. Así, Pablo comienza (v. 12) retomando uno de los temas principales que encontramos en el agradecimiento, el avance del Evangelio (v. 5, 7). Igualmente, el hecho de «estar en cadenas» o «en prisión» (v. 13, 14, 17) «para la defensa del Evangelio» (v. 16) nos recuerda el lenguaje del versículo 7, mientras que la motivación del «amor» del v. 16 se hace eco de la oración del v. 9. En otro sentido, la «buena voluntad» (v. 15), el «amor» (v. 16), y la «ambición personal» (v. 17) vuelven a aparecer en la exhortación del capítulo 2 (2:13, 2 y 3 respectivamente). La sección está marcada por la palabra «avance, progreso». En el v. 12 Pablo habla del «avance *del Evangelio*»; en el v. 25 su preocupación será, de nuevo, el «progreso» de los filipenses.²¹¹

Por tanto, parece que hay mucho más de lo que parece a primera vista, especialmente a la luz de 1:27-2:18. Ahí Pablo insta a los filipenses a

²⁰⁹ Estas dos secciones están divididas por el uso que Pablo hace del presente y futuro de χαίρω en el versículo 18 (καὶ ἐν τούτῳ χαίρω. Ἀλλὰ καὶ χαρήσομαι; «y en esto me regocijo, sí, y me regocijaré...»), algo que Martin, 10, llama «el centro de gravedad» de esta sección. No ver este claro mecanismo retórico y el cambio del presente a la anticipación del futuro hace que la forma en la que Bloomquist trata esta sección sea muy poco convincente (ver la nota 1). Ver el debate que aparece en el comentario del v. 18b.

²¹⁰ Más llamativo es el gran número de pronombres en primera persona y verbos que aparecen en estos versículos (23 en total). En el v. 24 comienza a haber un cambio hacia la segunda persona del plural, que domina de forma igualmente llamativa el pasaje de 1:27-2:19. Gálatas, sin duda, comienza con una amplia narración sobre el llamamiento de Pablo y su comisionado como apóstol, pero es una apología (según G. Lyons, *Pauline Autobiography*, 75-176). En ningún otro lugar encontramos un texto como el que tenemos ante nuestros ojos: una reflexión sobre sus propias circunstancias presentes y futuras.

²¹¹ Indicado también por Garland, «Defense», 331; Peterman, «Giving», 124; et. al. (normalmente después del hecho que encontramos en el versículo 25).

permanecer firmes en el Evangelio en medio de las dificultades presentes, tanto externas como internas. En el v. 30, sobre estas dificultades, escribe: «[estáis] sufriendo el *mismo* conflicto que visteis en mí, y que *ahora oís que está en mí*». Dado que la oposición que tanto él como ellos están experimentando viene de la misma fuente (Roma), y dado que él también está experimentando actitudes poco afables por parte de algunos miembros de la comunidad cristiana en Roma, este pasaje, además de ofrecer una meditación sobre su propio encarcelamiento, también podría tener el objetivo de servir de paradigma: cómo deberían los creyentes en Filipos responder a tales dificultades.²¹²

En cualquier caso, difícilmente podemos pasar por alto que el tema que más le importa a Pablo, aquí y siempre, es Cristo y el Evangelio. Su encarcelamiento presente ha servido en última instancia para el avance del Evangelio, que es causa de gozo (v. 12-18); su deseo en cuanto al juicio al que le van a someter en breve es que Cristo sea magnificado, ya sea mediante la vida o la muerte (v. 19-20); si el resultado fuera la muerte (su ejecución), significaría que por fin ha alcanzado la meta de su vida –estar con Cristo– y sabemos que si pudiera elegir, tomaría ese camino (v. 20-23); pero lo más probable es que el juicio sea para vida (libertad), lo que le hará que la «profunda satisfacción de los filipenses por Pablo abunde en Cristo Jesús» (v. 24-26).

A. El presente, para el progreso del Evangelio (1:12-18a)

Como era común en las cartas de amistad, en primer lugar Pablo ofrece información sobre sus circunstancias presentes; eso le da una estructura a la primera mitad de la carta.²¹³ Por eso, cuando empieza la exhortación en el versículo 27, lo hace expresando su deseo de oír (más) sobre los asuntos de los filipenses. En 2:19-24 une estos dos temas pensando en qué le depara a su relación y la relación entre los mismos filipenses.

Lo más destacable de esta reflexión inicial (vv. 12-18a) es lo poco que explica Pablo sobre sí mismo, a pesar de la frecuencia de los verbos en

²¹² Silva, 66, cree que la razón está más directamente relacionada con su ofrenda («al apoyar a Pablo... tienen derecho a saber sobre sus asuntos»). Pero la sugerencia que nosotros hacemos no solamente encaja bien con el conjunto de la carta (especialmente con el tema recurrente de la «imitación»), sino que también ofrece una respuesta satisfactoria a los versículos 15-17.

²¹³ Ver más adelante, en la nota 17; cf. la Introducción, p. 36.

primera persona del singular y de los pronombres en primera persona. Hay dos razones que explican por qué esto es así. En primer lugar, los filipenses ya han oído de su encarcelamiento, como muestra la ofrenda que le han enviado. Por tanto, en este momento no está haciendo hincapié en su persona –probablemente espera que Epafrodito les informe sobre cuestiones más personales²¹⁴, sino que lo que quiere transmitir es *su forma de ver* lo que le ha sucedido, seguramente sin perder de vista a los filipenses. Dado que acaba de dar gracias a Dios por su participación con él en el Evangelio, es natural que piense en su encarcelamiento en estos términos, viendo qué beneficio pueden sacar ellos. En segundo lugar, la vida personal de Pablo está tan ligada a su llamamiento, que reflexionar sobre la forma en que su encarcelamiento ha revertido en el progresado el Evangelio es, de hecho, reflexionar sobre su vida.

Esta reflexión se divide en dos partes muy relacionadas (v. 12-14, 15-18a). Pablo comienza haciendo que los filipenses fijen su atención en «el progreso del Evangelio». Su confinamiento ha hecho que el Evangelio avanzara de dos formas: sus captores y los guardas de prisión han oído acerca de Cristo (v. 13); y los creyentes de Roma están proclamando a Cristo más activamente (v. 14).

La segunda situación, aunque es motivo de gozo, no está exenta de heridas, lo que nos conduce a la segunda parte: un sub-párrafo que empieza en el v. 14, en el cual Pablo reflexiona acerca de la doble motivación –envidia y buena voluntad– que hay detrás de esta renovada energía (v. 15). Los versículos 16 y 17 lo reiteran en orden inverso, en términos de amor y ambición egoísta dirigidos hacia él. Pero el v. 18, donde expresa su respuesta a estas acciones, es la preocupación principal de todo el pasaje. Cristo está siendo proclamado, y Pablo se regocija por ello. Por eso, a pesar del sufrimiento, Pablo soporta el encarcelamiento sin desmayar.

1. El Evangelio progresa dentro y fuera de prisión (1:12-14)

12 Y quiero que sepáis, hermanos [y hermanas],²¹⁵ que las circunstancias en que me he visto han redundado en el mayor progreso

²¹⁴ Encontrará evidencias de que eso es lo que los receptores esperaban de los mensajeros especialmente en Col. 4:7-8; cf. Ef. 6:21-22.

²¹⁵ El vocativo ἀδελφοί significa «hermanos y hermanas» en las cartas paulinas, como vemos en Fil. 4.1 y 2, donde Pablo utiliza este vocativo y luego se dirige específicamente a dos mujeres.

del Evangelio, 13 de tal manera que mis prisiones por la causa de Cristo se han hecho notorias en toda la guardia pretoriana^a y a todos los demás; 14 y que la mayoría de los hermanos [y hermanas], confiando en el Señor por causa de mis prisiones, tienen mucho más valor para hablar la palabra de Dios²¹⁶ sin temor.

^a O todo el palacio

En griego, este primer párrafo es una sola frase, compuesta por una proposición informativa (v. 12) y una proposición de resultado (v. 13-14), que recoge las dos formas en las que el Evangelio ha progresado dentro y fuera de prisión. Por tanto, Pablo informa a sus amigos filipenses de que su encarcelamiento, por extraño que les parezca, ha servido para lograr lo mismo que ellos deberían haber deseado: el progreso del Evangelio. Si tenemos en cuenta que esta sección concluye con un énfasis en el «progreso» de los *filipenses* (vv. 25-26), es muy probable que Pablo escriba estas palabras introductorias por el bien de ellos: ofrece un ejemplo de cómo responde a las adversidades alguien cuya prioridad es Cristo y el Evangelio.

12 La transición del *proemiun* a la carta en sí está marcada por tres elementos: por el *de* («ahora»), que en este caso es una «pura y simple partícula de transición»;²¹⁷ por el vocativo «hermanos y hermanas», que Pablo usa con frecuencia en frases de transición;²¹⁸ y mediante la

²¹⁶ Aunque el determinante genitivo τοῦ θεοῦ («de Dios») aparece en la mayoría de los manuscritos más antiguos (X A B [D*] P Ψ 104 326 365 629 1175 1241* 2464 lat sy^{p,h**} co Clemente; F G contienen κυρίου; no aparece P⁴⁶ 1739 MajT r Marcion) casi todos los estudiosos apuntan a que es un añadido posterior (Lohmeyer, Gnilka, Houlden, Hawthorne, Metzger [*Textual Commentary*]). Hay dos cuestiones que nos hacen llegar a tal conclusión: (1) Aunque Pablo se refiere en ocasiones al mensaje del Evangelio con la expresión absoluta «la palabra» (1 Ts. 1:6; Gá. 6:6; Co. 4:3; 2 Ti. 4:3), con más frecuencia añade un complemento genitivo (o «de Dios», «del Señor», «de Cristo», «de verdad»). A la luz del uso paulino en general, lo más probable es que los escribas añadieran estas palabras, no que las quitaran. Es especialmente cierto en este caso, donde el uso absoluto de «la palabra» parece estar pidiendo a gritos un complemento genitivo. (2) Aunque el contenido de F G podría ser fácilmente una corrupción de τοῦ θεοῦ, la explicación más probable para estas dos variaciones es que tenemos aquí dos maneras de «enmendar» el propio texto de Pablo.

²¹⁷ Así lo expresa BAGD, 2.

²¹⁸ Ver 3:1, 17; 4:1, 8; cf. la expresión más personal ἀγαπητοί μου («mis queridos amigos» o «amados míos») que aparece en 2:12 y 4:1. Por tanto, estos vocativos normalmente aparecen al principio de una nueva sección, pero también en otros lugares, como en 3:13, para enfatizar algo, o en 1 Co. 15:58, para concluir una argumentación.

fórmula «Quiero que sepáis que...»; en todo el corpus paulino, esta expresión solo aparece aquí,²¹⁹ pero es una característica común de las cartas de amistad.²²⁰

El lenguaje «hermanos y hermanas» es una de las imágenes paulinas más importantes para la Iglesia. Aunque no es exclusiva de los cristianos,²²¹ su uso fue adoptado por estos para expresar su entendimiento de las relaciones dentro de la comunidad de creyentes: son «hermanos y hermanas» porque son «hijos» de Dios mediante *el* Hijo, cuyo Espíritu clama desde su interior en el lenguaje del Hijo («*Abba*») como la prueba definitiva de la «adopción» (Gá. 4:4-6);²²² su fin último es conformarse a la semejanza del Hijo, el primogénito entre muchos *hermanos [y hermanas]* (Ro. 8:29). Por lo tanto, en esta carta, además de los vocativos que se refieren a los filipenses, Pablo usa esta apelación para denotar hermanos creyentes en Roma (1:14) y a sus presentes compañeros (4:21). Por lo demás, los creyentes en Cristo Jesús son los Hijos de Dios, por tanto «hermanos y hermanas» en Cristo.

Lo que Pablo quiere que sepan los filipenses es que «las circunstancias en que me he²²³ visto han redundado en el mayor progreso del Evangelio». La expresión repetida por triplicado «mis prisiones» (v. 13, 14, 17; cf. v. 7) atestigua que se está refiriendo a su encarcelamiento. Tienen que

²¹⁹ Una fórmula algo similar aparece dos veces al principio de una nueva sección que presenta un nuevo argumento (1 Co. 11:3; Col. 2:1: θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι); cf. «no queremos que ‘no sepáis’» 1 Ts. 4:13; 1 Co. 10:1; Ro. 1:13; 11:25.

²²⁰ Ver la nota 2. Lo sorprendente de esta fórmula es que aparece muy frecuentemente con las mismas palabras y todas ellas en el mismo orden. Debemos añadir que la fórmula también aparece en otras formas en la correspondencia entre un cliente y un patrón, donde el «cliente» comienza la carta informando al «patrón» de las circunstancias presentes. Ver el ejemplo en Kennedy, 422.

²²¹ Sobre este tema, ver BAGD; cf. M-M, 8-9; J. Beutler, EDNT, 1.29.

²²² Sobre la importancia de este pasaje para la teología paulina, ver Fee, *Presence*, 398-412.

²²³ Hay versiones que traducen «lo que me ha sucedido»; aunque capta el sentido de Pablo, también tiende a oscurecer la relación estructural de este versículo con el v. 27 (τὰ κατ' ἐμέ: «mis circunstancias / asuntos»); τὰ περὶ ὑμῶν: «vuestras circunstancias / asuntos»). Sobre esto con el sentido de τὰ κατ' ἐμε, ver BAGD, κατὰ II, 6. Cf. especialmente el uso en Col. 4:7 (τὰ κατ' ἐμέ πάντα γνωρίσει ὑμῖν Τύχικος, «En cuanto a todos mis asuntos, os informará Tíquico»); cf. el paralelismo en Efesios 6:21, donde τὰ κατ' ἐμέ, en una frase un tanto reorganizada, ¡se ha convertido en τὰ περὶ ἡμῶν! Sobre el uso de esta fórmula en las cartas de amistad, ver la Introducción, p. 36. La sugerencia de Collange (53) de que esta frase se refiere a un hecho específico reciente, es decir, el momento en el que Pablo revela su ciudadanía romana para ser puesto en libertad, no solamente es puramente especulativa, sino que ignora los paralelismos que acabamos de ver y también el uso que encontramos en las cartas de amistad.

entender que el resultado ha sido justo el contrario del que esperaban. Pablo explica que «ha servido en el mayor²²⁴ el progreso^{225 y 226} del Evangelio». Está muy claro cuál es la preocupación de Pablo. Quiere que no estén preocupados por él, ya que sus circunstancias, más que un «impedimento» (*proskope*)²²⁷ para el Evangelio, como ellos creían, han resultado servir para su «avance» (*prokope*). «El progreso del Evangelio» ha sido la pasión de su vida; por tanto ha organizado su vida de modo que nada impida el mensaje sobre Cristo y que todo redunde en su progreso.²²⁸

Para Pablo, por supuesto, éste es el lenguaje de la evangelización.²²⁹ En un mundo de pluralismo religioso, donde la palabra «evangelización» se ha convertido casi en una palabrota, no debemos hacer a Pablo a nuestra imagen y semejanza, que rebaja esta dimensión de su vida en Cristo.²³⁰

²²⁴ En griego, *μᾶλλον* (bastante). Algunos (por ejemplo, Kennedy, 423, Collange, 9, 51-52) han sugerido que esta palabra implica que ha tenido lugar un cambio en las circunstancias de Pablo. Pero como Omanson («Philippians 1.12») ha señalado correctamente, aquí *μᾶλλον* anuncia que ha ocurrido lo contrario de lo que esperaban; cf. Lightfoot, 87, Vincent, 16; Plummer, 19; Collange, 53; O'Brien, 90. Por tanto, no existe ninguna necesidad de postular que Pablo está intentando contraatacar ciertos rumores (como Hawthorne, 34). Más recientemente, B. J. Capper («Dispute», 208-9) ha sugerido que *μᾶλλον* habla de un «roce» entre Pablo y los filipenses. Pero eso no es más que una «lectura de espejo» de lo más desafortunada (ver la Introducción, pp. 39-40; cf. la crítica de esta teoría en la nota 4 del comentario de 4:14-17).

²²⁵ En griego, *εἰς*; en cuanto a este tipo de uso final de esta preposición, ver el v. 5 (cf. v. 15, 19, 25).

²²⁶ En griego *προκοπή*; encontrará información sobre el uso de esa palabra en la filosofía griega en Stahlin, *TDNT*, 6.704-7. Allí se habla del «progreso» hacia la sabiduría (cf. Sir. 51:17). Pablo refleja aquí el sentido no técnico que con frecuencia aparece en los papiros, donde significa simplemente hacer progresos, en un buen sentido (ver M-M, 542; cf. *New Docs* 2,95; 4,36). Encontrará una ilustración de este uso, donde algo impersonal «avanza» o «progresa», en Josefo, *A.* 4.59: una sedición «progresa o va de mal a peor». Más cercano al sentido de Pablo es el que encontramos en 2 Macabeos 8:8, refiriéndose a los comienzos de la campaña de Judas Macabeo en contra de los sirios: «Cuando Felipe vio que el hombre [Judas] estaba haciendo progresos [*εἰς προκοπήν*] poco a poco».

²²⁷ Ésta es la palabra que Pablo utiliza en 2 Co. 6:3; en 1 Co. 9:12 utiliza un sinónimo: *ἐγκοπή*.

²²⁸ Como hemos apuntado en la introducción de esta sección, esta palabra aparece de nuevo en el v. 25, en relación con los filipenses, explicando por qué Pablo espera ser liberado de prisión: sería para el «progreso y gozo en la fe» de los filipenses. Por tanto, la palabra funciona en esta sección como una especie de *inclusio*.

²²⁹ Ver el debate que aparece en el comentario del v. 5; en cuanto a las preocupaciones aquí articuladas, ver 1 Co. 9:3-18, especialmente los vv. 12, 16, 18, en los vv. 19-23 de forma explícita: «que salve a algunos».

²³⁰ De hecho, aquellos que desprecian a Pablo por su pasión le entienden mucho mejor que otros, especialmente muchos eruditos, quienes profesan amor por el apóstol, pero se avergüenzan de que toda su vida girara en torno a esta preocupación: conocer a Cristo y darle a conocer.

La evangelización es su «carne con patatas» (o «con arroz» en el caso de los cristianos asiáticos), dado que él creía que el Evangelio era el «mensaje divino de la verdad» (Gá. 2:5, 14) y que por ello contiene las únicas buenas noticias para un mundo desesperado y caído.

Finalmente, Pablo meditará sobre sus propios sentimientos acerca de su encarcelamiento (v. 20-23), pero su primera preocupación aquí es asegurarse de que sus amigos en Filipos entienden claramente el efecto que su situación ha tenido sobre el Evangelio. Las dificultades han servido para que el Evangelio avance, por lo que Pablo puede gozarse. La parte siguiente de la frase (vv. 13-14) describe la forma en la que ha ocurrido.

13 La expresión «de tal manera» con la que comienza esta proposición ofrece una doble evidencia que respalda la afirmación del v. 12. En primer lugar, Pablo revela el efecto de su encarcelamiento sobre los *no creyentes*: «en²³¹ toda la guardia pretoriana, y a todos los demás». Lo que está claro es que «mis prisiones²³² por la causa de Cristo²³³ se han hecho notorias».²³⁴ Aunque la forma en la que se expresa es bastante extraña, la intención global de Pablo está bastante clara: todos los que han tenido alguna relación con él saben que su encarcelamiento tiene que ver con su fe cristiana, con su «Evangelio». Esto significa que, al menos, han entendido que se trataba de una cuestión religiosa; pero para Pablo sin duda también significa que ha tratado de evangelizar a la «guardia de palacio».

La rareza de esta frase proviene de la expresión «en Cristo». La dificultad en este caso está, en primer lugar, en el orden de las palabras y, en segundo lugar, en el matiz de la expresión en sí.²³⁵ Como aparece

²³¹ En griego, ἐν, que como en Romanos 1:19 es locativo, no en el sentido de que ellos han entendido algo de forma clara (como traducen algunas versiones), aunque ciertamente este significado está implícito, sino en el sentido de que algo se ha hecho notorio en medio de toda la guardia pretoriana (pero, ¿se refiere a los 9.000 guardias? y, ¿cómo podía saber Pablo que todos se habían enterado?). Ésta es una hipérbole convencional, donde «el conjunto» enfatiza lo mucho que se ha extendido la noticia. Por otra parte, incluso como hipérbole, esta expresión tiende a invalidar la hipótesis de que la carta proceda de Éfeso o de Cesarea, dado que (1) nunca podremos demostrar que en Éfeso siempre existió ese tipo de guardia, y (2) el *praetorium* de Herodes en Cesarea era bastante pequeño. Ver la Introducción, pp. 72-76.

²³² Sobre esta expresión, ver el debate que aparece en el comentario del versículo 7.

²³³ En griego, ἐν Χριστῷ; ver también 2:1 (cf. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ en 1:26; 2:5; 3:3, 14; 4:17, 19, 21; y ἐν κυρίῳ en 1:4, 2:19, 24, 29, 3:1; 4:1, 2, 4, 10). Sobre esta expresión en Pablo, que tiene una larga historia de interpretación, ver el debate de M.A. Seifrid en DPL, 433-36 y la bibliografía allí incluida.

²³⁴ En griego, φανερός, que significa «claro para todos»; en Pablo cf. Ro. 1:19, Gá. 5:19.

²³⁵ Algunos (por ejemplo, Plummer), lo han interpretado como un adverbio («en el poder de Cristo»); cf. F. Neugebauer (*In Christus*), quien también lo interpreta como

después del verbo «manifestar» o «hacer notorio», se está enfatizando que los paganos que han estado en contacto con él se han enterado de que no está en la cárcel por cuestiones criminales o políticas, sino por estar «en Cristo» (por ser un seguidor de Cristo). Lo más probable es que toda la frase signifique, en primer lugar, lo que sugiere nuestra traducción: «que mis prisiones [son] *por la causa de Cristo*». Es decir, que su encarcelamiento tiene que ver con su fe cristiana.²³⁶ Pero dado que no utiliza la preposición *hyper* («por causa de» o «en beneficio de»), sino *en* («en»), y debido a la estrecha relación de esta expresión con «mis prisiones», es muy probable que esté diciendo algo más, algo sobre su forma de entender la *naturaleza* del discipulado, que significa «participar en los padecimientos de Cristo» (3:10). Por tanto, es muy posible que el significado sea algo como lo que propongo a continuación: «ha quedado claro que estoy en prisión porque soy un hombre *en Cristo*, y que mi encarcelamiento es, en parte, una manifestación de mi discipulado pues los discípulos de Cristo participan del sufrimiento de Cristo».²³⁷ Como Pablo dice en su carta, y también en sus demás escritos, su vida encuentra sentido «en Cristo» (1:21), a la vez que él mismo está «en Cristo» y por tanto vive «por la causa de Cristo», es decir, para darle a conocer.

El término que traducimos por «guardia pretoriana» (*praetorium*) es uno de los elementos esenciales de esta carta, y de la cuestión en torno al paradero de Pablo en el momento de escribirla.²³⁸ Nos falta saber si se está refiriendo a un lugar o a un grupo de soldados, y saber el lugar dónde estaba/n situado/s. En su origen, la palabra designaba «la tienda del general» o «la central de un campamento» y con el tiempo pasó a designar el palacio del gobernador.²³⁹ Pero en el primer siglo,

un adverbio, pero refiriéndose a la actividad salvífica de Cristo, la cual siempre determina la vida de Pablo. A pesar de que esta expresión puede en última instancia apuntar en esa dirección, cabe dudar que en esta frase tenga ese sentido. Otros (por ejemplo, Ellicott, Michael), que creen que acompaña a *φανερούς*, sugieren que no está enfatizando que la *causa* de su encarcelamiento ha sido revelada, sino el espíritu en el que él lo ha soportado. Esto parece demasiado sutil. La mejor solución es ver esta expresión como algo elíptico; de ahí «de tal manera que mis prisiones se han hecho notorias por [*la causa de*] Cristo».

²³⁶ Igual que la mayoría de los intérpretes; cf. la paráfrasis de Beare: «toda la guardia pretoriana sabe... que si estoy en medio de grilletes es a consecuencia de mis actividades como cristiano.»

²³⁷ Igualmente Bruce, 41; Silva, 68; O'Brien, 92.

²³⁸ Cf. la Introducción, pp. 72-76.

²³⁹ Como en Marcos 15:16 y Hechos 23:35, donde al lugar se le llama «el Pretorio». De ahí la nota al margen de varias versiones, indicando la posibilidad de que Pablo se esté refiriendo al palacio, no a la guardia. El uso en Hechos 23:35 es la fuente de

se utilizaba frecuentemente para referirse a la guardia pretoriana, las tropas de élite del mismísimo Emperador, ubicadas en Roma.²⁴⁰ Si Pablo está en Roma, qué parece ser la teoría más acertada, entonces se está refiriendo a esta guardia, dado que en Roma no había *praetorium* (palacio del «governador»). Aunque Pablo debía de estar bajo custodia las veinticuatro horas del día, también podía haber tenido derecho a recibir visitas, escribir cartas y a realizar otras cuestiones rutinarias. Como los guardas vigilaban básicamente en turnos de cuatro horas, Pablo habría tenido contacto con muchos de ellos, o con casi todos, por lo cual, con el tiempo, «toda²⁴¹ la guardia» se habría enterado de la causa de su encarcelamiento.

«Todos los demás»²⁴² también se enteraron de que Pablo estaba en prisión «por la causa de Cristo». Aquí tenemos un grupo de gente diferente a la guardia pretoriana, seguramente gente que tenía otros cargos imperiales.²⁴³ Por tanto, cualquier persona de Roma que tenía la ocasión de saber acerca del encarcelamiento de Pablo, también sabía que estaba allí por propagar la recién nacida religión cristiana.

No deberíamos ignorar el claro deleite de Pablo en esta dócil «victoria» sobre su arresto, el mismo tono que podemos percibir al final de la carta, cuando manda saludos de «todos los santos, especialmente los de la casa del César» (4:22). Aunque esto podría interpretarse como que Pablo les saca cierta «ventaja», la idea del apóstol es alentar a los filipenses en su sufrimiento, causado en parte por su falta de lealtad

la teoría de que esta carta se escribió en Cesarea. Pero en contra de esta idea tenemos los siguientes argumentos: (a) está claro que Pablo se está refiriendo a *un grupo de gente*, y (b) no hay evidencias *léxicas* de que esta palabra se usara para referirse a las personas asociadas con la residencia del gobernador (c.f. Reicke, «Caesarea» 283).

²⁴⁰ Ver especialmente Lightfoot, 99-104, cuyos argumentos sobre este tema nunca han sido revocados. W. No obstante, Ramsay ofreció otra teoría (tomándola prestada [al parecer, erróneamente] de Mommsen), defendiendo que se refiere a «personas relacionadas con la corte imperial». Pero tampoco se han presentado evidencias suficientemente sólidas que respalden esta teoría.

²⁴¹ En griego, ὅλω τῷ πραιτωρίῳ; sobre su tamaño y la dificultad que esta frase crea en el caso de que no se tratara de un encarcelamiento en Roma, ver la nota 25.

²⁴² En griego, καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, literalmente «todos los demás»; cf. 2 Co. 13:2. Algunos intérpretes antiguos (Crisóstomo, Calvino) sugirieron «en todos los otros lugares» (KJV; cf. Moffatt). Pero esto es en contra de toda analogía y en este caso es casi imposible. Puede que Pablo no sea siempre un escritor muy ordenado, pero tampoco es tan rebuscado como para expresar esa idea de esta forma, siendo que se puede expresar fácilmente y sin ambigüedades.

²⁴³ Cf. Bruce («St. Paul in Macedonia», 265), quien sugiere, «aquellos que estaban de algún modo preocupados por la preparación de su siguiente juicio».

al Emperador. Para el mundo –y especialmente para los ciudadanos de una colonia romana– César podía ser el «señor»; pero para Pablo y para los creyentes de Filipos, Jesús es el único Señor (2:11), y su señorío sobre el César ya se está haciendo notar porque el Evangelio se está introduciendo en la vida política romana.²⁴⁴

14 De los efectos de su encarcelamiento sobre sus captores y otros, Pablo pasa a hablar de los efectos que ha tenido sobre la comunidad de cristianos en Roma.²⁴⁵ De nuevo enfatiza la expresión «mis prisiones». Sus «prisiones», que han servido para que Cristo sea conocido entre los que han encarcelado a Pablo, también han valido para que sus «hermanos y hermanas» de Roma sean más valientes. Hay que destacar la forma en la que Pablo medita sobre este asunto. Aunque sin duda Pablo preferiría estar libre para poder evangelizar, reconoce que Dios ha utilizado su confinamiento para motivar a otros. El regocijo resultante (v. 18) debe tomarse en serio. Estamos ante alguien para el cual el Evangelio es más grande que su propio papel en divulgarlo.²⁴⁶

Pero la frase tiene algunas ambigüedades inherentes: por tanto, una traducción más rígida hará que los comentarios posteriores sean más fáciles de seguir: «y la mayoría de hermanos y hermanas, habiendo ganado confianza²⁴⁷ en el Señor gracias a mis prisiones, han tenido más²⁴⁸ valor para predicar sin miedo la Palabra».

«La mayoría de hermanos y hermanas» hace referencia a la comunidad cristiana²⁴⁹ que hay en el lugar de su encarcelamiento: Roma,

²⁴⁴ Cf. Houlden, 58, «Al ser encarcelado, sobre todo en Roma, Pablo sirvió como *caballo de Troya*, entrando en el corazón mismo del mundo gentil al que Cristo le había enviado como apóstol».

²⁴⁵ Esta proposición está unida al versículo 13 con un καὶ («y»), y por tanto concluye la frase que comenzó en el versículo 12. Por tanto, la frase quedaría de la siguiente manera: «lo que me ha sucedido ha servido para que el Evangelio avanzara, porque (1) toda la guardia pretoriana y todos los demás saben que estoy en prisión por causa de Cristo, y (2) los hermanos y hermanas tienen ahora más valor para transmitir el mensaje sin temor.»

²⁴⁶ Mi propia experiencia es que no todos son tan generosos, incluyendo al escritor de este comentario. ¿Cantaba siempre que estaba en prisión?

²⁴⁷ En griego, πεποιθότας; la versión de la NIV. «se han animado» no es una traducción muy adecuada de ese verbo, que significa «persuadir» y, en el tiempo perfecto, como en este caso, tiene el matiz de «estar convencido o seguro» (cf. «el convencimiento / la certeza» de Pablo sobre el seguro futuro de los filipenses en el versículo 6, y sobre su liberación de prisión en el v. 25).

²⁴⁸ En griego, περισσotέρως, un adverbio cuyo sustantivo (περρισεύω, «abundar») aparece en el versículo 9. La traducción es la sugerida por la BAGD.

²⁴⁹ Michael, 37, observa (correctamente) que Pablo está hablando de todos los creyentes, no solamente de los líderes (ministros, etc.); cf. O'Brien, 94, en contra de

desde nuestro punto de vista. Parece bastante claro que Pablo no se está refiriendo a creyentes de otras iglesias²⁵⁰ ya que, como colaboradores leales en el progreso del Evangelio, los filipenses habrían estado entre las primeras iglesias en animarse y, sin embargo Pablo se ve en la necesidad de informarles acerca del reciente avance. Por tanto, los que se han armado de valor gracias al encarcelamiento de Pablo no son los «hermanos y hermanas» de Corinto, Tesalónica ni de otros lugares, sino los de Roma. Es más, «la mayoría», en este caso, probablemente significa que la Iglesia en conjunto se ha visto beneficiada por este encarcelamiento.²⁵¹

Al llegar a la siguiente frase (v. 15), tenemos que recordar que cuando usa «hermanos y hermanas» se refiere a *todos*. Porque aunque le duele saber que algunos están intentando causarle más daño, está claro que su intención es incluirles entre los «hermanos y hermanas» de esta frase.²⁵²

Además, aunque alguna versión traduce «hermanos y hermanas *en el Señor*»²⁵³, eso no es lo que Pablo escribe. Así que estas versiones no reflejan el verdadero uso paulino, ni el énfasis principal de esta frase.²⁵⁴ En primer lugar, Pablo normalmente utiliza la frase «en el Señor» para acompañar la perífrasis verbal «estar seguro» o «tener confianza».²⁵⁵ En

Silva, 69, que es más cauteloso. E.E. Ellis propone que «hermanos» se convierte en ocasiones en un término casi técnico para designar a los «colaboradores» de Pablo, o al menos a los «líderes de los diversos ministerios» (ver *Prophecy*, 6-15). Pero, en vista del uso que Pablo hace en otros lugares, y especialmente en vista de su uso del vocativo para dirigirse a toda la comunidad de creyentes a la que escribe (por ejemplo, Fi. 1:12; 3:1, 13, 17; 4:1), uno se siente en la obligación de aplicar ese principio aquí también.

²⁵⁰ Sin embargo, ver Martin, 72, quien se inclina por esta opción. No hay nada en el texto que respalde el punto de vista de Schmmital (*Paul*, 75) de que Pablo se está refiriendo a la situación en Filipos (cf. Bruce, 45; un «argumento extraordinario»).

²⁵¹ Ver también Bruce, 42. Como en el caso de «toda la guardia pretoriana» (ver la nota 25), Pablo no ha hecho recuento de los presentes para saber si la mayoría de gente de las iglesias está evangelizando. Este es un lenguaje más popular para describir la forma en que toda la iglesia romana ha sido influida por su encarcelamiento.

²⁵² Aunque ver nota 5 del comentario de 1:15-18^a, donde aparece una lista de intérpretes que, al principio, se oponían a esta idea.

²⁵³ La NIV. y alguna más (KJV, NASB, Alford, Kennedy, Lohmeyer, Beare, Houlden, Bruce; cf. Moule, *Idiom Book*, 108).

²⁵⁴ Uno se pregunta cómo se le puede escapar a alguien que calificar a los «hermanos y hermanas» de esta forma sugiere que hay otra opción, es decir, hermanos y hermanas que *no están* en el Señor. Con frecuencia se ha hecho referencia a Col. 1:2, pero no se trata de una referencia relevante, ya que en ese caso toda la frase determina a, y por tanto limita el sentido de «los que están en Colosas» a quienes escribe; son los «santos y fieles hermanos y hermanas en Cristo», que significa «aquellos en Colosas que están en Cristo, y que por tanto son hermanos y hermanas [con todos los demás creyentes en Cristo] y, igual que ellos, los hijos de Dios santos y fieles».

²⁵⁵ Así, en 2:24, él «confía en el Señor» que les verá pronto; cf. Gá. 5:10; Ro. 14:14.

segundo lugar, todos los demás complementos de esta proposición también aparecen en una posición enfática. Por tanto llegamos a la conclusión que Pablo quiere decir lo siguiente: «ahora tienen *confianza en el Señor*». La posición enfática en la frase revela la perspectiva de Pablo: en última instancia, «el convencimiento / la certeza» presentes de los filipenses no son producto de su encarcelamiento, sino de la obra anterior de Dios en sus vidas. La expresión «en el Señor», por tanto, se refiere a la *base* de su confianza, mientras que la siguiente expresión, «por causa de mis prisiones», es *instrumental* (= el medio que Dios ha utilizado).²⁵⁶ Por tanto, sus «prisiones» han servido para hacerles confiar más en el Señor, y para proclamar a Cristo con más valentía.

La respuesta de la iglesia romana al encarcelamiento de Pablo se describe con dos adverbios enfáticos, que traducimos por «mucho más» y «sin temor»; estos modifican respectivamente a los dos verbos finales de la frase. En primer lugar, los romanos se han llenado de una increíble valentía²⁵⁷ para testificar de Cristo después de recobrar la confianza en el Señor, confianza que ha sido fortalecida por el encarcelamiento de Pablo. ES muy probable que esto refleje la situación histórica de Roma en los años 60 d.C., cuando la locura de Nerón estaba en su punto álgido y la iglesia había comenzado a ser perseguida, tal y como atestigua el pogrom de Nerón que tuvo lugar un par de años después. Es probable (y comprensible) que la situación en Roma para los seguidores de Cristo les había llevado a una forma de evangelización más pasiva que la que había caracterizado a los primeros cristianos. Por eso Pablo les explica a los creyentes filipenses que el efecto que su encarcelamiento ha tenido sobre sus hermanos y hermanas de Roma ha sido llenarles de un extraordinario valor para proclamar a Cristo en el lugar más difícil, el mismísimo centro del imperio.

En segundo lugar, su valentía les ha llevado a «hablar la palabra de Dios sin temor». Este uso absoluto de «la palabra»²⁵⁸ aparece frecuentemente en Pablo para describir el Evangelio, el mensaje sobre Cristo.²⁵⁹

²⁵⁶ También Vincent, 17; O'Brien, 95.

²⁵⁷ Cf. NEB, «con extraordinaria valentía».

²⁵⁸ Sobre este uso y la cuestión textual en torno a esta palabra, ver la nota 10.

²⁵⁹ Ver 1 Ts. 1:6; Gá. 6:6; Col. 4:3; 2 Ti. 4:2. En otros lugares, dependiendo de si el énfasis está en la fuente o en el contenido, se refiere o bien a «la palabra de Dios» (= el mensaje que viene de Dios; ver 1 Ts. 2:13; 1 Co. 14:36; 2 Co. 2:17; 4:2; Col. 1:25; 2 Ti. 2:9; Tito 2:5) o bien «la palabra del Señor/Cristo» (= el mensaje sobre Cristo; 1 Ts. 1:8; 2 Ts. 3:1; Col. 3:16). Destacar también su uso de «la palabra de verdad» (= el mensaje que contiene la verdad de Dios) en 2 Co. 6:7; Col. 1:5; Ef. 1:13; 2 Ti. 2:18.

Y aquí ocurre lo mismo, como lo confirman los versículos 15-16, en los que «hablar la palabra» se convierte en «predicar a Cristo». Por tanto, aparte de la otra razón del gozo de Pablo, el apóstol está entusiasmado porque su arresto ha ayudado en cierto modo a erradicar el miedo entre los creyentes de Roma; no solamente están proclamando más a Cristo, sino que lo hacen «sin temor».

El progreso del Evangelio lo es todo para Pablo. A pesar de que su encarcelamiento ha sido una restricción para él, el hecho de que Dios lo haya utilizado para el avance del Evangelio es una fuente de gozo genuino (v. 18). Pero antes de llegar a ese tema, tenemos un por menor, ya que su gozo tiene lugar en el contexto de otra realidad: aunque llenos de valor gracias al encarcelamiento de Pablo, la motivación de algunos no es tanto el amor por el Evangelio como el deseo de meterle el dedo en la llaga a Pablo.

2. El Evangelio avanza fuera de prisión a pesar de las motivaciones erróneas (1:15-18a)

15 Algunos, en verdad, predicán a Cristo aun por envidia y rivalidad, pero también otros lo hacen de buena voluntad; 16 éstos²⁶⁰ lo hacen por amor, sabiendo que he sido designado para defensa del Evangelio; 17 aquellos proclaman a Cristo²⁶¹ por ambición personal, no con sinceridad, pensando causarme²⁶²

²⁶⁰ En contra de casi toda las evidencias más antiguas (P⁴⁶ ⋈ A B D* F G P 33 81 365 1175 1739 1881 latt co), el último MajT (incluyendo Ψ sy^b) ha trasladado los vv. 16-17, de modo que las dos frases siguientes al versículo 15 siguen el mismo orden en el que aparecen ahí. Ninguna de las dos opciones es inherentemente mejor ni «más compleja», aunque el texto secundario hace que el clímax sean las notas positivas sobre la buena voluntad y el amor, mientras que el texto original aparece como una forma de quiasmo (ver la p. 172). Esta es una de las pocas transposiciones importantes existentes en la transmisión textual del corpus paulino.

²⁶¹ Existe una variación textual entre τὸν Χριστόν («el Cristo» [P⁴⁶ ⋈ A D Maj]) y simplemente Χριστόν («Cristo» [B F G Ψ 1739 1881 pc]). La omisión es probablemente secundaria; en cualquier caso, el uso del artículo en el v. 15 (donde Cristo es el objeto, como aquí) y el uso sin artículo en el v. 18 (donde Cristo es el sujeto) indican que la presencia o ausencia del artículo no tiene importancia.

²⁶² En lugar del original ἐγείρειν («levantar, alzar, subir, agitar» [uno de los verbos que se usa en el Nuevo Testamento para referirse a la resurrección]), que aparece en los manuscritos más antiguos (⋈ A B D* F G P 33 1739 1881 pc latt co), el último MajT contiene ἐπιφέρειν («traer, infligir»). Esto es secundario porque si un verbo tan apropiado como ἐπιφέρειν hubiera estado en el original, los copistas no lo habrían cambiado (ni tan

angustia en mis prisiones. 18 Entonces ¿qué? Que de todas maneras, ya sea fingidamente o en verdad, Cristo es proclamado; y²⁶³ en esto me regocijo, sí, y me regocijaré.

La mayoría de nosotros conocemos este material tan bien que tendemos a ignorar lo sorprendente que es. La frase anterior nos anuncia la existencia de estas tensiones²⁶⁴. Allí, Pablo simplemente explica a sus amigos que su encarcelamiento ha servido para el progreso del Evangelio, tanto dentro como fuera del contexto de sus «prisiones». Y le conocen lo suficientemente bien como para apreciar el tremendo gozo que eso suponía para Pablo. Pero ahora descubrimos que este progreso no ha estado exento de disgustos personales. Algunos de los que han actuado con valentía al oír el encarcelamiento de Pablo han llevado a cabo una evangelización más agresiva para contribuir a las «angustias» de Pablo (v. 17). La sorpresa está en la reacción de Pablo, en su actitud hacia los que le causan problemas, pues se muestra generoso con las personas contra las cuales, en otras ocasiones, parece lanzar fuertes invectivas.²⁶⁵

El párrafo tiene dos partes: en los vv. 15-17 Pablo describe, en relación con su motivación, dos tipos de evangelización que están teniendo lugar en Roma como respuesta a su encarcelamiento; en el v. 18a ofrece cuál

pronto ni con tanta frecuencia) por un verbo como ἐγείρειν, que es menos común y sería muy extraño que fuera el primer verbo en venirle a la mente al copista.

²⁶³ El testimonio más antiguo del corpus paulino, P⁴⁶, respaldado por muchos manuscritos de la versión Bohairic, inserta un ἀλλά («pero») antes del καί, con el que esta proposición comienza. Esto es sin duda secundario, y probablemente se trate de un simple error visual porque el escriba, al copiar esta frase, copió el comienzo de la siguiente (v. 18c).

²⁶⁴ De hecho, algunos de los primeros intérpretes (por ejemplo, Ellicott, Meyer, Kennedy, Vincent) argumentan que las personas que predicán por «envidia y vanagloria» para Pablo no podrían estar incluidos entre los «hermanos y hermanas» que aparecen en el v. 14. Pero para entender eso hay que hacer una lectura muy antinatural del texto griego. Necesitaríamos un extraordinario despliegue de evidencias contextuales que demostraran lo contrario para decir que la combinación τοὺς πλείονας («la mayoría»), seguida de τινές μὲν... τινές δέ («algunos... otros»), no significara: «la mayoría... algunos de los cuales..., otros de los cuales» (cf. Michael, 37). Para que lo último se refiera a algo diferente a «πλείονας», como asegura Vincent, se necesitaría una expresión como ἄλλος μὲν, que explícitamente marcará esa diferencia. Es más, uno se ve en la compleja situación de desligar el segundo grupo (τινές δέ) del versículo 14 también. Esta teoría no tiene nada que la apoye, y surgió claramente para defender a Pablo por incluir en la expresión «hermanos y hermanas» a aquellos a los que acusa de predicar por envidia.

²⁶⁵ La palabra clave aquí es «parece». La creencia común —pero errónea— es que estas personas son sus «enemigos» en Galacia, 2 Co. 10-13 (y Fi. 3:2); ver el comentario de los vv. 16-17.

es su respuesta a todo esto: «gozo por el progreso del Evangelio». Presenta la descripción a través de un quiasmo perfecto:²⁶⁶

- A Algunos, a la verdad, predicán a Cristo aun por envidia y rivalidad, (v. 15)
- B pero también otros lo hacen de buena voluntad; (v. 15)
- B' éstos lo hacen por amor, sabiendo que mi encarcelamiento sirve para el bien del Evangelio (v. 16)
- A' aquellos proclaman a Cristo por ambición personal, no con sinceridad, pensando causarme angustia en mis prisiones. (v. 17)

El énfasis de esta frase está en las proposiciones A-A', es decir, en los que están intentando causarle angustia.²⁶⁷ Aunque sería lógico que eso le molestara, Pablo no deja que le afecte de forma negativa. Más bien (v. 18), al contrario, se regocija porque Cristo es proclamado: para él, «el vivir es Cristo» (v. 21), de ahí su capacidad para regocijarse. Nuestro dilema es cómo entender la actitud de Pablo hacia esas personas con lo que dice en otras ocasiones sobre los que se oponen a él y al Evangelio.

15 Después de las palabras alentadoras del v. 14, Pablo añade esta nota inesperada: «Es verdad²⁶⁸ que algunos predicán a Cristo²⁶⁹ aun por envidia y rivalidad». Aquí nos enfrentamos a nuestra primera dificultad, dado que estas dos palabras²⁷⁰ aparecen juntas en las listas de vicios de Gá. 5:20-21 y Ro. 1:29,²⁷¹ donde Pablo describe el comportamiento de aquellos que «no heredarán el reino de Dios». En 1 Ti. 6:4, aparecen juntas de nuevo para describir a los falsos maestros, que seguramente eran ancianos y, por tanto, habían sido amigos:²⁷² su «interés morboso»

²⁶⁶ Sobre la cuestión textual, ver la nota 1.

²⁶⁷ También Silva, 72.

²⁶⁸ Recoge bastante bien el sentido de *τινές μὲν καί*; el *καί*, en este caso, sirve para recalcar o aumentar (algunos, por otra parte, *ciertamente...*).

²⁶⁹ En griego, *τὸν Χριστὸν κηρύσσουν*. De nuevo, este es el lenguaje de la evangelización (ver el comentario del v. 5 [n.51] y del v. 12). En cuanto a la cuestión textual sobre el artículo definido (y su aparente falta de importancia), ver la nota 2.

²⁷⁰ En griego, *φθόνος* («envidia, celos»); *ἔρις* («lucha, discordia, contención»). La palabra «rivalidad» recoge muy bien este sentido, siempre que entendamos su estado continuo.

²⁷¹ Al decir «juntas» no quiero decir una al lado de la otra, sino en la misma lista. En Gálatas aparecen en orden inverso como los elementos 7º y 13º de la lista; en Romanos aparecen en el segundo grupo, «colmados de envidia, homicidios, pleitos».

²⁷² En cuanto a esta teoría, ver Fee, *1 Timothy*, el comentario de 1 Ti. 6:3-5. Que las deserciones tuvieran lugar entre algunos de los líderes es lo que lleva a Pablo a escribir en 2 Ti. 1:15 las duras palabras por todos conocidas: «Todos los que están en Asia me han vuelto la espalda».

por la controversia nace de la «envidia y las disputas». En nuestro texto, estas palabras expresan la motivación que hay detrás de la reciente valentía de algunos que, por supuesto, solo está dirigida a Pablo.²⁷³ La envidia es una de las expresiones más básicas de la condición pecaminosa del hombre. Por envidia hacia Pablo, quizás con esa especie de satisfacción que se goza en el dolor del que ya está sufriendo, ahora ven el encarcelamiento de Pablo (¿será una evidencia del juicio de Dios?) como la oportunidad para predicar a Cristo «correctamente».

Por otro lado, están los otros, cuyo motivo es la «buena voluntad».²⁷⁴ Ven que Pablo ya no puede predicar a Cristo públicamente, de modo que han dado un paso al frente para tomar el relevo. Entre ellos, probablemente encontramos a los que Pablo saluda en Romanos 16:3-16, a muchos de los cuales aplaude por haber «trabajado mucho en el Señor».

16-17 Estas dos frases elaboran la idea del v. 15 sobre la forma en que los diferentes grupos reaccionan ante las «prisiones de Pablo». De forma inversa, comienza con sus amigos, cuya motivación²⁷⁵ es «el amor», que en este contexto se entiende como «amor hacia Pablo». Con el apóstol ellos entienden²⁷⁶ su encarcelamiento como un hecho designado por Dios: «he sido designado²⁷⁷ para defensa del Evangelio», palabras que retoman el versículo 7 y anticipan el (aparente) juicio que se menciona en los vv. 19-20. Mientras que los que están a su lado están libres para «hacer que el Evangelio avance» predicando a Cristo, en este momento la función

²⁷³ Al contrario, Schütz (Paul, 162), quien dice, sorprendentemente, que «está dirigida a toda la comunidad, o al menos no está dirigida a Pablo de forma personal». Esto parece basarse en un análisis previo de las palabras de Gálatas, donde sí se habla a la comunidad; pero extrapolar eso a nuestro texto significa despreciar el quiasmo de estos versículos y, por tanto, despreciar la relación de los vv. 16-17 con el v. 15 (los que predicán por «envidia» [v. 15] son los mismos que lo hacen para angustiar a Pablo [v. 17]). Jewett («Conflicting Movements», 364-65; siguiendo a O. Linton, «Situation») hace una lectura de espejo del pasaje para reflejar una división que él cree que se ha dado en la comunidad de Éfeso en torno al encarcelamiento de Pablo: es decir, si su encarcelamiento por un «crimen» personal está poniendo en peligro «su papel como abogado del Evangelio». Pero esto es interpretar algo que no aparece en el texto.

²⁷⁴ En griego, εὐδοκίαν; cf. 2:13. Aquí solamente puede significar «buena voluntad hacia Pablo» (según la mayoría de comentarios).

²⁷⁵ La preposición ἐξ en ambos casos ofrece la «base» (o explica las motivaciones) de las respectivas razones que empujan a cada grupo a predicar a Cristo.

²⁷⁶ Es muy probable que haya un contraste deliberado entre los que *conocen* (εἰδότες) [v. 17] y los que *suponen* (οἰόμενοι) [v. 16]. Un grupo «conoce» al apóstol y el otro no; igual Collange, 57; O'Brien, 101.

²⁷⁷ En griego, κείμαι («acostarse, reclinarse»), pero que en uso figurativo puede significar, como aquí, «nombrado o destinado para» algo; cf. 1 Ts. 3:3; Lucas 2:34. Ver BAGD, 2.a.

de Pablo también incluye «la defensa del Evangelio». Por tanto, sus amigos de la iglesia de Roma se ven llamados a tomar el relevo –en cuanto a la evangelización– de un camarada herido en combate, por decirlo así, a quien Dios había designado para defender el Evangelio en medio de los niveles más altos del Imperio. Hemos de añadir que el amor de Cristo es necesario para llegar a ver las circunstancias del otro a través de un prisma como el que tenemos aquí.

En cualquier caso, esto sin duda refleja la forma en que Pablo entiende la situación por la que está pasando. Desde el punto de vista *romano*, Pablo está acusado por un caso de *religio licita* o quizás por *maiestas*.²⁷⁸ Desde *su* punto de vista, a quien se está llevando a juicio es al propio Evangelio, y su encarcelamiento es un designio divino para «defender el Evangelio» desde una posición muy estratégica. Y es ahí donde el otro grupo está equivocado. Su proclamación²⁷⁹ de Cristo está basada en «la ambición egoísta»,²⁸⁰ porque se han enzarzado en una batalla contra Pablo, para ver quién logra el objetivo primero. Están, por tanto, predicando a Cristo, pero con «motivaciones impuras». Están equivocados porque creen que todo eso «causará angustias en mis prisiones». Ellos tienen en mente el encarcelamiento y la aflicción de Pablo; él tiene en mente el Evangelio, para cuya defensa ha sido nombrado. Por tanto, aunque el grupo sea, en cierto sentido, un incordio, no logran «angustiar» a Pablo; el apóstol reconoce que ¡incluso su «impureza» sirve al progreso del Evangelio!²⁸¹

²⁷⁸ Es decir, el debate sobre si el cristianismo, ya desligado del judaísmo en ese contexto grecorromano debería recibir el mismo estatus que su religión «madre» (como *religio licita*, «religión aprobada»); o quizás la cuestión de si aquellos que dicen que «Jesús es Señor» también pueden reconocer al César como «señor». Si no lo reconocen cometen traición (*maiestas*).

²⁷⁹ En griego, *καταγγέλλουσιν*, que Pablo emplea seis veces para expresar la idea de «proclamar a Cristo» (aquí, v. 18; 1 Co. 2:1; 9:14; 11:26; Col. 1:28) como un sinónimo de *κηρύσσω* (que utiliza en el v. 15).

²⁸⁰ En griego, *ἐξ ἐριθείας*, una palabra muy difícil de traducir con precisión. Seguramente es un derivado de *ἐριθος*, una palabra que significa «trabajador contratado», que derivó en un sentido secundario y peyorativo: «mercenario». BAGD considera su significado en el Nuevo Testamento como «una cuestión de conjetura». La traducción más acertada estaría a caballo entre «rivalidad» y «ambición egoísta», que en este contexto aparecen muy cerca en el mismo lugar. Ver más en el comentario de 2:3.

²⁸¹ En el debate sobre la «integridad» y los «oponentes o adversarios» (ver la Introducción, pp. 39-44, 56-59), muchos creen que Pablo los trata de una forma muy «suave» si lo comparamos con lo que dice de los «perros» en 3:2 (por ejemplo, Rahtjen, «Three Letters», 170, que exagera esta cuestión con mucha retórica). Pero esta es una medio-verdad, perpetuada por el bien de la teoría. A pesar de su regocijo por el hecho de que el Evangelio siga progresando, Pablo utiliza para describir su motivación un *lenguaje de crítica*, no de mejora.

Pero, ¿quiénes son estas personas? O, al menos, ¿qué tipo de personas son? ¿Tienen algo que ver con los otros supuestos «adversarios» de esta carta, especialmente aquellos que aparecen en 1:28-30; 2:21; 3:2 y 3:18-19?²⁸² Y, ¿cómo reconciliamos la actitud de Pablo en este pasaje con la que encontramos en otros lugares? Dado que no hay nada en el texto que nos ayude a dar respuesta a estas preguntas, solo podemos elaborar teorías, y las sugerencias han sido muchas.²⁸³ Hay al menos dos cuestiones de las que podemos estar seguros. En primer lugar, como hemos señalado anteriormente (en el versículo 14), son miembros de la comunidad cristiana en la ciudad donde Pablo está preso.²⁸⁴ En segundo lugar, y en relación con lo primero, no pueden por tanto estar relacionados –al menos no de una forma directa– con los otros supuestos «adversarios» que aparecen en esta carta. Estas personas están en Roma (como las de 2:21); los que aparecen en 1:27-28 están en Filipos; a otros, solo se les menciona para decirles que no se fíen de ellos (3:2) o porque le causan tristeza (3:18), pero Pablo no los ubica geográficamente.

De las varias respuestas a las preguntas que nos acabamos de hacer («¿quiénes?» y «¿qué tipo de personas son?»), la mejor apuesta es la que toma en serio que esta carta procede de Roma, y que Pablo ha alcanzado su deseado objetivo expresado en una carta a esta iglesia unos cinco años antes (Ro. 1:13; 15:23), ¡aunque está en condiciones muy diferentes de las que hubiera imaginado! En la epístola a los Romanos trataba varias de las luchas internas, seguramente relacionadas con la existencia de varias iglesias en casas,²⁸⁵ pues él sabía que había algunas desavenencias incluso en la iglesia de Roma. El problema era que los gentiles y los judíos se aceptaran como parte del mismo cuerpo de Cristo. Por eso esa carta buscaba lograr dos cosas: que los cristianos judíos vieran que Cristo había puesto fin a la Torá como medio para relacionarse con Dios; y que los gentiles moderaran su comportamiento hacia los creyentes judíos sobre temas de poca importancia. De ahí que la mayoría de la carta se escriba desde la perspectiva del apóstol a los gentiles, intentando transmitir que Cristo y el Espíritu habían puesto fin a la importancia de cualquier señal de identidad judía; no obstante, las secciones exhortativas, especial-

²⁸² Sobre toda esta cuestión, ver la Introducción, pp. 39-44.

²⁸³ Encontrará un resumen útil en O'Brien, 102-5, que no repetiremos aquí.

²⁸⁴ Schmithal no está de acuerdo (*Paul*, 74 n. 75).

²⁸⁵ Ver Ro. 16:3-15; cf. Bruce, «St. Paul in Macedonia», 266.

mente 14:1 – 15:13, se escriben desde la perspectiva de los gentiles, para que aceptaran a los judíos.²⁸⁶

Este material podría tener bastante sentido si al llegar a Roma Pablo se hubiera encontrado que su carta no había servido de mucho. A los judeocristianos no les convencía demasiado que la comida (y la circuncisión) no tuvieran nada que ver con el reino de Dios (Ro. 14:7). Dado que ésta no es la iglesia de Pablo (no la fundó él), no le deben nada. Su presencia en Roma bajo arresto domiciliario les ha dado una nueva energía para evangelizar, en parte lejos de la comprensión paulina del Evangelio.²⁸⁷ Pablo reconoce que de todos modos están predicando a Cristo, pero no esconde que lo hacen por celos y partidismo. Aunque eso le disgusta, se alegra de que el Evangelio esté siendo predicado.

Esto también explicaría cómo puede alegrarse ante la predicación que proclaman si en otros contextos ataca de forma tan dura a sus adversarios. Nótese que todo el duro lenguaje de Pablo en contra de sus «adversarios», incluyendo 3:2 de esta carta, va dirigido en contra de los que invaden sus iglesias gentiles e insisten en obligarlas a cumplir con los rituales de la nación judía (circuncisión, leyes sobre alimentos, observancia de los días). No podemos pensar que todos los que se oponen a Pablo porque los gentiles no estaban siguiendo la Torá son «judaizantes» en este sentido (el de invadir las iglesias de Pablo para «hacer conversos»); tampoco deberíamos pensar que los que están muy en desacuerdo con él, pero no han invadido sus iglesias, son amigos del apóstol. El efecto del encarcelamiento de Pablo podría haber llevado a estas personas –que vivían en una ciudad donde Pablo es muy conocido de oídas, pero no personalmente– a predicar a Cristo por ambición personal y por envidia de la obra del apóstol.

Contra esa gente,²⁸⁸ Pablo podría fácilmente usar una postura moderada. De forma coloquial podríamos decir que estamos ante la diferencia entre la evangelización genuina y el «robo de ovejas». En

²⁸⁶ Encontrará un breve resumen de esta perspectiva acerca de Romanos en el capítulo 7 de Fee, *Presence*.

²⁸⁷ Algunos han sugerido opciones que no implican la distinción gentiles-judíos para nada (por ejemplo, Kennedy, 424; Vincent, 19); ver el debate de otras opciones en O'Brien (n. 24).

²⁸⁸ No estoy, por tanto, diciendo que estos sean de hecho los que predicán en el v. 17, sino que intento ofrecer una explicación razonable de cómo Pablo puede oponerse tan violentamente a los «judaizantes», pero tratar con más cuidado a los que pueden mantener un punto de vista similar a los judaizantes. Una posición similar a la sugerida aquí también la adopta Silva, 73.

Gálatas 2:6-10 vemos que Pablo reconoce, y acepta, las diferencias de opinión dentro del amplio círculo de la fe cristiana. El acuerdo alcanzado ahí finalmente tomó la forma de «esferas de influencia». Por tanto, ni por un momento Pablo rechazaría la circuncisión de un niño nacido en un hogar judeocristiano. Después de todo, él se acercaba «al judío como judío». Lo que encuentra intolerable es que algunos entren en su terreno (la misión gentil) e insistan en que los gentiles se deben someter a las formas judías.²⁸⁹ Por tanto, desde su perspectiva, lo que está sucediendo en Roma actualmente no es lo mismo que lo que «los mutiladores de la carne» (3:2) predicaban en Galacia y en otros lugares. Estos últimos son «ladrones de ovejas»; no están intentando que la gente se entregue a Cristo, sino que están convirtiendo en «judíos» a los gentiles que ya se han entregado a Cristo. Pablo se está refiriendo a gente que está *evangelizando*, como vemos en el lenguaje del pasaje.²⁹⁰ Si eso significa que ellos creen que hacen las cosas mejor que Pablo, al apóstol le importa muy poco, porque él cree, a veces de forma difícil de entender, que «ni la circuncisión es nada, ni la incircuncisión, sino la nueva creación» (Gá. 6:15). En cualquier caso, sea ésta la correcta reconstrucción o no, estas frases dejan claro que Pablo puede del dolor que algunos le infligen, y que, a pesar de sus motivaciones de esas personas, regocijarse porque el Evangelio progresa: en Roma está habiendo evangelización como resultado directo de su encarcelamiento.

Un comentario final sobre el contexto. Es muy probable que la razón por la que Pablo incluye estas palabras aquí esté relacionada principalmente con la situación en Filipos, donde también están experimentando cierto malestar interno. Por eso, Pablo ahora escribe a los filipenses, y lo hace *a la luz de la situación local en Roma*.²⁹¹ En 1:27 les pide que estén «firmes en un mismo espíritu, luchando unánimes por la fe del Evangelio»; en 2:3, les insta a no «hacer nada por egoísmo»; y

²⁸⁹ Esto es claramente así, p. ej. en el caso de Gálatas (ver 5:7-12; 6:11-13); también puede ser el caso en 2 Corintios (cf. 2:17-3:18, y 11:1-23, especialmente el v. 22). En nuestra carta, ver especialmente 3:2-9.

²⁹⁰ Esta distinción es lo que no entienden aquellos intérpretes que piensan que Pablo aquí se está refiriendo a los propios «judaizantes», aquellos que están obligando a los gentiles a circuncidarse (por ejemplo, Meyer, Lightfoot). No hay indicios de que estos «predicadores de Cristo» estén intentando convertir a los cristianos gentiles en judeocristianos; sin duda el lenguaje de Pablo sugiere lo opuesto, que están intentando convertir en cristianos a aquellos que no lo son.

²⁹¹ Una idea también expresada por Beare, 60; Melick, 68 (como una entre varias). Barth, Dibelius, Schmmithals, Gnlika, *et al.* ven este párrafo como un «*excursus*», una teoría que pasa por alto la relación que estas frases tienen con el conjunto de la carta.

en 2:13 les recuerda que Dios está obrando en ellos «tanto el querer como el hacer según su buena voluntad»; y en 2:21 vuelve a recordar que algunos «buscan sus propios intereses, no los de Cristo Jesús». Parece razonable suponer que la situación que se vive en Roma ha incrementado su preocupación por la situación en Filipos. Por tanto, con los vv. 15-17, Pablo anticipa las exhortaciones de 1:27-2:16 y 4:2-3.

18 Aquí está la evidencia de que es probable que los vv. 15-17 sean, de alguna manera, una especie de suplemento, (puede que) por razones paradigmáticas. Pablo comenzó este párrafo explicando que el resultado de su encarcelamiento ha sido el progreso del Evangelio. Eso, y solamente eso, es la causa de su alegría:²⁹² «Cristo es proclamado, sí, y en esto me regocijo». No se goza por estar encarcelado; esa forma masoca de «dar gracias a Dios por todas las cosas» está muy lejos de la perspectiva teológica de Pablo. No, el dolor es real, y sin duda algunos están predicando a Cristo por «motivaciones erróneas».²⁹³ El gozo de Pablo descansa en la perspectiva eterna que tiene. Hacía tiempo que tenía el deseo de venir a Roma, para poder compartir con los creyentes romanos su forma de entender el Evangelio y proclamar a Cristo a aquellos que no le conocían (Ro. 1:11-14; cf. 15:23). Ahora está en Roma, pero está allí en unas circunstancias que él no ha elegido. Pero aún así, esas circunstancias no son motivo de queja, sino de gozo, porque Dios en su propia sabiduría está llevando a cabo sus propósitos, incluso mediante el encarcelamiento de Pablo.

Pero para llegar a esta expresión de gozo, que fácilmente podía haber seguido al v. 14, el apóstol decide colocarla después de los versículos 15-17. Sin duda, el valor para predicar el Evangelio que sus amigos habían recuperado habría sido un gran motivo de gozo en cualquier circunstancia. Pero Pablo quiere que los filipenses oigan que la predicación que pretendía angustiarse también está siendo un motivo de gozo. Pero²⁹⁴

²⁹² Sobre el tema del «gozo» en esta carta, ver la Introducción, pp. 93-95; ver también los comentarios de 1:4; 2:2, 18 y (especialmente) 4:4.

²⁹³ En griego, *προφάσει*, teniendo que ver con la razón ostensible, o pretexto, que alguien tiene para hacer algo, pero no basado en la verdad o en la realidad. Cf. 1 Ts. 2:5, donde aparece en estrecha relación con la hipocresía.

²⁹⁴ En griego, *γάρ* («para», que nunca significa «pero»). Pablo simplemente dice *τί γάρ* («¿Entonces, qué?»). Su expresión más normal en estos momentos es *τί οὖν* («¿Para qué?», cf. Ro. 3:9; 6:15; 1 Co. 14:15, 26). El *γάρ* aquí debe entenderse como un elemento que une lo que se ha dicho de forma directa con el versículo 17 de un modo «explicativo»: «¿Para qué sirve? o ¿Qué importa? (incluso teniendo en cuenta las personas mencionadas en el v. 17)».

«entonces, ¿qué?» Lo que cuenta²⁹⁵ es «que de todas maneras», y ahora hace un resumen de los vv. 15-17, «ya sea fingidamente o en verdad», «Cristo es proclamado». Una vez más, Pablo hace hincapié en la evangelización, en que Cristo es las buenas nuevas de Dios para todo el mundo, por lo que deber ser proclamado a todas las personas. Para Pablo, saber que hay gente escuchando las buenas nuevas sobre Cristo es una buena noticia. Por eso concluye con un firme «Y en esto me regocijo».

En 2:17-18, Pablo alentará a los filipenses a regocijarse con él; él se regocija aún cuando sus circunstancias presentes son una forma de «libación», un sacrificio que ofrece a Dios por el bien de los filipenses. Aquí se anticipa a la exhortación ofreciéndose a sí mismo como modelo, para que ellos sigan su ejemplo.²⁹⁶

Sería fácil dejar a un lado este pasaje (v. 12-18a) interpretándolo como una información anecdótica o como que Pablo está intentando poner buena cara al mal tiempo. Pero el que así haga, perderá mucho. Pablo puede escribir cosas como ésta porque, en primer lugar, su teología es correcta. Ha aprendido por la gracia de Dios a ver todo desde la perspectiva divina. No estamos hablando de caprichos, sino de convicciones profundas: Dios había llevado a cabo sus intenciones divinas mediante la muerte y resurrección de Cristo, y por su Espíritu está llevándolas a cabo en el mundo mediante la Iglesia y, por tanto, mediante él mismo y otras personas. No es que Pablo esté demasiado centrado en los cielos y muy lejos de la realidad, o que vea las cosas a través de un prisma de color de rosa. Más bien, lo ve todo a la luz de una perspectiva más amplia; y en esa amplia perspectiva, en la que destaca la escena del Calvario, no hay nada que no encaje, ni siquiera todo el sufrimiento y la muerte. Esta es la teología que domina en toda la carta; no debería sorprendernos que aparezca al principio, incluso en este breve pasaje.

En segundo lugar, y en relación con esto anterior, Pablo es un hombre con una sola pasión: Cristo y el Evangelio. Todo debe verse y hacerse a la luz de la persona y la obra de Cristo. Para Pablo, tanto

²⁹⁵ En griego, πλῆν, un adverbio utilizado como conjunción adversativa. Aquí contrasta con el «¿Entonces qué?». «De todas maneras», añade, queriendo decir algo muy parecido a «lo verdaderamente importante»; cf. el comentario de 4:14.

²⁹⁶ Aunque aquí no lo dice de forma explícita, aparece más adelante en dos ocasiones (3:17; 4:9). Aquí sin duda es una de las cosas que deben «practicar» lo cual han «visto y oído de él». Sobre todo, en vista de la estrecha relación entre su «regocijo» por el Evangelio en medio de su dolor, idea que reafirma en 2:17, y en el v. 18 insta a los filipenses a que lo imiten.

el vivir como el morir están relacionados con Cristo. Su pasión es la de una persona con una visión clara y con resolución, de una persona que ha sido «aprehendida por Cristo Jesús», como dirá a los filipenses en 3:12-14.

En tercer lugar, la pasión por Cristo le llevó a un entendimiento de un discipulado en el cual el discípulo toma la cruz para seguir a su Señor. El discipulado significaba, por consiguiente, «participar en los padecimientos de Cristo» (3:10-11), estar listo para ser derramado como libación sobre el servicio de los demás (2:17). Su encarcelamiento pertenece a aquellas pruebas para las cuales «hemos sido destinados» (1 Ts. 3:3), por lo cual cuando nos lleguen no debemos sorprendernos o extrañarnos.

Curiosamente, estas tres realidades teológicas también explican la «amplitud» de corazón de Pablo. Es cierto que no tiene la «amplitud» que los pluralistas religiosos le adjudican. ¿Será porque esos pluralistas no han sido aprehendidos por Cristo y el Evangelio, como la acción que Dios (y solo Dios) realiza a favor del mundo caído? Por desgracia, ese tipo de pluralismo es muy poco tolerante con los Pablos de este mundo. Pero en el caso de Pablo, son sus convicciones teológicas las que le han llevado por un lado a una estrechez teológica y, por otro, a una amplitud de corazón dentro del contexto de esas convicciones, precisamente porque entiende el Evangelio como lo que es: el plan de Dios, y no el suyo. Añadiremos que eso está muy lejos de muchos que creen estar en la línea de Pablo, pero cuya pasión por el Evangelio muchas veces se torna en una pasión por defender su forma «correcta» de ver las cosas.

Es muy importante que los filipenses –y me aventuraría a decir también nosotros– tomen en serio la amonestación que finalmente se hace explícita en 4:9: poner en práctica tanto lo *visto* y *oído* en la persona de Pablo, como, en nuestro caso, lo que hemos aprendido y recibido mediante su enseñanza.

B. El futuro, para la gloria de Cristo y el bien de los filipenses (1:18b-26)

Tras informar a los filipenses del efecto que ha tenido su encarcelamiento (vv. 12-18a) –que es causa de gozo porque el Evangelio ha progresado–, ahora Pablo se centra en el futuro, para reflexionar sobre

el resultado que se espera de su juicio (aparentemente inminente). El futuro también es causa de gozo, en parte porque espera la vindicación –su vindicación y la del Evangelio (vv. 19-20)– y en parte porque espera ser puesto en libertad y volver a Filipos de nuevo (vv. 24-26). Por tanto, el párrafo está caracterizado por el «gozo» de Pablo al anticipar que Cristo será «magnificado» en su juicio, y el gozo de los filipenses cuando Pablo pueda por fin regresar a Filipos.

La sección tiene tres partes, cada una nace de forma natural de la anterior, y están unidas porque forman parte de la misma reflexión sobre los pasos futuros tras el encarcelamiento. (1) Los vv. 19-20 ofrecen la razón por la que continúa regocijándose. Espera que mediante las oraciones de los filipenses y el Espíritu sea «salvado / vindicado», cumpliéndose así su esperanza de que Cristo sea «magnificado» ya sea por medio de su «vida» o de su «muerte» (sea puesto en libertad, o condenado a muerte). (2) La mención de «por vida o por muerte» le lleva en los vv. 21-24 a sopesar esas opciones (sabiendo que no tiene elección). El enfoque está en Cristo; la orientación es escatológica. Pablo prefiere la muerte, dado que eso significa conseguir el premio escatológico: Cristo mismo (cf. 3:12-14). No obstante, sabe que Dios le seguirá dando «vida», pues es lo que más les conviene a los filipenses. La «muerte» sería lo mejor para él, pero como la «vida» es lo mejor para ellos, Pablo espera que Dios le siga dando vida. (3) En los vv. 25-26 vemos cuál es el resultado de que a Pablo le haya sido otorgado el seguir con «vida»: el «progreso» de los filipenses (cf. v. 12) en la fe y el gozo que experimentarán cuando le vean de nuevo.

En contraste con lo anterior, esta reflexión es mucho más personal.²⁹⁷ A pesar de que Pablo espera ser puesto en libertad (v. 24-26, 2:24), el hecho de que mencione la posibilidad de morir (v. 20) le lleva a meditar sobre esas dos alternativas (v. 21-24). Es lo más parecido a un soliloquio que podemos encontrar en las cartas que nos han llegado. Pero incluso aquí el enfoque sigue estando en Cristo y el Evangelio. Gracias al Espíritu de *Jesucristo* Pablo sabe que su «esperanza» se va a ver cumplida, que *Cristo será magnificado* en ambos casos, aunque viva o aunque muera; porque el vivir es *Cristo*, y el morir es ganar a *Cristo*. Si tuviera opción, por tanto, elegiría la muerte, porque eso significaría *estar con Cristo*; pero dado que no tiene elección, cree que Dios le

²⁹⁷ Por ejemplo, en comparación con el párrafo anterior, aparecen muchos más verbos en primera persona (9; en el párrafo anterior, solo 3) y pronombres personales (8; en el párrafo anterior solo 4).

seguirá dando «vida» para volver a los filipenses y que éstos se gocen en Cristo Jesús.

Es muy probable que todo esté escrito por el bien de los filipenses, por tanto no es un verdadero soliloquio. Por razones desconocidas para nosotros (el sufrimiento presente y/o los conflictos internos, no podemos saberlo), parece ser que algunos de ellos han perdido la confianza en la seguridad futura.²⁹⁸ De ahí que su meditación personal funcione como paradigma.²⁹⁹ El futuro —la completa realización de Cristo— es una perspectiva gloriosa, Pablo les asegura, ¡incluso aunque significara en su caso llegar allí prematuramente en manos de otros!

De nuevo, difícilmente podemos obviar la unión a tres bandas —entre él, ellos y Cristo— que encontramos en toda la carta.³⁰⁰ El presente énfasis está en la relación de Pablo con Cristo (el vivir es Cristo; de ahí que su deseo es estar con Cristo); concluye con el apunte sobre su relación con ellos (cuando él vuelva a ellos se gloriarán en Cristo *por medio de él*), que tiene como fin último la relación de los filipenses con Cristo (su progreso y gozo en la fe).

Una vez dicho esto, nos encontramos con uno de los mejores momentos del apóstol, un pasaje que han buscado una y otra vez los creyentes para encontrar aliento en tiempos de dificultad. Cuanto más lo leemos y meditamos, más nos enriquecemos.

1. La ambición de Pablo: que Cristo sea glorificado (1:18b-20)

Sí, y me regocijaré, 19 porque³⁰¹ sé que esto resultará en liberación^a mediante vuestras oraciones y la suministración del Es-

²⁹⁸ Ver el debate de los vv. 6 y 10 anteriormente, pp. 133-153.

²⁹⁹ Especialmente a la luz de 3:15-17, donde la exhortación a «imitar» sigue inmediatamente después de los vv. 12-14, que hacen hincapié en completar la carrera para obtener el premio. Ver también el comentario del v. 17, pp. 173-178, donde se hacía una sugerencia similar sobre el lugar de 1:15-17 en la carta.

³⁰⁰ Ver la Introducción, pp. 47-48; cf. 1:3-8 anteriormente (p. 118).

³⁰¹ P⁴⁶ B 1175 1739 1881 Ambrosiaster contiene δέ. Aunque tengo reticencias a ir en contra de esta combinación de testigos, lo más probable es que el δέ sea secundario. Si fuera original, el ἀλλά anterior perdería fuerza de contraste, y la cláusula ἀλλά καὶ χαρήσομαι pertenecería entonces al v. 18, (como la mayoría sostiene [ver la nota 6]): «Cristo es proclamado y en esto me regocijo, sí, y me regocijaré. Pero sé...» El γάρ que sin duda es la lectura más difícil (otra opinión en Kennedy, 426), por lo que debe de ser la original, significa que Pablo ha comenzado una nueva frase, dando explicaciones del gozo futuro: «... y en esto me regocijo, y no solamente esto, sino que me regocijaré, porque sé que...» (cf. Hawthorne, 39; O'Brien, 107).

píritu de Jesucristo, 20 conforme a mi anhelo y esperanza de que en nada seré avergonzado, sino que con toda confianza, aun ahora, como siempre, Cristo será exaltado en mi cuerpo, ya sea por vida o por muerte.

^a O salvación.

Esta cláusula comienza una nueva sección, como podemos ver por el cambio deliberado del gozo presente al gozo futuro, y por la conjunción explicativa «porque» que enlaza los vv. 19-20 con 18b (ver la nota 5).³⁰² Del mismo modo que expresa su gozo presente aún en medio del conflicto (creyentes de Roma en su contra), Pablo mira al futuro con gozo a pesar de hallar oposición externa, comentario que parece dirigido, al menos en parte, a la situación en Filipos.

Sin embargo, este párrafo introductorio es una frase extremadamente compleja, cuyas dificultades (para nosotros) surgen en parte de la palabra *soteria*³⁰³ (¿significa «liberación [de prisión]»³⁰⁴ o «salvación» en un sentido diferente?), y en parte por el desarrollo de la frase, incluyendo algunas relaciones entre las partes que no son demasiado claras. Estas complejidades se entienden mejor si vemos una traducción literal del griego, ordenada según las relaciones gramaticales de las diversas partes:³⁰⁵

Es más, me regocijaré,

porque

sé que:

(a) esto resultará en *soteria*

³⁰² Otra opinión en KJV, ASV, NASB, Meyer, Kennedy, Michael, Kent. Unos cuantos (por ejemplo, Vincent, 21-22; Jones, 16; Lohmeyer 49; Beare, 60; Silva, 75) comienzan un nuevo párrafo con el versículo 18. Sobre este tema ver la nota 3 sobre 1:12-26.

³⁰³ Griego, σωτηρία, que en Pablo siempre se refiere, ya sea directa o indirectamente, a la «salvación escatológica», nunca a la «liberación» (ver acerca de 1:28 y 2:12 más adelante). Para ésta última idea, Pablo utiliza el verbo ρύομαι, como en 2 Ts. 3:2; 2 Co. 1:10 (3 veces); Ro. 15:31; 2 ti. 4:17-18.

³⁰⁴ Como en la NIV; cf. RSV, NRSV, NASB, NEB, GNB. Ver Hawthorne, 39-44, para la defensa más reciente de esta teoría, a pesar de las traducciones, se trata de una decididamente minoritaria teoría entre los comentaristas.

³⁰⁵ Señalaremos que esta presentación, y la interpretación siguiente, difiere de la ofrecida en la NIV, que ha tomado considerables libertades con el texto en este caso. Dado que la frase es tan densa, y su línea de pensamiento no es fácil de seguir en la mejor de las circunstancias, es posible que el lector desee volver a este resumen después de la discusión más detallada a continuación.

- (a¹) mediante vuestras oraciones
 y
 la suministración del Espíritu
 de Jesucristo,
 (a²) conforme a mi anhelo
 y
 esperanza
 (b) de que
 (b¹) en nada
 seré avergonzado,
sino que
 (b²) con toda confianza,
 aun ahora,
 como siempre,
 Cristo será exaltado
 en mi cuerpo,
 ya sea por vida
 o por muerte.

La mayor parte de la frase nos ofrece el contenido de lo que Pablo «sabe», es decir (a) «que esto resultará en mi *soteria*». Los dos complementos preposicionales (a¹, a²) y la proposición final (b), que describe el contenido del «anhelo y esperanza»³⁰⁶ de Pablo, apuntan a que Dios es el presunto sujeto de todo.³⁰⁷ Por tanto, «Dios cambiará estas [las circunstancias presentes de Pablo] para usarlas para su «salvación»; Dios lo hará (a¹) «mediante las oraciones de los Filipenses y la (continuada) suministración del Espíritu Santo de Jesucristo», y (a²) «conforme al anhelo y confianza de Pablo». Su «esperanza» consiste en que Dios no va a permitir que Pablo sea avergonzado (b¹), sino que, al

³⁰⁶ Encontrará otro punto de vista en Hawthorne, 39-43 (y Hofmann, según Meyer), quien entiende que el ὄτι es una segunda oración de complemento del verbo «sé» (sé que..., que...). Además de poner un peso desmesurado sobre esta segunda oración de complemento (la ausencia de un καί anterior es especialmente difícil), esta interpretación parece no captar el sentido de la frase como un todo.

³⁰⁷ Especialmente si la sugerencia hecha anteriormente es correcta, que la «salvación» de los filipenses en el v. 28 debe entenderse paralela a la de Pablo en esta frase. Se nos dice de forma explícita que la de los filipenses viene «de Dios». Por tanto, la frase en presente se entiende mejor si tenemos en mente la pasiva divina, en la que la pasiva («resultará», «[en nada] seré avergonzado», «Cristo será magnificado») se pueden reformular en activa poniendo a «Dios» como sujeto.

contrario, «en mi cuerpo», por vida o por muerte (obtener la libertad o ser ejecutado) Dios magnificará a Cristo (b²).

El segundo sintagma preposicional (a²) funciona como la piedra angular: que las circunstancias presentes de Pablo resultarán en salvación «conforme a su ferviente anhelo y esperanza», que para él consiste en que Cristo sea magnificado en el juicio ante el que Pablo tiene que comparecer, sea cual sea la sentencia. Además, esto significa que la «salvación» de Pablo en la proposición (a) debe entenderse teniendo en cuenta, en parte, el contenido de la proposición (b). Pero aquí está la dificultad: esta proposición final, que es sin duda el objetivo del conjunto,³⁰⁸ tiene una relación de tensión con la proposición inicial³⁰⁹ que, a su vez, suscita la pregunta sobre cómo debemos entender la «salvación» en esa proposición.

18b-19 Pablo comienza esta nueva sección retomando la idea de la que estaba hablando, pasando del gozo presente («en esto me regocijo») a la perspectiva de un gozo aún mayor («lo que es más,³¹⁰ continuaré regocijándome»). El «porque» explicativo indica que los vv. 19-20 pretenden *explicar* por qué va a seguir «regocijándose».

Para analizar la «explicación» de Pablo debemos empezar con un fenómeno literario que los críticos llaman «intertextualidad»,³¹¹ la

³⁰⁸ Tanto la estructura del conjunto como la típica proposición «no (nada)/sino que» con la que la sección concluye indica que la proposición final («sino que») expresa la preocupación de la frase.

³⁰⁹ Esta «tensión» existe entre lo que en el v. 19 parece ser una expectativa positiva sobre el futuro, que al final del v. 20 parece expresarse con una cierta duda. Esta tensión existe especialmente para aquellos que ven la proposición principal como lo hace la NIV, que «resuelve» la tensión separando los vv. 19 y 20, lo cual es gramaticalmente injustificable (separa el sintagma preposicional de la proposición a la que complementa, y comienza una nueva frase con la preposición) y conceptualmente erróneo (como si Pablo esperara su «liberación» en el v. 19, pero luego en el v. 20 se conformara con que, ocurriera lo que ocurriera, Cristo fuera magnificado). La solución de Hawthorne es más convincente (ver nota 10). Aunque la interpretación directa del v. 19 si no fuera por la proposición ὅτι sería entender que se está refiriendo a la liberación, esa misma proposición nos dice que no debemos interpretar el v. 19 de esa manera.

³¹⁰ En cuanto a esta traducción de ἀλλά, ver M. Thrall, *Greek Particles*, 14; cf. BAGD, que apunta a este uso como «ascendente», que debe ser explicado de forma elíptica (y no solamente esto [v. 18a], sino también...).

³¹¹ Sobre este tema, ver especialmente R.B. Hayes, *Echoes*, quien utiliza este texto en su primer capítulo (pp. 21-24) como una ilustración de esa intertextualidad, donde Pablo «recoge» el texto anterior con su contexto literario y, por tanto, parece haber transferido parte de ese contexto a su propia situación, pero lo hace incluyendo algunos contrastes obvios entre él mismo y – en este caso – Job. Esta visión, sin el refinamiento que se le dio más adelante, fue una propuesta de Michael, 46-48; cf. Gnilka, 65-66; Collange, 59; O'Brien, 108-9.

interpolación *consciente* en un texto de fragmentos de un texto anterior. Dado que la vida espiritual y la teología de Pablo están completamente impregnadas de realidades del Antiguo Testamento, no debería sorprendernos que cite el Antiguo Testamento,³¹² y que además, en ocasiones, también tome prestado el *lenguaje y contexto* literario de un pasaje del Antiguo Testamento, y lo encaje en sus textos.³¹³ En esta frase se hace eco de la situación del «pobre hombre» veterotestamentario (especialmente Job y los salmistas), quien en su desesperación alzó su mirada a Dios buscando la «vindicación», lo cual significaba su «salvación». De hecho, la primera proposición de Pablo es una cita literal de Job 13:16 (LXX);³¹⁴ y la segunda proposición, de la forma en que coloca o sitúa los términos «avergonzar» y «magnificar o exaltar», retoma el lenguaje del «pobre hombre» en salmos como el 34:3-6 y el 35:24-28.³¹⁵ Por tanto, a pesar de que esta es ahora la frase de Pablo, y debe entenderse dentro de este contexto, se entiende mejor si tenemos en cuenta las circunstancias similares por las que Job pasó.

Job 13 contiene uno de los discursos más conmovedores de Job, donde niega la declaración de sus «amigos», quienes insisten en que su situación es el resultado de un «pecado escondido». Job sabe que no es así y se vuelve a Dios, en quien espera, y quien conoce su inocencia. Es verdad que la misma esperanza de aparecer ante Dios de esta forma será su «salvación», porque el impío no comparecerá ante Dios (v. 16). Y para Job la «salvación» significa saber «que seré justificado» (v. 18).³¹⁶ Lo mismo le ocurre a Pablo, pero en circunstancias bastante diferentes.³¹⁷

³¹² Como en la mayoría de los casos, normalmente para apoyar un argumento.

³¹³ Para ver más ilustraciones en los escritos paulinos, ver Fee, *Presence*, 489-93 (Sobre Ro. 2:29) y 712-17 (sobre Ef. 4:30).

³¹⁴ Muchos intérpretes tempranos no lograron verlo, quizá por la falta de una fórmula introductoria (p. ej., «La Escritura dice»). Pero el lenguaje es tan preciso, y el «contexto» tan similar, que es casi imposible que las palabras tan parecidas de Pablo sean una simple coincidencia.

³¹⁵ Señalado también por Gnilka, 67-68, y O'Brien, 114. Está claro que este segundo ejemplo es un tipo de «eco» algo diferente, donde de una forma menos específica que cuando encontramos la «cita» de Job, Pablo repite un motivo frecuente del Antiguo Testamento. Ver el comentario del v. 20.

³¹⁶ En la frase de Pablo, por tanto, la palabra σωτηρία tiene, en parte, el sentido normal de «salvación ante Dios», pero en este caso, como en la LXX, en el sentido especial de la vindicación final de la pasión de Pablo, el Evangelio de Cristo y, por tanto, el mismo Cristo. Ver el debate.

³¹⁷ Pero las circunstancias son, sin duda, análogas. El clamor de Job esperando la vindicación / salvación nace de su sufrimiento, que se ve acentuado por la actitud de sus «amigos»; su único recurso es pedirle a Dios su vindicación. De forma similar,

El pronombre «esto», que pertenece a la cita de Job, ahora significa (probablemente) «todo este asunto (mis circunstancias presentes).»¹¹² Por tanto, «mis circunstancias presentes resultarán en mi *soteria*». También, a la luz de la cita de Job, *soteria* probablemente se refiere en primer lugar a la «salvación» escatológica final de Pablo, cuando aparezca entre los redimidos en el tribunal celestial.³¹⁸ Pero la proposición final indica que también implica el concepto de «vindicación», la «vindicación» del apóstol y de su Evangelio por parte de Dios al «exaltar a Cristo –ahora igual que siempre– a través de Pablo» ante el tribunal romano,³¹⁹ sea cual sea la sentencia. Esa «salvación / vindicación» es su «anhelo y esperanza». El resultado es una frase que dice (parafraseando): «Todo este asunto resultará en mi salvación final y justificación presente, cuando, mediante vuestras oraciones y la suministración del Espíritu de Cristo mi anhelo y esperanza se hagan realidad en el juicio, donde no solo no seré avergonzado, sino que de forma abierta (o valiente) Cristo será exaltado de todas formas, sea yo puesto en libertad o sentenciado a muerte».³²⁰

La proposición inicial indica la forma en que Pablo espera que Dios realice todo eso: «mediante vuestras oraciones»³²¹ y la suministración del

algunos intensifican el sufrimiento de Pablo al predicar a Cristo por envidia. Aunque no logran su objetivo de amargar a Pablo, eso no quiere decir que su apelación a Dios pidiendo vindicación / salvación no sea un reflejo de Job. Cf. Garland, «Defense», 333.

³¹⁸ Cf. Kennedy, 426. Muchos (Lightfoot, Vincent, Plummer, Jones, Hawthorne, O'Brien, Melick) lo ven como un pronombre que hace referencia a lo mencionado anteriormente (los vv. 12-18b), pero para que eso fuera cierto hacía falta el plural ταῦτα (que Meyer, 42, esquiva interpretando que se refiere al ἐν τούτῳ del v. 18 [que Cristo es proclamado de cualquier forma], lo cual no tiene mucho sentido en esta frase). La versión inglesa de la NIV. se toma unas considerables libertades al traducir τοῦτο por «lo que me ha sucedido a mí»; para que el texto dijera eso haría falta un ταῦτα; otro error es añadir «a mí», adición que no es justificable.

³¹⁹ Igual que Gnilka, Collange, Bruce, Silva, O'Brien, Melick.

³²⁰ Igualmente Hendriksen.

³²¹ Deberíamos añadir que el soliloquio reflexivo posterior ofrece más evidencias de que la preocupación de Pablo no es «salir de prisión», sino lo que vemos exactamente en los vv. 12-18: que sea o no liberado, Cristo será glorificado, y para Pablo esto podría suceder tanto si muere como si sigue con vida. Además, continuará diciendo: «pero si el vivir en la carne, esto significa para mí una labor fructífera, entonces no sé cual escoger, pues de ambos lados me siento apremiado, teniendo el deseo de partir y estar con Cristo, pues eso es mucho mejor; y sin embargo, continuar en la carne es más necesario por causa de vosotros. Y convencido de esto, sé que permaneceré y continuaré con todos vosotros para vuestro progreso y gozo en la fe». Estas difícilmente pueden ser las palabras de una persona cuyo «anhelo» es ser liberado de prisión.

³²² Incluso a pesar de que δεῦρος es singular, ésta es la forma correcta de entender lo que casi con seguridad es un «singular distributivo». Ver el debate, *inter alia*, sobre

Espíritu de Jesucristo». La estructura gramatical³²³ deja claro que la relación entre la oración de los filipenses y la suministración del Espíritu es muy estrecha. Mediante sus oraciones y, a través de ella, la provisión especial del Espíritu por parte de Dios, su anhelo y esperanza de que Cristo sea glorificado se hará realidad. Pero, como revela la NIV., no todos los intérpretes piensan de este modo. El dilema está en (1) el significado de la palabra «suministración»³²⁴, traducida como «ayuda»³²⁵ en la NIV. (y en otras versiones), y (2) en determinar si «Espíritu» es el sujeto o el objeto de «suministración» (suministración o suministrador). Estos dos dilemas están relacionados, ya que «ayuda» es un significado inventado que aparentemente surgió porque la mayoría de eruditos estaban convencidos de que el Espíritu era el sujeto de «suministración», no su objeto.³²⁶

Gá. 6:18 en Fee, *Presence*, 469. El orden de las palabras τῆς ὑμῶν δεήσεως es sorprendente. Probablemente el υἱῶν fue cambiado de lugar adelantándolo para ganar claridad y énfasis (énfasis en el papel de los filipenses para que Pablo experimente una suministración fresca del Espíritu); cf. Meyer, 43; O'Brien, 111 (ver también el debate del «posesivo vernáculo» [«mi gozo»] en el comentario de 2:2).

³²³ Los dos sustantivos («oraciones» y «suministración») sirvieron como objetos compuestos de una preposición con un artículo definido. Cf. Zerwick, *Biblical Greek*, 59: «El uso de un solo artículo ante un número de sustantivos indica que éstos forman una cierta unidad... en Filipenses 1:19,... el uso de... un artículo muestra que en la mente del escritor, las oraciones de los fieles y la ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ estaban íntimamente relacionadas». Para ver otra opinión, Meyer, 43, y Vincent, 24. Pero la forma en la que Pablo distingue entre las dos es adelantando el ὑμῶν (ver nota anterior).

³²⁴ En griego, ἐπιχορηγία, cuyo verbo aparece en Efesios 4:16, donde M. Barth, *Ephesians*, 448, ha demostrado convincentemente que el significado común («suministración») es preferible tanto léxica como contextualmente (cf. Col. 2:19; 2 Co. 9:10). Existe un cierto debate sobre si la forma compuesta (ἐπιχορηγία) implica una suministración generosa. Lightfoot, Michael, Beare y Motyer se inclinan por esta opción; Vincent no está de acuerdo. La mayoría no menciona esta posibilidad. Esto es más difícil de determinar, dado que tanto el sustantivo como su verbo aparecen con muy poca frecuencia en la literatura existente. En cualquier caso, si no implica «generosidad», todos los usos conocidos sugieren una suministración «completa» o «adecuada».

³²⁵ Ver, por ejemplo, NIV., RSV, GNB, JB, NAB, Phillips, Hawthorne.

³²⁶ Podemos encontrar la evolución de este significado mediante Bauer y los comentaristas (especialmente Müller, 58, n. 2, y Hendriksen, 74 n. 50; ambos pasan de «suministración» a «ayuda» sin ofrecer evidencias léxicas). Convencido de que el Espíritu es el sujeto de la idea verbal de este sustantivo, y teniendo dificultades en ofrecer un objeto para la traducción, «mediante la suministración del Espíritu», la evolución fue fácil. Dado que el verbo se utiliza en los papiros en contratos matrimoniales, donde los maridos prometen «ofrecer provisión a» sus mujeres, los estudios en lengua inglesa empezaron a utilizar para este sentido financiero la palabra «apoyo» [«support»] (es, por cierto, el único significado ofrecido en BAGD). El siguiente paso, pasar de «apoyo» a «ayuda» o «auxilio» fue de lo más natural. Pero en los materiales griegos no hay evidencias de ese significado.

El sustantivo deriva del verbo, que invariablemente significa «suministrar, proporcionar o proveer». La forma no compuesta se originó como un término para proporcionar coristas y danzarines para las ocasiones festivas. Pero incluso cuando se perdió ese sentido original, siempre retuvo el matiz de suministrar o proveer a alguien de algo. Por tanto, el verbo y la idea verbal de este sustantivo, es claramente transitivo, rigiendo un objeto, es decir, la cosa que se suministra.³²⁷ Creo que en este versículo Pablo pretende que el «Espíritu» sea la cosa que se suministra, como confirma el uso casi idéntico de su verbo en Gá. 3:5, donde solamente puede significar «Dios os suministra el Espíritu». Allí les enseña a los creyentes que ya han «recibido» el Espíritu (v. 2) que la continua «suministración» del Espíritu por parte de Dios, incluyendo los milagros, es una evidencia más de que las «obras de la ley» no cuentan. De la misma forma, aquí no está pensando en la «ayuda» del Espíritu, sino en el don del Espíritu mismo, quien Dios suministra continuamente.³²⁸ El tema tan debatido sobre si el genitivo es «objetivo» o «subjeto» es, por tanto, casi irrelevante. Dado que el sustantivo no significa «ayuda» sino «suministración», y el objeto está implícito en la palabra misma, el Espíritu en este caso solo puede ser el objeto³²⁹ –ser suministrado para exaltar a Cristo– no sujeto» como si fuera él el que va a ayudar a Pablo en este tiempo de prueba.³³⁰

³²⁷ Tenemos que señalar que la palabra española «ayuda», que no siempre tiene tal matiz, tiene que ver con ir en auxilio de alguien. No negaríamos que cuando el rico provee para el pobre, o cuando un marido se compromete a proveer para su mujer (dos de los usos específicos en la literatura; ver 1º Clemente 38:2 y los papiros citados en M-M, 251), en cierto sentido los receptores están recibiendo ayuda. Pero el matiz de esta palabra *no* está en la idea de ayudar, sino en la de «proveer» o «suministrar» algo.

³²⁸ Así, la traducción de Moffatt ha captado el sentido: «y cuando se me provee con el Espíritu de Jesucristo».

³²⁹ Hacemos un énfasis especial en este punto, pues la mayoría de comentarios abogan por el genitivo subjetivo. La evidencia en este caso parece abrumadora, especialmente dado que se trata de una palabra tan rara. No obstante, Pablo mismo la utiliza precisamente de esta forma en el único otro caso en el que «suministración» y «Espíritu» aparecen yuxtapuestos. Aquellos que argumentan a favor de un genitivo subjetivo tienden a ignorar esta pieza única de evidencia paulina con demasiada ligereza (por ejemplo, Eadie). Algunos también defienden (o al menos sugieren como probable) que es un genitivo objetivo (o aposicional, aunque es menos probable), *inter alia*, Moule, 23; Michael, 49; Lohmeyer, 52; Bruce, 53; Motyer, 85; Silva, 79 (cf. Zerwick, *Biblical Greek*, 59; Wiles, *Prayers*, 280). Lightfoot, seguido de Michael, argumentó por ambos significados (don y dador).

³³⁰ Aunque en el análisis final la idea no resulta tan diferente. Lo que no debemos hacer, no obstante, es dejar que nuestras propias inclinaciones teológicas nos empujen a inventar significados que son ajenos al pensamiento paulino. Pablo no tenía ninguno

Esta interpretación tiene aún más sentido si analizamos la designación poco común que Pablo utiliza: «el Espíritu *de Jesucristo*».³³¹ Este calificativo, otra construcción en genitivo, de nuevo puede interpretarse como subjetivo (es decir, el Espíritu enviado por Cristo³³²). Pero la estrecha unión de esta expresión con la oración de filipenses nos sugiere lo contrario. Para Pablo, la oración estaría dirigida a Dios el Padre, en este caso pidiéndole que le suministrara a Pablo el Espíritu de su Hijo.³³³ Esta es la manera en la que Cristo vive en él, mediante su Espíritu (Ro. 8:9-10).³³⁴ La razón para usar este calificativo tan poco común está en el contexto. A lo largo de toda la «explicación» Pablo coloca el énfasis en Cristo y el Evangelio. Anticipando la proposición final que expresa la naturaleza de su «salvación / vindicación», Pablo sabe que Cristo será glorificado mediante su vida o su muerte solamente si se llena del Espíritu del propio Cristo.³³⁵ Es decir, es Cristo mismo cuando habita en Pablo por medio del Espíritu³³⁶ el que logra que el apóstol y el Evangelio no sean avergonzados y que Cristo sea exaltado por medio de él.³³⁷

de nuestros «complejos» sobre si una persona del Espíritu puede «recibir el Espíritu». Cf. la objeción planteada por Meyer, 43, que parece estar latente en la de otros autores: «como genitivo de objeto... la expresión sería inapropiada, dado que Pablo *ya tiene* el Espíritu» (cursivas del autor). Algunos también han argumentado a favor de una analogía con el *Paracletos* joánico, como el que viene en auxilio del creyente. Pero éste es un caso claro donde Juan no es de mucha ayuda para entender a Pablo. Por eso puede hablar de que los creyentes «reciben» el Espíritu (1 Ts. 4:8), o que reciben la «suministración» del Espíritu (Gá. 3:5; aquí). Para Pablo, el Espíritu residente siempre es dado o «suministrado» de nuevo en la vida del creyente o de la comunidad. Aquí ocurre lo mismo. Pablo sabe que necesita al Espíritu de una forma fresca si quiere que Cristo sea exaltado en él en los acontecimientos que van a seguir a su encarcelamiento. Cf. el debate en Fee, *Presence*, 52-53, 864.

³³¹ De hecho, este es el único lugar en toda la obra paulina en el que encontramos esta expresión. En otras dos ocasiones habla del Espíritu «de Cristo» (Gá. 4:6; Ro. 8:9), pero en ningún caso con el nombre completo.

³³² Igualmente Eadie, 45, Michael, 49; Kent, 117; Collange, 60; O'Brien, 111.

³³³ Muy similar a Gá. 4:6, donde se dice que Dios ha enviado «el Espíritu de su Hijo».

³³⁴ Tenemos que señalar que cuando Pablo medita en el Espíritu como el auxiliador, siempre habla del Espíritu de Dios.

³³⁵ Cf. Meyer, 43. Esto parece bastante más probable que la explicación mucho más teológica ofrecida, por ejemplo, por Eadie, que dice que el genitivo es el origen o fuente; por tanto el Espíritu es dado por el Señor exaltado; cf. Michael, 49.

³³⁶ Cf. Barth, 34, «el *Espíritu...* es el Señor en Persona».

³³⁷ Hamilton (*Holy Spirit*, 12, 35) ofrece la sugerencia improbable, sin argumentos ni evidencias léxicas, de que Pablo ve el Espíritu como la «herramienta... [de Dios] para no perder su relación con Cristo a las puertas de la muerte» (12).

Por tanto esta expresión, «la suministración del Espíritu de Jesucristo», no es accidental. Aquí está la clave para que Cristo sea exaltado ocurra lo que ocurra: si Dios suministra a Pablo el Espíritu del propio Jesucristo, éste podrá mostrar su poder a través de las dificultades de Pablo. Al mismo tiempo, de esa expresión y de su estrecha relación con la oración de la comunidad de creyentes, aprendemos mucho sobre la vida espiritual de Pablo y su comprensión del papel del Espíritu en esa vida. No piensa en la vida cristiana como en algo que se pueda vivir de forma aislada, aparte de los demás. Es cierto que él es el que está en prisión y se va a tener que enfrentar a un juicio; pero los filipenses —y otros— están unidos a él de forma intrínseca mediante el Espíritu. Por tanto, asume que sus oraciones, y con ellas la suministración por la Gracia de Dios del Espíritu de su Hijo, será el medio que Dios utilice una vez más para recibir la gloria mediante Pablo y la defensa que Pablo hace del Evangelio (vv. 7, 16).

20 La segunda expresión que complementa la cita de Job indica que todo esto (que Pablo *sepa* que en sus circunstancias presentes resultarán en su salvación / vindicación mediante las oraciones de los filipenses y la suministración del Espíritu) concuerda bastante con mantener «mi anhelo³³⁸ y esperanza». Estas dos palabras hablan de una clara unidad de ideas, de modo que «esperanza» no significa «capricho», sino más bien «una confianza llena de esperanza».³³⁹ Por tanto, como en la mayoría de casos del Nuevo Testamento, la palabra «esperanza» está llena de contenido, pues refleja el grado más alto de certeza sobre el futuro.

Ese contenido aparece descrito en la proposición final,³⁴⁰ mediante un contraste reflejado con la estructura «no (nada) / sino que» (típica de la argumentación paulina) entre su exposición a la «vergüenza» y

³³⁸ En griego, ἀποκαραδοκία, cf. Ro. 8:19 («el anhelo profundo de la creación»), su único otro uso que aparece en el Nuevo Testamento. Mucho se ha escrito sobre esta palabra. Pero tanto el pasaje en Romanos como el presente contexto descartan el matiz de «ansiedad» sugerido como posible por G. Bertram «Ἀποκαραδοκία», y seguido por Gnlika, 67, y Collange, 60. Ver la respuesta de D.R. Denton, «Ἀποκαραδοκία»; cf. H. Balz, *EDNT*, 1.132-33. Sobre este tema, Bloomquist (*Function*, 153-54), a pesar del fracaso general de su análisis retórico, está en lo cierto cuando dice que todo el pasaje apunta más bien a un sentido de «confianza», no de «ansiedad».

³³⁹ Hawthorne, 41; cf. O'Brien, 113.

³⁴⁰ Que funciona gramaticalmente como el objeto de la idea verbal que aparece en el sustantivo «esperanza». Cf. el uso similar en 2 Co. 10:15, donde el infinitivo μεγαλυθῆναι (el mismo verbo que aparece figurativamente en nuestra proposición «que sea magnificado [glorificado]») funciona como el objeto del sustantivo «esperanza» («tenemos esperanza... de que nuestra esfera de actividad entre vosotros será magnificada [engrandecida]»).

la «exaltación» de Cristo.³⁴¹ El «no» queda recogido en la expresión «en nada» («que en nada³⁴² seré avergonzado»). El verbo «ser avergonzado» podría significar algo parecido a «avergonzarse» (sentir vergüenza por algo, lo cual tiene que ver con los propios sentimientos internos³⁴³); no obstante, en el griego bíblico normalmente significa la desgracia en la que uno cae cuando no confía en Dios, o a la inversa, la desgracia que el humilde que confía *no* experimentará, a pesar de que las circunstancias parezcan apuntar a lo contrario.³⁴⁴ El presente uso de Pablo parece ser otro caso de intertextualidad,³⁴⁵ en este caso retomando un motivo de los Salmos, donde las mismas palabras («vergüenza» y «ser exaltado») frecuentemente aparecen unidas (por ejemplo, Sal. 34:3-5 [LXX 33:4-6]; 35:26-27 [LXX 34:26-27]).³⁴⁶

En las circunstancias en las que Pablo se encuentra, y especialmente a la luz de las palabras de Job recién citadas, la presencia de este contraste, especialmente de la parte «en nada...», es perfectamente comprensible. Como los vv. 12-18 han dejado claro, aunque está en prisión Pablo no se siente avergonzado ni cree haber caído en desgracia; lo que le preocupa es que el *Evangelio* caiga en desgracia cuando él llegue ante el tribunal romano. Es evidente que *no* espera la vergüenza, pues cuenta con las oraciones de los filipenses y la suministración del Espíritu de Cristo.

Lo que Pablo *sí* espera (la parte «sino que» de la oración) es que su confianza en Cristo sirva para que Cristo sea «magnificado / glo-

³⁴¹ No como algunos lo entienden (por ejemplo, Vincent, Plummer, Craddock), entre «vergüenza» y «valentía» basándose en 1 Jn. 2:28. Esta interpretación no capta en absoluto el uso que Pablo hace de este término, como si la idea fuera contrastar el «miedo» con el «valor».

³⁴² En griego, ἐν οὐδενί, que en esta proposición significa algo parecido a «en ningún respecto, de ninguna manera».

³⁴³ Así Moffatt dice: «que nunca me sienta avergonzado»; cf. Beare, 62. Esto suena demasiado occidental. Tampoco podemos dar por válida la versión de la GNB: «que nunca falle en mi tarea», defendida por Loh-Nida (30) como un «equivalente dinámico».

³⁴⁴ Cf. la entrada de J. Oswalt en *TWOT*, 1.97-98.

³⁴⁵ Especialmente teniendo en cuenta el uso de Pablo del verbo tan poco común μεγαλύνω (normalmente: «engrandecer», de ahí «magnificar»), que se utiliza en el Salterio con el matiz que tiene aquí de «exaltar, glorificar, alabar, ensalzar». En su única otra aparición en los textos paulinos (2 Co. 10:15; ver n. 44) tiene su sentido normal.

³⁴⁶ Ver especialmente Sal. 34:3-5, que comienza «Engrandeced (μεγαλύνετε) al Señor conmigo», donde, después de hablar de buscar al Señor y ser liberado (ἐρρύσατο en este caso, ver nota 7), continúa, «los que a Él miraron, fueron iluminados, sus rostros jamás serán avergonzados (κατασχινηθή)» (NRSV). En el Salmo 35, aquellos que se «engrandecen» a sí mismos serán «avergonzados»; mientras que los que buscan la «vindicación» del salmista dirán «engrandecido sea el Señor». Cf. Gnlika, 67; O'Brien, 114.

rificado».³⁴⁷ La forma en que Pablo espera que esto suceda se detalla en los distintos complementos.

En primer lugar, espera que Cristo sea «exaltado» con³⁴⁸ «toda³⁴⁹ confianza» (o «valentía»)³⁵⁰. Ésta es una de las palabras más difíciles de las cartas de Pablo. Su significado básico es «franqueza» o «sencillez de habla» que «no oculta nada» (BAGD); pero pronto se convirtió en «apertura al público», de ahí «públicamente», y con el tiempo llegó a adoptar el matiz de «discurso atrevido», de ahí el sentido de «confianza / valentía», valor que solamente unos privilegiados podrían haber tenido ante las autoridades. Aquí probablemente se refiere a una «apertura» rayando en el «discurso atrevido»; Cristo será exaltado de una forma muy pública y directa mediante la defensa contundente que Pablo hará del Evangelio,³⁵¹ independientemente de cual sea la sentencia.

En segundo lugar, quiere que esto suceda (literalmente) «aun ahora, como siempre». Esta frase significa, en primer lugar, que desde su conversión, Pablo ha entendido que el objetivo de su vida es alabar a Cristo («como siempre»), un tema que emerge una y otra vez en el corpus.³⁵² El gozo de Pablo en los vv. 12-18 por el progreso del Evangelio como resultado de su encarcelamiento ofrece un ejemplo claro de lo que Pablo está intentado decir aquí. Pero, en segundo lugar, el «aun ahora» significa que Pablo, muy consciente de su situación presente, está mirando hacia adelante, poniendo la mira en su resolución. Esta es la expresión que justifica que nosotros hablemos de su juicio «aparentemente inminente».

En tercer lugar, esta glorificación tan esperada de Cristo tendrá lugar «en mi cuerpo», con lo que Pablo habla de su «presencia física», no de «toda su persona» como si fuera una perífrasis de «en mí», que en

³⁴⁷ En cuanto al significado de este verbo, ver notas 44, 49, 50.

³⁴⁸ En griego, ἐν; ver Wedderburn, «Observations», 85, quien en esta caso clasifica esta preposición como «modal».

³⁴⁹ En griego, πάσῃ (de todo tipo de), en claro contraste con ἐν οὐδενί (n. 46); cf. Vincent, 26 («todas las formas en que la valentía puede manifestarse»). Este contraste también descarta el supuesto contraste entre «vergüenza» y «valor», apuntado anteriormente (n. 45).

³⁵⁰ En griego, παρρησία; ver el debate en *NIDNTT*, 2.724-37 (H.-C. Hahn) y *EDNT*, 3.45-47 (H. Balz).

³⁵¹ Es dudoso que esta frase quiera decir lo que aparece en la NIV. («el valor suficiente»; cf. GNB, «lleno de valor»). El matiz en este caso tiene que ver con la «franqueza del discurso», no con el valor, como tradicionalmente hemos entendido la palabra (es decir, como antónimo de «acobardarse o doblegarse ante el miedo»).

³⁵² Ver, por ejemplo, 1 Co. 4:4-5; 2 Co. 4:10; Ro. 8:28-30.

cualquier caso sería un significado dudoso para esta palabra.³⁵³ En los vv. 22 y 24, donde se refiere a su existencia presente con la expresión «en la carne» vemos claramente que aquí está hablando de su «presencia física». Normalmente, Pablo utiliza «en mí» cuando quiere hacer hincapié en que Dios será glorificado en él de alguna manera.³⁵⁴ La razón por la que utiliza el «cuerpo» en este caso tiene que ver con el contexto; está escribiendo sobre lo que le va a suceder «físicamente», es decir, si en el juicio le pondrán en libertad o si le sentenciarán a muerte (esto es, muerte física).³⁵⁵

En cuarto lugar, seguimos convencidos de que esto era lo que Pablo quiso decir cuando leemos las palabras finales «ya sea por³⁵⁶ vida o por muerte». Aquí, y a lo largo de las líneas siguientes, el término «vida» se refiere a la liberación, a que se le otorgue una prolongación de «la vida en la carne». El término «muerte», por supuesto, se refiere a su posible ejecución. La pasión de Pablo —y, sin duda, esto es lo que quiere que sus amigos los filipenses oigan— es que aunque espera un resultado favorable,³⁵⁷ quiere que Cristo sea glorificado mientras comparece ante las autoridades, y que esa glorificación llegue mucho más lejos, aunque le sentenciaran a muerte. Eso lo único que lograría sería precipitar la «salvación / vindicación» de Pablo ante el tribunal celestial. Pero de momento, su «esperanza» singular es que Cristo —y por tanto el Evangelio— sea «vindicado» por su vida o su muerte.

Así concluye una de las frases más complejas en el corpus paulino (ver el resumen al principio). Pero cuando todas las partes se colocan en su lugar, la preocupación de Pablo —y precisamente es coherente con lo que ha precedido en los vv. 12-18b— es el progreso del Evangelio.

³⁵³ Cf. por ejemplo, GNB «con todo mi ser». A pesar de que O'Brien (115) piense lo contrario, no existe ninguna justificación lingüística conocida para esta traducción. La idea de que el vocablo «cuerpo» en Pablo funciona como un término antropomórfico, muy similar a ψυχή («alma») fue expuesta principalmente por R. Bultmann (*NT Theology*, 1.194-95); J.A.T. Robinson (*Body*); y E. Schweizer, *TDNT*, 7.1065-66. A pesar de que esto se convirtió en un texto de moda en los estudios neotestamentarios, no se sostiene si se realiza un escrutinio exegético detallado. Ver especialmente la respuesta en R.H. Gundry, *SOMA*; cf. la exégesis de textos clave como 1 Co. 6:13-14 (Fee, *First Corinthians*, 254-56) y Ro. 12:1 (Fee, *Presence*, 589, n. 372).

³⁵⁴ Ver el v. 26 más adelante; cf. Gá. 1:16, 24; 1 Ti. 1:16.

³⁵⁵ Igualmente, *inter alia*, Vincent, 25; Silva, 80.

³⁵⁶ En griego, δὐά, normalmente, como aquí, indicando un agente secundario. El Espíritu debe entenderse como el agente primario; pero tendrá lugar «por medio de» Pablo, independientemente de si lo liberan o lo condenan.

³⁵⁷ Toda la evidencia accesible indica que espera ser puesto en libertad. En esta carta, 1:24-26; 2:24; cf. Fi. 22.

Del modo en que Pablo miraba al pasado y consideraba el tiempo en prisión con regocijo por haber sido un catalizador para el progreso del Evangelio en Roma, ahora mira hacia adelante y se regocija de nuevo, anunciando con fervor que su juicio va a dar aún más gloria a Cristo. Aunque espera ser puesto en libertad, como apuntan los vv. 24-25, aquí poco le interesa su liberación física, pues lo que más desea es la vindicación del Evangelio en su juicio. Para ello, necesita de las oraciones continuadas de los filipenses, para que él también tenga una nueva sumministración del Espíritu de Cristo cuando llegue el juicio. Las otras partes de la frase giran en torno a esta preocupación principal.

Debido a su complejidad, podemos pasar por alto fácilmente la fuerza *teológica* del conjunto, es decir, la confianza inamovible de Pablo en el Dios vivo, quien ha traído salvación eterna mediante Cristo, y mediante el Espíritu glorificará una vez más a su Hijo por medio del apóstol. Si Pablo se permite un soliloquio pasajero sobre la posibilidad de su muerte, no podemos decir que tuviera un ataque de dudas o de ansiedad;³⁵⁸ más bien al contrario. Todo el pasaje rebosa confianza en que Dios cumplirá el «anhelo y esperanza» de Pablo. Sin duda, la sub-estructura trinitaria del conjunto está repleta de dicha confianza. Por tanto, el soliloquio tiene otra razón de ser: alentar a los filipenses sobre la seguridad de su propio futuro, siempre que estén dispuestos a decir «para nosotros, también el vivir es Cristo».

Está claro que el tema central es la total devoción de Pablo hacia Cristo, y su deseo de que su vida exalte solo a Cristo, independientemente de las circunstancias que le toquen vivir. Éstas palabras son, sin duda, para todas las épocas; si nosotros también queremos ser portadores eficaces del Evangelio en nuestro tiempo, tengámoslas en cuenta.

2. El resultado deseado: estar con Cristo (1:21-24)

*21 Pues para mí, el vivir es Cristo, y el morir es ganancia.
22 Pero si el vivir es la carne, esto significa para mí una labor fructífera, entonces no sé cuál escoger, 23 pues de ambos lados me siento apremiado, teniendo el deseo de partir y estar con*

³⁵⁸ Como sugieren Bertram y otros (cf. Houlden, 61); ver la nota 42 anteriormente.

Cristo, pues³⁵⁹ eso es mucho mejor; 24 y sin embargo, continuar en³⁶⁰ la carne es más necesario por causa de vosotros.

Con las palabras tan conocidas del v. 21, la «meditación paulina sobre su encarcelamiento» da un giro considerable. Hasta este momento, su principal preocupación ha sido el «progreso del Evangelio» (por medio de su encarcelamiento), y que «Cristo sea glorificado» (mediante el juicio). Ahora pasa a una reflexión puramente personal,³⁶¹ pero una reflexión diferente a lo que uno esperaría después de los vv. 19-20.³⁶² Aunque el apóstol cree que será puesto en libertad, las palabras finales del v. 20 dan lugar a la posibilidad de que sea sentenciado a muerte. Así, lo que va a explicar³⁶³ es su deseo de que Cristo sea glorificado incluso si el veredicto no le es favorable.³⁶⁴ Retomando las palabras finales del v. 20 («o por vida o por muerte»), él reconoce que, dado que Cristo es la única pasión de su vida, ¡él sale ganando en cualquier caso, ya sea que le liberen o que le ejecuten!³⁶⁵

³⁵⁹ Aparte de algunas variantes menores en este versículo (P⁴⁶ *et. al.* omiten *μᾶλλον*), la evidencia está dividida en cuanto a la presencia o ausencia de γὰρ («porque»), que aparece en una gran cantidad de testimonios tempranos (P⁴⁶ κ¹ A B C 6 33 81 104 326 365 1175 1241^s 1739 1881 pc vg^{mss} San Agustín; NA²⁶ entre corchetes). A pesar de los corchetes en la NA²⁶, las evidencias externas por las que incluyen esta partícula es especialmente buena: y éste es un lugar donde tiene sentido que los escribas omitieran la partícula, porque así se logra el texto acorde con la traducción de la NIV. («que es muchísimo mejor»). Seguramente con esta expresión Pablo está explicando por qué prefiere la muerte: «*porque es mucho mejor*». Pero ver Lightfoot, 93-94, quien observa, «un texto dado que parece solucionar una sintaxis desunida o difícil debería hacernos sospechar».

³⁶⁰ Esto refleja el ἐν encontrado en P⁴⁶ B D F G Maj (entre corchetes en la NA²⁶); no aparece en κ A C P Ψ 6 33 81 1739 2495 al Clemente. Aunque es difícil decidir qué testimonios parecen más válidos, sobre la base de ἐν σαρκί en el v. 22 parece más lógico que haya habido un «añadido» secundario que una «omisión» (¿la base de esto sería el artículo?). No obstante, algunos intérpretes que adoptan este texto sin el ἐν hacen una diferencia demasiado grande entre este uso y el del v. 22, que en este caso lo más probable es que no sea más que una cuestión de uso (el verbo ἐπιμενεῖν normalmente rige un dativo, por tanto no un ἐν).

³⁶¹ Ver el ἐμοί enfático con el que la frase comienza («pues para mí»).

³⁶² Es decir, siguiendo la línea de la esperanza confiada de que Cristo va a ser glorificado, uno esperaría que continuara elaborando ese tema. Según Meyer (47), Weiss interpretó el v. 21 de esta forma, justificando su gozo (v. 18), una teoría que Jones (20) también adopta.

³⁶³ Ver el γάρ explicativo con el que comienza el v. 21, pues al ser un versículo tan conocido, solemos pasar por alto detalles como éste. Michael (53) encuentra el «pues» poco claro y, por tanto, intenta justificar que Moffat no lo traduzca.

³⁶⁴ Por tanto Kennedy (428) señala acertadamente que este versículo es el resultado directo de que Pablo haya dicho «o por muerte»; cf. Lohmeyer, Barth, Silva.

³⁶⁵ Ésta es sin duda la idea de Pablo, y no que está preocupado por cómo se siente o porque desea ser librado de su sufrimiento presente (como, por ejemplo, Palmer «To

Entonces comienza una reflexión personal sobre estas dos alternativas, la conclusión de la cual parece bien sencilla. Si realmente pudiera elegir, elegiría la muerte, por claras razones escatológicas y cristológicas. Pero el modo en el que lo dice –tanto en la forma (una serie muy compleja de proposiciones con un lenguaje particularmente fuerte) como en el contenido (especialmente su anhelo por «partir y estar con Cristo»)– ha resultado en una comprensión del conjunto considerablemente diferente, especialmente en lo referente a (a) cómo reconciliar el lenguaje de la elección y el deseo de morir de los vv. 22-23 con la explícita expectativa de libertad de los vv. 24b-26, y (b) cómo debemos entender que significa «estar con Cristo» en la muerte.

21 Esta frase, sorprendente por su estilo lacónico y su contenido enfocado, debió de ser mucho más sorprendente para los *oyentes* originales, debido a su aliteración y asonancia,³⁶⁶ recursos prácticamente imposibles de traducir. Una transliteración quedaría de la forma siguiente:

<i>to zen</i>	<i>Christos</i>	vivir	Cristo
		=	
<i>to apothanein</i> ³⁶⁷	<i>kerdos</i>	morir	ganancia

Die», idea que siguen Garland, «Defense», 334, y Hawthorne, 45-46). En ninguna carta de Pablo, ni siquiera en ésta, vemos que Pablo tenga un deseo profundo de ser liberado de las dificultades; eso no concuerda ni con el contexto ni con el tema del gozo que caracteriza a todos los capítulos de esta epístola. El argumento de Palmer se basa en una amplia selección de textos de autores helenistas que hablan de la muerte como «ganancia», porque la vida presente está «llena de dificultades» y cansancio, y quieren liberarse de ella. Pero en este pasaje no hay rastro de ninguna mención al «hastío de la vida»; en esta carta todo está determinado por el marco escatológico y la esperanza futura. Ver la Introducción, pp. 92-93. Obviamente, esto no elimina el «factor humano» de Pablo, sino que sirve para argumentar que las evidencias encontradas en «textos paralelos», cuando no hay evidencias internas de que Pablo haga el mismo uso, no tienen más peso que las claras evidencias que encontramos en el contexto inmediato y en toda la carta como conjunto. Además, esa visión difícilmente encaja con la idea paulina de «glorificación en el sufrimiento» (Ro. 5:3), o con el deseo de «conocer a Cristo» participando en sus sufrimientos (Fi. 3:10) o con el enfoque totalmente cristológico de este pasaje. Igualmente Beare, 62; O'Brien, 123.

³⁶⁶ Los que vivimos en una cultura no oral a veces olvidamos que a la mayoría de los primeros creyentes estas palabras primero le llegaban al escuchar cómo otro las leía, no leyéndolas (ver la Introducción, p. 50). Seguro que se daban cuenta de la asonancia entre κέρδος y Χριστός. Hay cuatro consonantes que se corresponden (ch/k, r, t/d, s), y solo hay una transposición de vocal/consonante (ri/er) y la sigma adicional en la primera sílaba.

³⁶⁷ Sobre el disparate de darle demasiada importancia a este aoristo (con respecto al presente ζῆν) como hacen algunos (p. ej., Lightfoot, Martin, Hawthorne), ver Silva, 82-83. Aquí podríamos utilizar el refrán «mucho ruido y pocas nueces», pues en griego

Estamos ante unas figuras retóricas excelentes; no obstante, su fuerza no está solo en la forma, sino en las afirmaciones tan singulares que hace. Si Pablo es puesto en libertad, como espera que suceda (vv. 24-26; 2:24), continuará («ahora como siempre») siendo un hombre «en Cristo»,³⁶⁸ participando en los sufrimientos de Cristo (3:10), y sirviéndole en el Evangelio. Sin duda, aquí tenemos un tipo de máxima que, aunque Pablo no la hubiera escrito, bien podríamos atribuírsela a él, diciendo que describe a la perfección toda su vida desde el episodio del camino a Damasco. Tal enfoque tan singular y concreto no le convierte en un espiritualoide o poco realista; más bien, da sentido a todo lo que él es y hace como ciudadano de dos mundos, realidad en la que su ciudadanía celestial siempre determina su existencia terrenal.³⁶⁹ Como expresa en 3:12-14, habiendo sido «alcanzado por Cristo Jesús», Cristo se ha convertido en el único propósito de su vida. El «Cristo» que fue crucificado, que ahora es el Señor exaltado, está presente por su Espíritu y va a venir como Rey; el «Cristo» que siendo Dios se «despojó a sí mismo», y que siendo hombre se «humilló» muriendo en la cruz; a quien Dios ahora ha dado el nombre que es sobre todo nombre (2:6-11); «Cristo», aquel por quien Pablo con gozo «lo ha perdido todo» para «ganarle» y «conocerle», conocer el poder de su resurrección y participar en sus sufrimientos (3:7-11); «Cristo», el nombre que para Pablo resume todo el abanico de su nueva relación

estos son los «tiempos verbales» que suelen ir con estos dos verbos. La vida tiene continuidad; la muerte sucede en un momento concreto en el tiempo. Así que estamos ante un uso normal que no tiene ningún «significado» especial o rebuscado.

³⁶⁸ Cf. Gá. 2:20, «y ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí, y la vida que ahora vivo en la carne, la vivo por fe en el Hijo de Dios». Pero Barth, 37 (cf. Haupt, Schmitz, «Verständnis»; Dibelius; Hanhart, *Intermediate State*; Hoffmann, *Toten*), va demasiado lejos al usar Gálatas 2:20 como el comentario principal de este pasaje, y así interpretar que el infinitivo «vivir» denota «vida» en su sentido más completo como «vida (espiritual) en Cristo». A pesar de su atractivo teológico, esta interpretación no tiene el respaldo del contexto. Ver la amplia refutación en O'Brien, 119-22. Para encontrar una «definición» de esta línea no hay que irse a Gálatas, pues se halla en Filipenses mismo (como Hendriksen, 76, también señala). A.J. Droge (n. 37), por otra parte, para que su interpretación de los vv. 22-23 funcione (que Pablo está considerando suicidarse), sugiere que el significado de esta proposición («para mí vivir es Cristo») es difícil de averiguar, «mientras que no existe duda alguna sobre la interpretación de la otra parte de la frase [morir es ganancia]» (280), una interpretación que parece en sí misma especialmente problemática.

³⁶⁹ Lo expreso de esta manera porque es la metáfora que utilizará con los filipenses (1:27; 3:20); tanto ellos como él son ciudadanos del imperio, pero ahora están ante ciertas dificultades porque se atribuyen una ciudadanía de mayor estatus.

con Dios: devoción personal, compromiso, servicio, el Evangelio, ministerio, comunión, inspiración, todo.

De la misma forma, si Pablo es ejecutado, ya habrá alcanzado el objetivo de su vida: finalmente habrá «ganado» a Cristo (como el v. 23 verifica).³⁷⁰ La *razón* para explicarse de esta forma tan poco usual —la palabra *kerdos* normalmente denota «beneficio»— está en la asonancia;³⁷¹ el *sentido* está en que Pablo entiende la muerte como la «ganancia» última de la pasión de su vida. Esto no expresa un deseo de morir, ni es una muestra de no estar insatisfecho con la vida, ni un anhelo de acabar con «los problemas y las dificultades»;³⁷² es una declaración directa de alguien cuyo futuro en la carne (o en este mundo) es algo incierto, pero cuyo futuro final es seguro y deseado. La muerte, después de todo, ha perdido su aguijón porque es «nuestra» en Cristo Jesús.³⁷³ No hace falta decir que tal declaración solamente tiene sentido para quienes la primera parte de la frase es una realidad viva. De otro modo, la muerte es «pérdida», o «ganancia» solamente en el sentido escapista.

Pablo retoma este lenguaje de nuevo en 3:8, refiriéndose a que ya ha «ganado» a Cristo, explicándolo de forma inmediata con una pasiva, «y ser hallado en Él». Una terminología tan poco común no puede ser accidental. Dado que todo el pasaje (vv. 4-14) tiene el objetivo de

³⁷⁰ Pero ver Barth, quien por causa de su visión de la primera línea (ver la nota 10), argumenta que el v. 23 sirve como «comentario» de esta línea. Otros (por ejemplo, Lohmeyer, Collange, Martin, Loh-Nida; O'Brien está abierto a la posibilidad) sugieren que, sobre la base de los vv. 19-20 y del uso de *καρπός* en el v. 22, junto con el uso de esta palabra para hablar de la evangelización 1 Co. 9:19-22, Pablo ve aquí su muerte como una «ganancia» para el Evangelio. Pero parece demasiado rebuscado para ser correcto. ¿Cómo podrían haber conocido los filipenses este uso que aparece en 1ª Corintios? Y esta frase comienza con un «para mí» enfático, que significa «para mí personalmente», y no «por el bien del Evangelio».

³⁷¹ Palmer rebate esta idea («To Die»), y también los que le siguen (ver n. 7); creen que se trata de lenguaje prestado, que entiende la muerte como la liberación esperada del hastío humano. No dudamos de que Pablo conociera este tipo de lenguaje; pero tanto la asonancia como el uso en 3:8, donde retorna este lenguaje para hablar de «ganar a Cristo» en el «ya» (cf. Motyer, 87), por no mencionar el sentido radicalmente diferente que Pablo le da, son razones suficientes para pensar que estos paralelos no tienen mucha relevancia a la hora de intentar entender a Pablo. Aún es menos viable la sugerencia de los primeros intérpretes, que decían que Pablo está reflejando una posición que contrasta con la de los necios en Sabiduría 3:1-3, pues no existen paralelismos lingüísticos de ninguna clase, y además es bastante probable que Pablo no conociera la *Sabiduría de Salomón*. Sobre este tema ver más en Fee, *Presence*, 911-13.

³⁷² Ni tampoco el martirio, como sugiere Lohmeyer.

³⁷³ Ver Fee, 1ª Corintios, opus cit., los comentarios de 3:21-23 y de 15:55, donde habla de esta perspectiva en Pablo.

presentar un ejemplo de los filipenses, que aunque ha «ganado» a Cristo, prosigue para obtener «el premio», y los que son «maduros» en Cristo deben «imitarle», es muy probable que aquí ya se anuncie la exhortación, especialmente porque todo este pasaje (desde el v. 12) está cargado de implicaciones paradigmáticas (ver el comentario de los vv. 15-18).

22 Esta frase es una clara continuación del v. 21. Retomando de la primera proposición, Pablo afirma que el resultado de lo anterior se verá «en la carne,»³⁷⁴ es decir, producirá una «labor fructífera».³⁷⁵ Si tuviera opción de elegir, prosigue, su respuesta inicial es ambivalente: por un lado la «labor fructífera» y, por otro, lo que es mucho mejor, es decir, «estar con Cristo». Ésta es, al menos, la interpretación de la NIV, que seguramente está en lo cierto; pero detrás de esta traducción existe una compleja serie de proposiciones. Para ver cuál es la dificultad, a continuación ofrecemos una traducción literal de la frase de Pablo:

pero (de)
 si «vivir»³⁷⁶ en la carne
 esto para mí labor fructífera,
 y lo que podría escoger,
 no lo sé / revelo.³⁷⁷

Además de que las primeras dos proposiciones no tienen verbo (continuan-do con el estilo del v. 21), las cuestiones a valorar son las siguientes: (1) el matiz del *de* [pero] en relación con el v. 21 (hay traducciones, como

³⁷⁴ En griego, ἐν σαρκί, una expresión paulina muy flexible, cuyo significado aquí está entre «cuerpo» y «humanidad en su condición de criatura», ambos significados procedentes del Antiguo Testamento. Algunos han sugerido que Pablo añade esta expresión después del v. 21 para indicar que la «vida» del v. 21 no solo se refiere a la vida física y que, por tanto, la muerte no pone fin a la «vida». En este caso, aunque se estuviera refiriendo a la existencia «corporal, física», quizá lo hace de una forma no peyorativa.

³⁷⁵ En griego, καρπὸς ἔργου; la traducción «labor fructífera» capta adecuadamente el sentido del genitivo, que Beekman-Callow (*Translating*, 264) describe en términos de «resultado-razón», donde un acontecimiento (fruto) es el resultado del otro (labor). Para ver un uso similar de la metáfora «fruto», ver 1 Co. 3:6-8; Ro. 1:13. Algunos han sugerido que la expresión significa «recoger el fruto de un trabajo del pasado»; pero el contexto, y especialmente los vv. 24-25, no respaldan esa idea, sino más bien lo contrario.

³⁷⁶ En griego, τὸ ζῆν, que es claramente anafórico, es decir, que retoma las palabras de la expresión anterior y vuelve sobre la misma idea.

³⁷⁷ En cuanto al significado de este verbo, ver la n. 28.

la NIV, que lo omiten); y (2) qué proposición sirve de respuesta a la proposición condicional; o sea, determinar si Pablo quiere decir (a):

Si [es] «vivir» en la carne,
entonces esto para mí [significa] una labor fructífera;
 Y no sé qué escogeré.³⁷⁸

o (b):

Si «vivir» en la carne [significa] para mí una labor fructífera,
entonces no sé qué escogeré.³⁷⁹

La primera de estas cuestiones es más fácil. A pesar de algunas traducciones y comentarios que dicen lo contrario,³⁸⁰ el *de* seguramente nos habla de un avance en la línea de pensamiento, y no de un contraste con la parte final del v. 21.³⁸¹ Por tanto: «*ahora bien*, si lo que me toca es continuar viviendo...».

La segunda cuestión es más complicada.³⁸² La opción (b), que le da un sentido lógico al conjunto, también elimina la necesidad de tener que buscar dos verbos para la primera serie de proposiciones. No obstante, creo que la NIV y LBLA hacen la interpretación más acertada.³⁸³ Es fácil conjeturar sobre lo que pudo haber sucedido. La con-

³⁷⁸ Cf. NIV, NRSV, REB (*contra* NEB), NAB, Moffatt; cf. Kennedy, Michael, Hendriksen, O'Brien. [N. del T. LBLA ofrece ésta como primera opción, pero al margen añade la traducción defendida por lo que aparecen en la siguiente nota al pie].

³⁷⁹ Cf. GNB, NJB; esta teoría ha sido mantenida por la mayoría de los intérpretes tempranos (p. ej., Crisóstomo, Calvino); también es sostenida por Lightfoot (con reticencias), Meyer (convencido), Vincent, Jones, Bonnard, Gnllka, Collange, Loh-Nida, Bruce, Silva, Melick. [N. del T. En castellano, la tan usada RV; aunque el *entonces* está elidido].

³⁸⁰ Por ejemplo, NEB, NASB, NJB; cf. la mayoría de los intérpretes que prefieren la opción (b).

³⁸¹ Esto es, al contrario que la segunda línea del v. 21. Por eso la NJB dice: «pero entonces la muerte sería una ganancia positiva. Por otro lado, si estar vivo en el cuerpo me da una oportunidad de hacer una labor fructífera...». Pero la repetición del infinitivo τὸ ζῆν, echa por tierra esa interpretación, y apunta a que Pablo quiere continuar las dos ideas finales del v. 21.

³⁸² Se han sugerido otras opiniones: Lightfoot, 92-93, hace una traducción interrogativa: «¿Pero qué ocurre si mi vida en la carne es fructífera? Entonces...». Vincent y Hawthorne ofrecen una versión de la opción (b) con ligeras modificaciones. «Si 'vivir' en la carne, si esto significa labor fructífera». Michael, 56, simplemente omite las líneas conflictivas!

³⁸³ Por dos razones: (1) el τοῦτο de la segunda proposición es enfático, y por tanto parece más probable que apunte hacia esta opción (vivir en la carne, esto...), mientras

tinuación al v. 21 podría haber ido en dos direcciones: Pablo podía considerar lo que las dos alternativas significaban para él; o podía considerar las dos alternativas, y luego decidir cuál prefería. Pero parece ser que Pablo ha hecho las dos cosas. Es decir, comienza con la primera, considerando lo que las alternativas significan para él a título personal.³⁸⁴ Pero solamente llega a la primera alternativa, «Si [es] el ‘vivir’ en la carne, esto para mí [significa] una labor fructífera». Pero llegado este momento, cambia de dirección. Tanto el v. 21b («morir es ganancia») como la reflexión del v. 23 (que la muerte es preferible) indican que lo que se está debatiendo no es una elección entre la «vida» o la «muerte» *per se* –como si él realmente tuviera el poder de hacer una elección así– sino entre «estar» *con Cristo* o la presente «labor fructífera» *para Cristo*. Por tanto, la mención de la «labor fructífera» como el resultado de «vivir en la carne» provoca un cambio en la reflexión, es decir, hacia las dos alternativas.

Esta perspectiva también le da sentido al «no sé» con el que Pablo responde (con sinceridad) a la pregunta hipotética que él mismo se ha hecho,³⁸⁵ y a los vv. 23-24, que a su vez, pero en orden inverso, retoman estas dos alternativas. El verbo traducido por «no sé»³⁸⁶ es uno de los verbos que Pablo suele usar para referirse a la «revelación». Teniendo en cuenta el uso paulino en otros lugares, la expresión «no veo qué decir»³⁸⁷ (en el

que al mismo tiempo, sirve como un «entonces»; en la otra opción el pronombre no solamente es innecesario, sino molesto en el más alto grado (la apelación de Meyer y Vincent de que es enfático en relación con «vivir en la carne» no es muy convincente, dado que no existe ninguna analogía en Pablo); (2) el καί que comienza la siguiente proposición no sirve como un «entonces», y tampoco tiene ninguna analogía en el corpus paulino (algunos han sugerido 2 Co. 2:2; pero lo refuta de forma contundente). Melick, 85, n. 97, reconoce estas dificultades, pero cree que esta interpretación tiene «menos dificultades». Pero no tiene razón, pues la única dificultad que presenta la primera opción es la incomodidad de tener *dos* frases elípticas, mientras que en cualquier caso, siempre habrá *una*.

³⁸⁴ De ahí el «para mí» de la segunda cláusula.

³⁸⁵ Sobre este tema, ver la n. 38.

³⁸⁶ En griego γνωρίζω, que regularmente utiliza en la fórmula «que sepáis» (1 Co. 12:3; 15:1; 2 Co. 8:1; Gá. 1:11; cf. Col. 4:7, 9; Ef. 6:21 [de Tíquico]). En otras ocasiones lo utiliza para la revelación divina (Ro. 9:22, 23; 16:26; Col. 1:27; Ef. 1:9, 3:3, 5, 10). Este es el único lugar donde se acerca al sentido de «no sé», preferido por Lightfoot. La mayoría de los intérpretes optan por usar aquí su significado más frecuente («No os lo hago saber [a vosotros]»); así Kennedy, Vincent, Jones, Hendriksen; cf. REB; M-M; Z-G, 594); pero la dificultad con esta interpretación está en su naturaleza contradictoria, dado que en los vv. 23-24 *sí* que se lo hace saber. El v. 23 deja claro que Pablo no tiene la intención de ocultar su preferencia.

³⁸⁷ Sugerido, *inter alia*, por Kennedy, Z-G (594); cf. REB).

sentido de «en vista de las alternativas, no veo o no llego a ver qué sería mejor») probablemente está más cercana a la intención de Pablo. Vemos que si realmente tuviera elección, estaría en un verdadero dilema dado que, *desde una perspectiva determinada, las dos alternativas son válidas*.³⁸⁸

23-24 No obstante, si tuviera elección, continúa Pablo, sin duda optaría por su ejecución, dado que eso supondría alcanzar su gran pasión; pero, vuelve a decir en el v. 24, ya que no puede elegir, lo más probable es que la elección divina sea quedarse «en la carne» por el bien de los filipenses.³⁸⁹

Para los que conozcan bien el estilo paulino, la continuación de la ambivalencia expresada en el v. 22 no debería ser una sorpresa. Pablo era tanto cristocéntrico como escatológico; su vida y teología estaban determinadas por su comprensión de lo que Dios había hecho mediante Cristo y el Espíritu desde la perspectiva del «ya pero todavía no». Por tanto, a pesar de que se entrega en alma y cuerpo a la vida presente, esta vida está totalmente orientada hacia el futuro (cierto y seguro). Sin duda, esta orientación es la que explica que tenga tan claro cuál es el sentido de su vida en el presente («para mí, el vivir es Cristo»).³⁹⁰ Lo que aprendemos en esta frase es lo que podíamos haber adivinado fácilmente: si pudiera elegir, optaría por la muerte, precisamente porque la ejecución significaría «partir y estar con»³⁹¹ Cristo». Desde esta pa-

³⁸⁸ Cf. T. E. Dailey, «To Live», 19: «Cada una de estas posibilidades reales tiene valor».

³⁸⁹ Como resultado casi tenemos un quiasmo:

A Si «vivir» en la carne debe ser, entonces eso significa «labor fructífera»,

B lo cual me pondría en un dilema real, si tuviera que elegir entre las dos.

B' Si pudiera elegir, sería la «muerte» sin duda,

A' pero dado que no hay elección (la elección es de Dios), significa «labor fructífera» entre vosotros.

No es un verdadero quiasmo, dado que la línea B no menciona la «muerte». Pero si nuestro análisis es correcto, lo que crea el dilema es la preferencia de Pablo por la «muerte» sabiendo cuáles son las ventajas de «seguir viviendo». Vemos pues que en este sentido más extenso, la línea B sí contiene la idea de la «muerte».

³⁹⁰ Cf. Dailey, «To Live or Die», quien, del mismo modo, reconoce la combinación de estas realidades como la clave para entender el «dilema» de Pablo.

³⁹¹ Se he escrito mucho sobre el uso que Pablo hace de σύν con «Cristo», en parte a raíz del «ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ» de J. Dupont, y en parte de W. Grundmann, *TDNT*, 7.766-97. Muchos sugieren que ésta es una «expresión única, acuñada por Pablo», la cual, aunque tiene cierta flexibilidad en su uso, aquí significa «en comunión con Cristo», y no simplemente «junto con» Cristo (ver las discusiones en Collange, 66-67; Hawthorne, 49-50; O'Brien, 133-37). Pero uno se pregunta, incluso si Pablo tenía en mente esta sutileza, ¿cómo iban a entenderlo los filipenses? ¿Por qué iban a pensar que σύν con Χριστῶ tenía un sentido más profundo que con ἐμοί en 2:22 o 4:21, o

norámica escatológica (el «ya pero todavía no»), eso sería «mucho mejor».³⁹² A la luz del 3:12-21, ésta es sin duda la panorámica que quiere que los filipenses también tengan: que vean más allá de la muerte, y vivan motivados por la feliz perspectiva de «estar con Cristo».

Al mismo tiempo, no obstante, y teniendo a los filipenses en mente, reconoce que «permanecer en la carne» es lo más necesario por el bien de ellos. Por tanto, la proposición final (23b-24) está expresada con unas construcciones perfectamente equilibradas, representando lo que, en teoría, es un dilema.³⁹³

(teniendo el deseo de)	partir y estar con Cristo [que es] mucho mejor, <u>pero</u> continuar en la carne [es] más necesario por vosotros
------------------------	---

Pablo hace dos cosas, por tanto, en lo que respecta a esta «reflexión». En primer lugar, hace que los filipenses vean la certeza triunfante que tiene (y que ellos también tienen): estar con Cristo para siempre; en segundo lugar, cierra la sección donde habla de «mis asuntos» para pasar a «vuestros asuntos» (v. 27), y usa su esperanza de volver a Filipos (v. 25-26) como puente.

Comienza respondiendo directamente a la ambivalencia expresada en el v. 22. Les dice que «de ambos lados me siento *apremiado* o *presionado*».³⁹⁴ A pesar del significado de ese verbo, el sentido de esta

con ἐπισκόπους en 1:1? Sin duda, esto es ver una «teología de preposiciones» donde no existe. En cuanto a un uso similar en Pablo, ver 1 Ts. 4:17 y 5:11. Todos estos significan «en relación con» no «en comunión con», como en Ro. 6:1-11, donde se expresa una preocupación considerablemente diferente, y donde este último matiz de σύν no es sutil, sino que es inherente al argumento.

³⁹² En griego, πολλῶ μᾶλλον κρείσσον, un notable compuesto de superlativos. No hay duda sobre cuál es la preferencia de Pablo.

³⁹³ Hawthorne (48), argumenta que los dos infinitivos (ἀναλῶσαι/ ἐπιμένειν) son objetos del deseo de Pablo, pues solo aparece un εἶς. Pero esto supone poner una carga demasiado pesada en el δέ claramente de contraste del v. 24, el cual en esta interpretación está obligada a funcionar como un καί.

³⁹⁴ En griego, συνέχομαι, que en voz activa originalmente significaba «mantener junto, sostener», pero evolucionó pasando a significar («presionar, mantener en custodia»), y en circunstancias desfavorables «atacar, preocupar, atormentar».

frase es puramente hipotético,³⁹⁵ teológico y paradigmático.³⁹⁶ Después de todo, no está hablando de la vida y de la muerte de forma abstracta,

³⁹⁵ Cf. Lightfoot, 92, «si consultara mis propios anhelos». Contra, A.J. Droge, «*Mori Lucrum*», quien argumenta que para tomarse el v. 22 en serio, debemos aceptar que Pablo estaba considerando el suicidio. Pero parece al revés metodológicamente hablando, dado que el resto del pasaje, y toda la carta, difícilmente dejan lugar a esta opción. Además no capta seriamente la forma en que Pablo entendía el apostolado - y el discipulado en general -; para él el deseo de conocer a Cristo incluía «participar en sus sufrimientos»; si él también iba a resucitar gracias a Cristo, ¿por qué no hacerse igual a él en sus sufrimientos? Pablo se ha pasado toda la vida cristiana viviendo con gozo la tensión entre el «ya» y el «todavía no». No hay nada en esta carta que sugiera que ahora está listo para salir del «ya» y así llegar al «todavía no».

³⁹⁶ Claro que no todos lo ven de esta manera. Aparte de los puntos de vista idiosincrásicos, como, *inter alia*, Collange (n. 17 sobre el v. 12), Palmer (n. 7), Droge (n.37), Reeves (n. 39), la teoría predominante, que se basa en que el lenguaje de Pablo sugiere que es difícil «elegir» entre la vida y la muerte, y en que usa un verbo especialmente rotundo, propone que Pablo aquí está expresando un «verdadero dilema» (estas palabras son de Martin [77]), pero esta opinión aparece por toda la literatura sobre este tema; cf. Dailey [«To Live», 19], «confusión y emoción personal»), como si Pablo realmente se enfrentara a tener que hacer una elección y que ante este dilema prefiriera la muerte aunque acaba cediendo ante el imperativo divino. Pero esta interpretación se torna especialmente problemática cuando uno llega a los versículos 24-26, donde Pablo expresa una confianza incuestionable de que será puesto en libertad, expresado de forma mucho más directa en 2:24 («Confío en el Señor que también yo mismo iré pronto»).

Se han desarrollado varias estrategias para resolver lo que es ahora *nuestro* dilema sobre esta supuesta contradicción. Ver especialmente en este sentido, O'Brien, 138-39, quien sugiere que la «confianza» de Pablo en los vv. 25-26 no tiene que ver con su liberación como tal, sino «que su presencia será una bendición para los filipenses en el futuro *si* es que va a ser liberado». Ésta sería una confianza mucho menor que la que Pablo demuestra. (Es interesante ver que O'Brien no menciona el texto de 2:24 en todo el debate en torno al pasaje que estamos discutiendo ahora). Leer esto como un dilema *paulino* es no captar ni el contexto inmediato ni el de la carta en su conjunto. Metodológicamente hablando, deberíamos comenzar con lo que es inequívoco, que Pablo claramente *espera* ser liberado (como vemos en 2:24, versículo en el que no encaja un «si» condicional). Eso significa que debemos entender la presente «reflexión», incluido su rotundo lenguaje, como el «soliloquio» que realmente es, que surgió no porque Pablo estuviera dubitativo ante la vida o la muerte, sino porque en el v. 20 había expresado la posibilidad de que podía ser sentenciado a muerte. En vista de esa posibilidad, medita sobre su propio futuro, contemplando las dos posibilidades («por vida o por muerte»). Aunque puede parecer que está meditando sobre la «vida» y la «muerte» de forma abstracta, en realidad está reflexionando sobre las consecuencias de que sea puesto en libertad o sea ejecutado.

Entonces, la auténtica pregunta es: ¿Por qué este pesar, si en realidad no se enfrenta a ningún dilema? Yo sugiero que la respuesta está en el enfoque se trata de un dilema? La respuesta está en el fin cristocéntrico y en el marco escatológico que determinan la vida y el pensamiento de Pablo, además del valor paradigmático de esta perspectiva para la situación en la que los filipenses se encuentran. Es decir, dado que Cristo lo es todo para él (su enfoque cristocéntrico), la posibilidad de que obtenga inminentemente su premio escatológico de «conocer a Cristo» de forma completa (ver

sino de ser puesto en libertad («vida») o ejecutado («muerte»),³⁹⁷ ante lo cuál él no tiene ningún poder de decisión. Su «elección», por tanto, simplemente tiene que ver con lo que él preferiría; es ahí donde se siente «presionado»: entre «obtener el premio» ya (3:14) o continuar con la «labor fructífera» para Cristo y su Reino.³⁹⁸

Su preferencia está clara: «teniendo el deseo»³⁹⁹ partir y estar con Cristo». Pero lo que no está claro es lo que Pablo entiende por esos conceptos, y por tanto estas palabras han suscitado un debate teológico que, en última instancia, es irresoluble.⁴⁰⁰ Lo que Pablo dice está bastante claro: la muerte significa «partir»⁴⁰¹ y «estar con Cristo».⁴⁰² Aquí el tema en cuestión es la consciencia,⁴⁰³ pero en el corpus paulino no

el comentario de 3:12-14) –mediante su ejecución por parte de los romanos– le hace «ansiar» la obtención del premio. Pero el anhelo escatológico no debe interpretarse como un «dilema existencial», dado que no tiene ninguno. Lo que le da fuerza a su lenguaje es su deseo de revivir el anhelo escatológico de sus hermanos y hermanas los filipenses (como vemos claramente en el 3:15-21).

³⁹⁷ Un tema que R.R. Reeves, «To Be», interpreta de forma correcta. Este autor sigue insistiendo en que Pablo se enfrenta a una verdadera elección, que resuelve decidiendo no usar la ofrenda que los filipenses le han enviado para comprar su salida de prisión y para no disgustarles, les explica por qué ha tomado esa decisión. Como se trata de una argumentación un tanto extraña, Reeves ofrece para que funcione en demasiados momentos una exégesis bastante cuestionable (p. ej., «estar con Cristo» es estar con Él en Filipos cuando sea puesto en libertad).

³⁹⁸ Cf. Lincoln, (*Paradise*, 103-6), donde encontrará un debate útil sobre este pasaje. Este autor acertadamente cree que la resolución está en la tensión inherente al marco escatológico del «ya pero todavía no» paulino.

³⁹⁹ En griego, τὴν ἐπιθυμίαν, una palabra que en Pablo es primeramente peyorativa, pues tiene que ver con el «desear algo prohibido» (BAGD). El uso aquí es similar al de 1 Ts. 2:17; cf. Gá. 5:17, donde el Espíritu tiene «deseos» que son opuestos a los (deseos malvados) de la «carne». Interpretar que aquí es peyorativo (como hacen Bonnard y Collange) es poner el uso predominante por encima del contexto, lo cual es metodológicamente inapropiado (igualmente Bruce, 54).

⁴⁰⁰ La bibliografía al respecto es extensa. Ver G. Vos, *Eschatology*, 136-50; ver también L.S. Thornton, *Christ and the Church*, 137-40; O. Cullman, *Immortality*, 48-57; C.F.D. Moule, «Influence»; *idem*, «St. Paul and Dualism»; K. Hanhart, *Intermediate State*; R.H. Gundry, *SOMA*, 147-56; C.J. De Vogel, «Reflexions»; Lincoln, *Paradise*, 103-6.

⁴⁰¹ En griego, ἀναλῶσαι, que se utilizaba literalmente para «levantar el campamento» o cuando a un barco «le aflojan las amarras»; pero en varios autores griegos aparece como una metáfora de la muerte (cf. 2 Ti. 4:8, donde aparece el sustantivo). De Vogel («Reflexions», 264) señala acertadamente que tanto la metáfora en sí como el lenguaje de Pablo en 2 Co. 5:1 demuestran que lo que Pablo desea es «dejar el cuerpo y estar con Cristo».

⁴⁰² Esto se dice con igual claridad en 2 Co. 5:8: «Estar ‘ausente del cuerpo’ es estar ‘presente con el Señor’», un pasaje que también implica un periodo en el que uno está con el Señor de forma «no corporal».

⁴⁰³ La mayoría diría que está hablando del «estado intermedio», pero este mismo lenguaje da a entender que existe una perspectiva «de abajo» que está determinada por nuestra incapacidad de pensar en la existencia fuera de la categoría del «tiempo». Más

encontramos ninguna evidencia *directa* sobre la opinión del apóstol en cuanto a este tema. Por una lado, utiliza la metáfora «dormir» para describir el estado de los cristianos que han muerto;⁴⁰⁴ por otro, la implicación de un pasaje como éste es que espera estar conscientemente «con Cristo»: de lo contrario, poco sentido tienen las expresiones «partir» (dejar el cuerpo) y «permanecer en el cuerpo» y los fuertes sentimientos que Pablo comunica en estas frases.⁴⁰⁵ Y no solamente eso; él pertenecía a un contexto teológico-espiritual en el que su Señor hablaba de Dios como «el Dios de los vivos, no de los muertos», refiriéndose a Abraham, Isaac y Jacob (Mr. 12:18-27), y en el que Moisés y Elías aparecen con Jesús en la Transfiguración. Por tanto, parece más probable que Pablo tuviera en mente la idea de estar «con el Señor con plena consciencia».

Esta interpretación parece contradecirse con la creencia en la futura resurrección corporal⁴⁰⁶; pero tal contradicción podría resolverse si tenemos en cuenta la tensión inherente entre los «elementos espaciales y temporales»⁴⁰⁷ de la escatología de Pablo. Su existencia presente «en Cristo» nos impide pensar que pueda estar en un «lugar» donde no esté «con Cristo» (ni siquiera la muerte). De ahí que la muerte signifique «el cielo ahora». Al mismo tiempo, la muerte de una persona no significaba la entrada a su existencia «atemporal». Así, la resurrección corporal le sigue esperando «al final». En última instancia, este tema sigue siendo un misterio. Lo que está en cuestión es la interacción entre los conceptos de «tiempo» y «eternidad» que forman parte del periodo de «tiempo» entre la muerte y la resurrección. Desde una perspectiva humana, terrenal y por tanto limitada por el tiempo, no podemos imaginarnos la existencia «atemporal»; mientras que desde la perspectiva de la eternidad/infinidad, aquello cuyo final no alcanzábamos a ver podría encajarse en un solo «momento».

sobre el «estado intermedio», y sobre si el pensamiento de Pablo acerca de estos temas pasó por diferentes etapas, en L.J. Kreitzer, «Intermediate State», *DPL*, 438-41.

⁴⁰⁴ Cf. 1 Ts. 4:14, 16; 1 Co. 15:51, 52.

⁴⁰⁵ Cf. De Vogel, «Reflexions».

⁴⁰⁶ Pero esto es una contradicción para nosotros, no para Pablo, como 3:20-21 en esta carta verifica. En el corpus paulino estas dos ideas se conjugan porque «estar con Cristo» en la muerte no es el objetivo final; el objetivo final es la resurrección. No obstante, lo primero es una «ganancia» para Pablo, precisamente porque para él Cristo es el principio y el fin de todo.

⁴⁰⁷ El lenguaje es el de Lincoln (*Paradise*, 106).

En cualquier caso, Pablo entendió que la muerte era un medio para llegar a la presencia del Señor, realidad que ha sido de mucho ánimo tanto para él como para innumerables creyentes a lo largo de la Historia. Seguramente, también esperaba que tal «ganancia» incluyera la consciencia, y para la mayoría de creyentes, eso también ha sido un motivo de aliento, aunque en este caso una conclusión así va más allá de las evidencias que encontramos en los escritos paulinos.

Pablo esperaba que todo esto ocurriera en el momento de su muerte, que viendo esta frase hipotética podríamos interpretar que deseaba que fuera más pronto que tarde. Pero, de hecho, espera lo contrario, «permanecer⁴⁰⁸ en la carne», precisamente porque esto es «más necesario»⁴⁰⁹ por «causa de vosotros». Con estas palabras encontramos por primera vez lo que Pablo está anunciando en cuando a estos temas. Él hubiera *preferido* la «muerte», dado que eso sería «mucho mejor» *para él*; pero *espera con anhelo* que se le conceda la «vida», pues eso sería mejor *para los filipenses*. En la frase final (v. 25-26) elaborará más esta idea.

Aunque la sección a la que pertenece este fragmento (vv. 18-26b) comienza y termina enfatizando el «gozo» y el deseo de que «Cristo sea glorificado», la clave para entender tanto la carta en su totalidad como la vida de Pablo en general, se encuentra en este párrafo, aunque esté un tanto «apartado». La frase en la que Pablo dice «para mí, el vivir es Cristo y el morir es ganancia» es el *quid* para entender al apóstol. En primer lugar, es un hombre con una pasión: Cristo y solo Cristo. Como hemos visto anteriormente, este título, que se ha convertido en el apelativo favorito de Pablo para referirse a su Señor, describe de forma muy completa su nueva relación con Dios y la comprensión que tiene de Dios. Está claro que eso es lo que también desea para los filipenses y para nosotros. Tanto nuestro «progreso» como el del Evangelio dependen de una máxima (el vivir es Cristo; el morir es ganancia) que debe caracterizar nuestras vidas personales y nuestra comunidad.

⁴⁰⁸ Griego, ἐπιμενεῖν; cf. μενῶ y παραμενῶ en el v. 25. Este verbo tiene el mismo sentido que «permanecer».

⁴⁰⁹ Griego, ἀναγκαιότερον. Como hemos sugerido anteriormente (v. 22), no es ni la «elección» ni la «necesidad» de Pablo al ser liberado; más bien refleja el uso similar en 1 Co. 9:16, donde su ministerio no es por el «deber de hacerlo» bajo ninguna circunstancia, sino que se le ha impuesto por «necesidad divina». Por tanto, no está dejando su dilema en manos de Dios, por decirlo de alguna manera, sino indicando que la elección de Dios significa que su dilema, después de todo, era hipotético, a pesar de lo mucho que le hubiera gustado que fuera real.

El problema de los filipenses –y el nuestro– es la fuerte tendencia a expresarse en esos términos, y a la vez vivir de forma muy diferente, y por tanto incoherente. Me pregunto cómo seríamos el pueblo de Dios en nuestro mundo «post-moderno» si fuéramos un pueblo con esa única pasión. Nosotros, con demasiada frecuencia tendríamos que decir: «Para mí el vivir es Cristo y el trabajo, el tiempo de ocio, el acumular riquezas, las relaciones», etcétera. Y si somos sinceros, en muchas ocasiones los elementos que acabamos de poner detrás de «Cristo» se convierten en nuestra primera pasión: «Para mí el vivir es mi trabajo», etcétera. Tanto nuestro «progreso» como nuestro «gozo» en el Evangelio dependen de si Cristo es o no nuestra primera y única pasión. Ésta es sin duda una opción infinitamente más grande que la auto-gratificación que domina la cultura en la que este comentario se ha escrito.

En segundo lugar, «el morir» es ganancia» expresa, en relación con Cristo, la orientación completamente escatológica de la existencia de Pablo. En este área, la Iglesia contemporánea también deja mucho que desear.⁴¹⁰ En un mundo que ha perdido su rumbo, los creyentes en Jesucristo tienen la única palabra de esperanza. En un futuro esperamos «partir y estar con Cristo». Para Pablo era un anhelo; para nosotros, con demasiada frecuencia, no es más que un *addendum*. Tenemos que convencernos de que una orientación como la de Pablo nos da un norte y una perspectiva adecuada en un mundo que va a la deriva.

3. El resultado esperado: reencuentro en Filipos (1:25-26)

25 Y convencido de esto, sé que permaneceré y continuaré⁴¹¹ con todos vosotros para vuestro progreso y gozo en la fe. 26 Para que vuestra profunda satisfacción por mí abunde en Cristo Jesús a causa de mi visita otra vez a vosotros.

Esta frase sirve como transición de «mis asuntos» (v. 12) a «vuestros asuntos» (v. 27). Como en los vv. 18b-20, esta frase expresa lo que

⁴¹⁰ En cuanto a este tema ver Fee, *Presence*, 803-6, 896-903.

⁴¹¹ El MajT, sin ninguna evidencia anterior, contiene συμπαραμεινῶ, que pone el énfasis en quedarse *con* los filipenses. Meyer, 10, adopta esta lectura por el bien de un entendimiento idiosincrásico de la frase (ver n.11).

Pablo «sabe»,⁴¹² que aquí está basado en su «convencimiento» de que la alternativa expresada en el v. 24 se materializará. La frase está compuesta por dos proposiciones. En el versículo 25, Pablo retoma la convicción del v. 24 y ofrece la primera razón⁴¹³, y también las más inmediata, de su liberación: será para el «progreso y gozo en la fe» de los filipenses. En el v. 26 ofrece la razón final: que su liberación y vuelta (*parusía*) a ellos haga que se «gloríen» en Cristo Jesús de forma abundante.⁴¹⁴ Aunque esta frase trata de que seguirá vivo por el bien de ellos y en un sentido es una frase «suavemente transicional»,⁴¹⁵ su contenido anticipa las dos secciones de exhortación principales que aparecerán a continuación (1:27-2:18 y 3:1-4:3), ambas relacionadas con el presente «progreso» y consiguiente «gozo» en la «fe» de los filipenses.⁴¹⁶

25 Tanto la conjunción «y» como el orden de las palabras («y convencido de esto»)⁴¹⁷ con el que Pablo comienza, revelan la estrecha relación entre esta frase y «lo que es más necesario para los filipenses» (v. 24), es decir, que el apóstol sea puesto en libertad. La fuerza del

⁴¹² Sin duda, esta frase tiene varias similitudes formales con la frase que comienza esta sección (vv. 18b-20), aunque probablemente no es intencional. Además de que la parte más larga de ambas frases es el objeto de οἷα, el contenido de lo que Pablo «sabe» en ambos casos está en las dos proposiciones, la primera complementada por (solamente uno en este caso) un sintagma preposicional compuesto, y la última complementada por tres sintagmas.

⁴¹³ Es un claro uso final de εἰς. En cuanto a esta combinación de εἰς seguido de una proposición ἵνα, ver 1 Co. 5:5 (y el debate de Fee, *1ª Corintios*, opus cit.). En esta construcción, la única proposición de finalidad es la que aparece en último lugar (la proposición ἵνα); el sintagma preposicional con εἰς expresa una finalidad o resultado anterior, de ahí que en este caso sea la penúltima razón, que da paso a la última razón para «gloriarse en Cristo Jesús».

⁴¹⁴ La sección, por tanto, concluye de forma similar a cómo empezó (en el v. 12), y a cómo concluyó la oración (en el v. 11): con un apunte sobre el «progreso» —en este caso el progreso de los filipenses— y la «glorificación», en este caso la glorificación en «Cristo Jesús» (en lugar de en «Dios»).

⁴¹⁵ No sé quién acuñó esta expresión.

⁴¹⁶ P. ej., 1.27-2:18 trata especialmente de su «progreso» en el Evangelio en medio de la oposición que sufrían en Filipos y de los conflictos internos; concluye señalando que a pesar de que su «fe» está actualmente sometida a la presión que causa el sufrimiento (2:17) deberían regocijarse (v. 18). La siguiente sección (3:1-4:3) se enmarca entonces bajo el imperativo «regocijaos en el Señor», mientras retoma el tema de permanecer firmes en la fe en Cristo manteniendo la mirada en el futuro (de ahí su «progreso» en la fe).

⁴¹⁷ En griego, καὶ τοῦτο πεποιθώς. La NIV típicamente omite la conjunción «y» que hace que se pierda la estrecha relación del v. 25 con los vv. 23-24. En cuanto al verbo, ver el comentario del v. 14 (cf. v. 6) y la nota 41.

término «convencido» demuestra que el «soliloquio» anterior es una expresión de su anhelo personal que nada tiene que ver con lo que cree que va a suceder, una impresión que se ha convertido en una convicción.⁴¹⁸ Este pasaje (y 2:24) deja claro que lo anterior tiene poco que ver con una «lucha interna» de Pablo, y mucho con la visión escatológica paulina –y su anhelo escatológico– que quiere transmitir y contagiar a los filipenses.

Su convicción es que «permaneceré y continuaré con todos vosotros».⁴¹⁹ Los verbos *meno/parameno*: «permaneceré» y «continuaré» dan lugar a un juego de palabras⁴²⁰ que expresa, en primer lugar, su convicción de que «permanecerá» en el sentido de «seguir con vida» (v. 22), y en segundo lugar, su convicción de que «continuará» en el sentido de «estar con vosotros» (v. 24).⁴²¹ La sorpresa llega con el determinante *todos*: «continuaré con *todos* vosotros». Esta innecesaria referencia a «todos»⁴²² probablemente apunte al conflicto que estaba forjándose entre ellos;⁴²³ no es casualidad que estas palabras aparezcan justo antes de que empiece a tratar ese tema.

Pablo concluye esta primera proposición explicando por qué esta alternativa es «más necesaria *para vosotros*», es decir «para vuestro progreso y gozo en la/vuestra fe».⁴²⁴ El determinante «vosotros»,

⁴¹⁸ Que es exactamente la forma en la que lo expresa en 2:24 (πέποιθα ἐν κυρίῳ).

⁴¹⁹ En cuanto a si sucedió o no, depende en parte de cómo interpretemos las epístolas pastorales. En cualquier caso, probablemente es de escépticos argumentar desde nuestra percepción que realmente sabemos más que Pablo, y así negar que fuera puesto en libertad, cuando 2:24 apunta a que Pablo tenía buenas razones para pensar que así iba a ser, ¡y además no hay evidencias de que eso no ocurriera!

⁴²⁰ En griego, *μειῶ καὶ παραμειῶ* (cf. ἐπιμένω, v. 24), que podrían ser sinónimos (el segundo siendo un poco más intenso), pero que aquí tienen el matiz de «permanecer vivo» y «permanecer con vosotros», sobre todo por los complementos que acompañan al segundo. Lightfoot sugiere «aguardar y permanecer» (en inglés, «bide and abide»), pero es una expresión demasiado arcaica. Algunos (Lohmeyer, Bonnard, Martin) adoptan la (improbable) teoría de que el segundo verbo enfatiza que Pablo espera permanecer hasta la parusía.

⁴²¹ Meyer, 54, quien normalmente no es dado a tales idiosincrasias, adopta la lectura *σὺ παραμειῶ* (ver n. 1) y entiende que Pablo está diciendo «Seré preservado con vosotros en la vida temporal».

⁴²² Ver los comentarios de los vv. 1, 4 y 7, especialmente el comentario sobre la expresión «todos los santos» del v. 1.

⁴²³ También Lohmeyer, 67; Hendriksen, 79, sugiere la improbable teoría de que aquí Pablo no solo se refiere a la iglesia en Filipos.

⁴²⁴ En griego *εἰς τὴν ὑμῶν προκοπὴν καὶ χαρὰν τῆς πίστεως*. Para analizar esta expresión tan comprimida, nos hace falta fijarnos en el uso paulino: la preposición y el artículo acompañan a los dos sustantivos y los coordinan para formar una unidad de pensamiento, mientras que el «vosotros» anterior y el genitivo «de la fe» que aparece

que acompaña tanto a «progreso» como a «fe» ocupa la primera posición (enfática), por lo que está poniendo en primer lugar a los filipenses. Espera ser puesto en libertad por el bien de los filipenses, y ahora especifica que se refiere de forma concreta a su «progreso» y «gozo». Estas dos palabras resumen la preocupación de Pablo en cuanto a sus destinatarios en esta carta: la primera tiene que ver con la calidad o carácter de la vida en Cristo, y especialmente con su «avance» en la vida cristiana; la segunda denota la calidad de la experiencia de esa vida. Y tanto el progreso como el gozo son «en⁴²⁵ la fe», que podría referirse a su fe en Cristo, como en 2:17, pero que en este contexto seguramente se refiere al propio Evangelio.⁴²⁶

Esta larga meditación comenzó (v. 12) con el apunte sobre el «progreso del Evangelio», refiriéndose a la evangelización; termina de forma similar, solamente que ahora la preocupación es más personal: le preocupa el propio «progreso» de los filipenses en cuanto a la fe. En esta carta eso también incluirá su lucha «unánimes *por la fe del Evangelio*» (v. 27) ante la oposición, y haciéndolo en «un Espíritu». Ese «progreso en la fe» se manifestará cuando su amor los unos por los otros crezca (1:10; 2:2), y cuando con humildad consideren las necesidades de los otros por encima de las

a continuación deben entenderse como calificativos de ambos sustantivos. En cuanto a este uso, ver v. 19 anteriormente (aunque el ἕμῳν funciona diferente aquí; ver n. 26 y 27); cf. 2 Ts. 2:17 («toda buena obra y palabra»). La mayoría de intérpretes están de acuerdo; no es así en el caso de Kennedy, 429.

⁴²⁵ El matiz del genitivo τῆς πίστεως es más difícil de captar. Dado que casi seguro que se refiere a ambos sustantivos (ver nota anterior), lo más probable es que sea un «genitivo de referencia» (Dana-Mantey, *Manual Grammar*, 78; cf. Beekman-Callow, *Translating*, 259, «A is done with regard to B»); por tanto, «el progreso y el gozo, ambos en cuanto a la fe, es decir, al Evangelio». Por otra parte, si se refiere a la fe de ellos, como podría ser el caso, entonces estaríamos ante un genitivo más puro («el gozo y progreso de vuestra fe»).

⁴²⁶ También esto es difícil. A la luz de 2:17 y 3:9, uno tiene la tentación de ver aquí una referencia a «su fe: confianza en Cristo» (como, p. ej., Vincent, Moffatt, Michael, Müller), que, en cualquier caso no es una interpretación demasiado equivocada si el referente es el Evangelio. La ecuación «fe: el Evangelio» (cf. Hawthorne, O'Brien) se ve favorecida por el v. 27, donde Pablo retoma esta expresión dándole la forma de «la fe del Evangelio». Algunos argumentan que el artículo definitivo (en relación con el pronombre personal, como en 2:17, donde se refiere a la fe de los filipenses), también favorece esta interpretación. Pero esto no parece demasiado relevante en este caso. Dado que Pablo ya ha utilizado el pronombre personal con «progreso» y «gozo», es poco probable que lo repita con «fe», pues el artículo definitivo ya serviría para ese propósito.

suyas propias (2:3-4), y cuando hagan todas las cosas «sin murmuraciones ni discusiones» (2:14), y cuando mantengan su mirada puesta en el premio escatológico (3:14-21). Esto es lo que significa ocuparse en la salvación «con temblor y temor» (2:12).

El acompañante de ese «progreso» es el «gozo», que experimentarán en la medida en la que «progresen en la fe». Ésta es la cuarta vez que aparece la palabra gozo; las tres anteriores (v. 4, 8 [dos veces]) tenían que ver con el gozo de Pablo, primero en el contexto de su oración por ellos, y segundo en el contexto de las dos expresiones de oposición (de parte de los hermanos creyentes [v. 15-17] y de parte de Roma [v. 19-20]). Aquí, Pablo está hablando del gozo de los filipenses que deriva directamente del Evangelio, aunque sin duda también se gozarán cuando vuelvan a ver a Pablo.⁴²⁷

26 Si la primera razón por la que Pablo está convencido de que «permanecerá con todos» se centra en los propios filipenses –el progreso y gozo de ellos en cuanto al Evangelio– la razón final de todo esto (su liberación y el progreso de los filipenses) se expresa teniendo en cuenta cómo afecta a Cristo.⁴²⁸

Aquí en particular, la unión triple que sostiene a la carta está en plena evidencia. Por tanto (literalmente): «vuestros motivos para glorificar⁴²⁹ abundarán⁴³⁰ en Cristo Jesús en mí». Aunque es una expresión un tanto extraña, el sentido de esta frase está suficientemente claro. La pronta visita de Pablo (de ahí el «en mí») hará que «su acción de glorificar» abunde, y todo esto sucede en Cristo Jesús. Así logrará exaltar a Cristo de «por vida» (v. 20).

⁴²⁷ En cuanto a la importancia de este tema para los propios filipenses, ver el comentario de 2:18, 28; 3:1 y 4:4.

⁴²⁸ Esta es ahora la decimosexta vez que aparece la palabra «Cristo» en la carta, sin contar «en el Señor» del v. 4. Si para Pablo, «el vivir es Cristo», también lo es para sus queridos amigos de Filipos - o sino habrá trabajado y corrido «en vano» (2:16).

⁴²⁹ En griego, τὸ καύχημα ὑμῶν; cf. 2:16 (εἰς καύχημα ἑμοί) y 3:3 (καυχώμενοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Esta es una palabra paulina del Nuevo Testamento (55 de las 59 veces que aparece son de Pablo). Ver la diferencia de καύχῃς, que denota el acto de glorificar, καύχημα denota las «razones o motivos» para la glorificación. La mayoría de los intérpretes han rechazado acertadamente la posibilidad de que el «nuestro» sea objetivo, refiriéndose por tanto a los motivos de Pablo para glorificarse en ellos. Tanto la estructura gramatical como el contexto de esta frase están en contra de esa interpretación.

⁴³⁰ En griego, περισσεύη. En cuanto a esta palabra, ver los comentarios de 1:9; cf. 4:12, 18 y el adverbio en 1:14.

La palabra griega *kauchema* («motivos para glorificar», NIV. «gozo» o «alegría») es especialmente difícil de traducir. Aunque podría significar «gozo», no hay razones para pensar que aquí tenga un sentido diferente al que Pablo le suele dar, que es «gloriarse» en alguien o «jactarse». Pero «jactarse» en nuestro idioma tiene connotaciones peyorativas. De hecho, Pablo también la usa en sentido negativo cuando alguien se «jacta» de algo de lo que no debería «jactarse». El uso de Pablo procede directamente de la LXX, especialmente de Jer. 9:23-24, donde dice que el sabio «no se jacte» de su «sabiduría, poder o riqueza», sino «del Señor». Por tanto, «jactarse» o «gloriarse» no significa «presumir» ni «ser vanidoso», más bien tiene que ver, en primer lugar, con poner toda nuestra «confianza en» algo o alguien y por tanto, en segundo lugar, con «gloriarnos» en ese algo o alguien. Para Pablo, la falsa «jactancia» o «glorificación» (en la carne; 3:3-6) está asociada al pecado, mientras que, «jactarse / glorificarse en el Señor» es la evidencia definitiva de una verdadera conversión. En casos como éste, donde se habla de gloriarse «en un ser humano», Pablo les deja claro que aún así se tienen que «gloriar en Cristo». Lo que Cristo ha hecho en Pablo y por Pablo sirve de base para que «se glorien en Cristo» y para el entorno o ambiente en el que esa jactancia debe abundar.⁴³¹ Por tanto, esta parte de la frase acentúa la relación que Pablo y los filipenses tienen con Cristo.

Pero los filipenses se gloriarán de forma abundante como resultado directo del otro lazo de unión entre el apóstol y los filipenses que aparece en toda la carta. En este caso, ese lazo toma la forma de la *parusía* (regreso, o presencia) de Pablo una vez más. Por tanto, esta frase (vv. 25-26) no le limita al momento presente, sino que apunta al momento de su gozosa reunión. No obstante, eso no quita que a Pablo le preocupen las cosas que ocurren en el presente, por lo que a partir del v. 27 y hasta el 2:18 va a tratar algunas de ellas.

⁴³¹ La distinción entre Cristo como el «objeto» de su jactancia o el «entorno» en el que tiene lugar esa jactancia la vemos, en este caso, gracias a la extraña estructura sintáctica: «Cristo» aparece justo después de «abunde». Sin duda, se refiere a que «abunde en Cristo»; pero eso tiene sentido porque Él es el motivo único de cualquier jactancia que ellos puedan expresar.

III. LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES: EXHORTACIÓN A QUE ESTÉN FIRMES Y UNIDOS (1:27-2:18)

En los vv. 25-26, Pablo concluye las «reflexiones sobre su encarcelamiento» (vv. 12-26) hablando de su relación con los filipenses y anunciado que pronto se reunirá con ellos. Vemos aquí un cambio de enfoque, pues en los primeros versículos se centra en él mismo, pero ahora se centra en los filipenses. En el pasaje transicional se dedica por entero a ellos y a sus circunstancias presentes (1:27-2:18). En la introducción (vv. 27-30) aparecen los dos temas que va a tratar a lo largo del pasaje: (1) la preocupación por la firmeza y unidad de los filipenses (2) en vista de la oposición y el sufrimiento.⁴³²

Esta sección trata sobre «los asuntos de los filipenses», tanto como 1:12-26 trataba sobre los asuntos de Pablo.⁴³³ De hecho, existe un grado de similitud formal entre las dos secciones. Ambas comienzan de la misma manera: «mis asuntos/vuestros asuntos».⁴³⁴ En 1:12-26 hay muchos verbos y los pronombres en primera persona;⁴³⁵ ahora la mayoría son pronombres y verbos en segunda persona del plural.⁴³⁶ Pablo elabora unos versículos que le sirven de transición (vv. 24-26), para dejar a un lado «sus asuntos» y así centrarse en los filipenses. Lo mismo va a ocurrir en esta sección, pero aquí la transición es a la inversa: los filipenses dejan de ser

⁴³² Se ha producido cierto debate sobre cuál de estos dos temas (la unidad o el sufrimiento) es la preocupación principal de la frase/ párrafo. Por desgracia, ese debate solo sirve para dividir lo que para Pablo está unido. En cuanto a cuál es el tema *principal*, tanto la estructura de la frase como el llamamiento que aparece en estos versículos hablan a favor de la «unidad». Cf. Martin, 80-81. Pero ese tema está completamente ligado a su preocupación por el Evangelio en Filipos y, por tanto, con que se mantengan firmes frente a la oposición, a pesar de que eso conlleva aún más sufrimiento. Lohmeyer no logra ver el énfasis principal cuando habla de «Die Gemeinde im Martyrium».

⁴³³ Por eso es un error no hacer aquí una división y hacerla en 2:1, como hacen la NIV. y la RV (cf. GNB, Phillips). No hay nada que respalde hacer el cambio de sección en 2:1, y tiene mucho sentido hacerlo aquí, no solo porque deja de hablar de sí mismo para exhortarles, sino también por pistas tales como «estar ausente / presente» con la que comienza (v. 27) y luego retoma en 2:12, y por el quiasmo, como explicamos más adelante. La REB ha captado bien el sentido empezando aquí la nueva sección y titulándola «Unidad y Testimonio».

⁴³⁴ Ver nota 17 en el comentario de 1:12.

⁴³⁵ Ver nota 4 en el comentario de 1:12-26 y nota 1 en el comentario de 1:18b-26.

⁴³⁶ Aparecen 9 pronombres en segunda persona del plural (más dos reflexivos), un vocativo («amados míos», 2:12), 14 verbos en segunda persona del plural (más 8 participios que acompañan a estos verbos).

el énfasis central para dejarle lugar a Pablo (2:16-18). Y ambas secciones concluyen mencionando el «gozo» (el de los filipenses en 1:25; el de Pablo en 2:17; y el de ambos en 2:17-18). Por último, está claro que lo más importante de las dos secciones es Cristo (v. 1: 21-23 y 2:5-11).

Pero aunque entre las dos secciones haya similitudes, también hay tres diferencias importantes. En primer lugar, la sección anterior era principalmente narrativa; esta es principalmente imperativa.⁴³⁷ Si 1:12-26 refleja el estilo y contenido de las cartas de amistad, esta sección responde a las cartas de exhortación.⁴³⁸ En segundo lugar, en esta sección hay muchas más referencias a sí mismo que referencias a los filipenses en 1:12-26, lo cual es comprensible dado que Pablo se atreve a exhortarles gracias a la fuerte relación que hay entre ellos. En tercer lugar, aquí estamos ante uno de los pasajes más elevados del Nuevo Testamento, en el que se hace hincapié en Cristo de una forma especial y única. De nuevo, la diferencia es comprensible. Es decir, si el énfasis en Cristo en 1:21-23 era implícitamente paradigmático, en esta sección lo es de forma explícita, como vemos en los vv. 5 y 12-13; así, la «historia» de Cristo sirve como paradigma para la «actitud» que los filipenses necesitan para estar unidos en el Evangelio, a medida que «avanzan en la fe» (1:25) y se aferran a la Palabra de vida por el bien de otros (2:16).

Un apunte más en cuanto a la forma. A excepción de 2:17-18, que sirve como transición hacia la siguiente sección de la carta (v. 19-30), varias partes del argumento forman⁴³⁹ un quiasmo perfecto:

- A Llamamiento a firmeza y la unidad en momentos de oposición (1:27-30)
- B Llamamiento a la unidad, basado en la vida en común en Cristo de Pablo y los filipenses (2:1-4)
- C Llamamiento a seguir el ejemplo de Cristo (2:5-11)
- B' Aplicación del llamamiento, de nuevo basada en su relación mutua (2:12-13)
- A' Una aplicación más: la unidad en momentos de oposición (por el bien del testimonio) (2:14-16)

⁴³⁷ De los 14 verbos, 10 son imperativos, mientras que otros 4 son imperativos implícitos (στήκετε, 1:27; φρονήτε, 2:2; γενήσθε, φαίνεσθε 2:15) al igual que también hay 5 participios implícitos.

⁴³⁸ Sobre estos temas, ver la Introducción, pp. 34-39, 44-48.

⁴³⁹ No todos comparten mi opinión, pero yo no creo que Pablo elaborara este «quiasmo» de forma consciente. Más bien, creo que no es más que el modo en el que la mente de Pablo funcionaba cuando desarrollaba argumentaciones. Solo lo resalto para mostrar que todo el argumento es inequívocamente una sola pieza.

Estas observaciones formales nos sirven para entender el pasaje. Todo empieza con el llamamiento de los vv. 27-30: la necesidad de que haya unidad en momentos de oposición y de sufrimiento por causa del Evangelio. Parece ser que los filipenses están pasando por pruebas muy duras, lo que explica algunos de los énfasis de la sección anterior.⁴⁴⁰ Pero no están respondiendo de una forma totalmente adecuada, lo que también explica otros énfasis en la sección posterior anterior,⁴⁴¹ y de la siguiente. No obstante, para Pablo lo que está en cuestión no es solo la vida en Cristo de los filipenses, sino en la causa del Evangelio en Filipos (donde Nerón es aclamado como *kyrios*, «señor»). De ahí los llamamientos que aparecen más adelante, en 2:1-18, los cuales proceden de este párrafo inicial.

El siguiente párrafo (2:1-4), basado en su larga relación en Cristo y en el Espíritu, es un claro llamamiento a la unidad, que es lo contrario a las actitudes egoístas («la ambición» y la «vanagloria») que destruyen a la comunidad. Y refuerza ese llamamiento con el ejemplo de Cristo, quien como Dios y hombre actuó de forma contraria al egoísmo y a la vanagloria «despojándose» y tomando la forma de un siervo, y humillándose hasta el punto de morir en la cruz por otros. Pero el Sufriente ahora es el Exaltado (vemos de nuevo la orientación futura); no solo eso, sino que Él es el único *Kyrios*, el único que reina, y en su nombre toda rodilla se doblará y toda lengua confesará que Él es el Señor (¡incluido el «señor» Nerón!). Después de aplicar todo esto a su propia situación (12-13; Dios obra en ellos según sus buenos propósitos), Pablo hace un llamamiento final a la armonía (14-16), porque solamente los creyentes brillan como «luminas (de Dios) en el mundo» en Filipos («una generación torcida y perversa») cuando están «sosteniendo firmemente (o aferrándose a) la Palabra de vida». Pablo concluye

⁴⁴⁰ Por ejemplo, la respuesta de Pablo llena de gozo sobre su detención, ya que ha servido para el «progreso del Evangelio», a pesar de que algunos creyentes lo están haciendo por «egoísmo» y «envidia» para causarle *θλίψις* («tribulación, sufrimiento»); o el anuncio gozoso de su inminente juicio, donde espera que Cristo sea exaltado ya sea mediante su liberación o su ejecución; o también su explicación de que «el morir es ganancia», dado que significa el cumplimiento de su deseo de partir y estar con Cristo; por no mencionar que el origen de su «mismo conflicto» (v. 30) es probablemente el mismo, es decir, la falta de lealtad al Imperio.

⁴⁴¹ Especialmente su disposición para regocijarse aún cuando los mismos creyentes, por ambición egoísta, intentan (sin éxito) hacerle la vida imposible mientras está en prisión, ver el comentario de los vv. 15-17.

(vv. 17-18) que por todo eso está dispuesto a sufrir aún más, a ser «derramado como libación» y unir ese sacrificio al «sacrificio» de los filipenses que quieren mantenerse fieles.

Con esta sección llegamos al tema central, al porqué de esta carta: explica que en lugar de esperar su vuelta a Filipos, aprovecha que Epafrodito va a ir para *escribirlas*. Y aquí volvemos a ver de forma muy clara ese triple lazo que une las diferentes partes de la carta.⁴⁴² El problema no es que haya habido una división, sino que está empezando a haber disputas y murmuraciones, egoísmo, vanagloria, quejas y discusiones. Lo que está en juego en la iglesia de Filipos es el Evangelio o, dicho de otra forma, Cristo mismo. Por eso, Cristo y el Evangelio son la preocupación última de Pablo, ahora y siempre (punto 1 en el diagrama); no obstante, también le preocupa la relación de los filipenses con Cristo (línea C), y los propios filipenses (punto 3), los cuales se están debilitando a causa de la oposición exterior («vuestrs adversarios», v. 28). Por tanto, Pablo apela, por un lado, al ejemplo de Cristo (vv. 5-11, punto 1) y al suyo propio (v. 17; punto 2) y, por otro lado, a su larga y estable relación con los filipenses, una relación en Cristo y en el Espíritu (vv. 1-2; cf. 1:27; 2:12, 16-18, línea B).

A. Llamamiento a estar firmes y unidos en medio de la oposición (1:27-30)

27 Solamente comportaos de una manera digna del Evangelio de Cristo, de modo que ya sea que vaya a veros, o que permanezca ausente, pueda oír⁴⁴³ que vosotros⁴⁴⁴ estáis firmes

⁴⁴² Ver especialmente el diagrama de estos temas en la Introducción, p. 47.

⁴⁴³ La tradición de los manuscritos varía entre el tiempo presente (ἄκούω) y el aoristo (ἄκούσω) de subjuntivo. El presente (que aparece en P⁴⁶ κ* B D* P 629 1241^s 2464 pc) es preferible: el aoristo es el tiempo «normal» y sería al que de forma natural recurrirían los escribas, aunque es casi imposible explicar, incluso por accidente, cómo pudo darse un cambio hacia el tiempo presente. Dudo de que Pablo pretendiera decir algo fuera de lo normal al usar el presente, a no ser de que Pablo oyera (lo que fuera) más de una vez.

⁴⁴⁴ En griego, τὰ περὶ ὑμῶν; a pesar de que podríamos omitir el τὰ en aras de una equivalencia dinámica, traducir esto como «sobre vosotros» no es ni «dinámico» ni «equivalente». Sobre el uso de este tipo de frase en las cartas de amistad (en su caso, τὰ πρὸς σε), ver el «modelo» de carta de de Pseudo-Demetrio en la Introducción, p. 35. Más en la nota 17 del comentario de 1:12.

en un mismo espíritu, luchando unánimes⁴⁴⁵ por la fe del Evangelio; 28 de ninguna manera amedrentados por vuestros adversarios, lo cual es señal de perdición para ellos,⁴⁴⁶ pero de salvación para vosotros,⁴⁴⁷ y esto, de Dios. 29 Porque a vosotros se os ha concedido⁴⁴⁸ por amor de Cristo, no solo creer en Él, sino también sufrir por Él, 30 sufriendo el mismo conflicto que visteis en mí, y que ahora oís que está en mí.⁴⁴⁹

Pablo ahora se centra en «vuestros asuntos», y lo hace mediante el imperativo. El conjunto es una sola frase, con una estructura casi imposible en griego, cuya forma probablemente se debe a que Pablo intenta incluir todos los elementos importantes de la carta (al menos, los que tienen que ver con la situación de los filipenses). Sin duda, hay algunas interpretaciones que no han logrado ver el imperativo inicial como la clave del conjunto, y que el resto de la frase son, en cierto modo, complementos de esa parte principal. Ofrecemos una muestra de la estructura para poder identificar las diferentes partes y poder seguir la línea de pensamiento (¿«sería un monólogo interior»?).⁴⁵⁰

⁴⁴⁵ NIV y LBLA, «unánimes»; en griego, μιᾷ ψυχῇ, literalmente, «como un alma». Este modismo no puede significar «hombre». Ver el debate más adelante.

⁴⁴⁶ La tradición tardía de los manuscritos adapta el lenguaje de Pablo a un modismo más clásico (1) insertando un μέν, mientras que (2) la mayoría de los manuscritos también cambia el orden de las palabras (de ἐστὶν αὐτοῖς a αὐτοῖς ἐστὶν: acertadamente, en vista de lo añadido), y (3) cambiando el ὑμῶν de Pablo a ὑμῖν, de modo que ahora el conjunto está bien equilibrado: «para los cuales, por un lado», «para vosotros, por el otro»). Esto ayuda a darle el sentido de una proposición muy complicada, pero queda muy lejos del original.

⁴⁴⁷ En cuanto a la variación textual ὑμῶν / ὑμῖν, ver la nota anterior.

⁴⁴⁸ Típicamente - y comprensiblemente - unos pocos manuscritos (A 1241^s) sustituyen este «vosotros» (ὑμῖν) por un «nosotros» (ἡμῖν). Aunque es un lugar donde es lógico encontrar un cambio así, aquí el énfasis del argumento está en los filipenses, no en los filipenses y Pablo. Eso llegará en la siguiente proposición (v. 30), donde Pablo dice que su ejemplo de sufrimiento es «el mismo» que el suyo.

⁴⁴⁹ La frase de Pablo dice (literalmente): «lo que vosotros visteis en mí, y aún ahora oís en mí». La extrañeza (aparentemente) de este ἐν ἐμοί final hizo que P⁴⁶ y 81 lo omitieran.

⁴⁵⁰ Detrás de este resumen general hay un número de decisiones exegéticas sobre algunas cuestiones difíciles que explicaremos con más detenimiento en la exposición que viene a continuación. El intento de Lohmeyer (72-73; cf. Michaelis) de encontrar una estructura en estrofas para todo este pasaje ha sido, sin duda, un fracaso.

Solamente

- (1) dignos del Evangelio de Cristo
 vivid vuestra «ciudadanía»
de modo que
- (2) ya sea que venga y os vea,
 o que permanezca ausente,
 oiga en cuanto a «vuestros asuntos»
que
- (a) estáis firmes
 en un mismo espíritu,
- (b) luchando unánimes por la fe del Evangelio;
- (3) de ninguna manera amedrentados
 por vuestros adversarios,
 [lo cual
- (4) es para ellos «señal»
 (a) de destrucción,
pero
- (b) de vuestra salvación,
 (c) y *esto* de Dios]
porque
- (5) a vosotros se os ha concedido
 por amor de Cristo,
 (a) no solo creer en Él,
 sino también sufrir por Él,
 (b) teniendo el mismo conflicto
que
 visteis en mí,
 y ahora
 oís en mí

Por tanto, las preocupaciones de Pablo son las siguientes:

- (1) La *exhortación*: que vivan como ciudadanos dignos del Evangelio de Cristo.
- (2) Las *razones*: que en su ausencia actual, pueda oír sobre «sus asuntos»:
 (a) que están firmes en un mismo Espíritu
 (b) luchando codo con codo y unánimes por la fe del Evangelio.

- (3) Las *circunstancias*: la intimidación por parte de sus adversarios.
- (4) Lo que lleva a un comentario aparte:
 - (a) Si hacen 2 y 3 serán una «señal» de la destrucción de los adversarios;
 - (b) pero evidencia de la salvación de los filipenses,
 - (c) cuya fuente es Dios;
- (5) Una explicación teológica concluyente sobre el sufrimiento de los filipenses (implícito en el elemento 3):
 - (a) Es una «gracia» dada a los que creen.
 - (b) Está en consonancia con el sufrimiento de Pablo (pasado y presente).

Vemos que este párrafo nos da una amplia comprensión de la carta y, sobre todo, nos acerca a las preocupaciones de Pablo por los filipenses, de quienes sin duda le han llegado noticias a través de Epafrodito. Aunque no lo dice explícitamente (pero cf.; 4:2-3), 2:2-3 y 14 parecen sugerir que entre ellos existen algunos problemas internos. Al mismo tiempo están recibiendo mucha presión del exterior, es decir, que su situación como pueblo de Dios en Filipos no es un campo de rosas. Su esperanza, como vemos en 2:1-2, es que su larga amistad y su participación en el Evangelio les librerá de esta doble crisis.

27 Con el adverbio «solamente»⁴⁵¹ Pablo pasa de «vuestro [futu] progreso y gozo en la fe» directamente a la situación presente en Filipos, que no es nada halagüeña: en vez de «progresar», más bien parece que va a «retroceder». Por tanto: «*Solamente* –a la luz de lo que acabo de decir sobre mi visita, *entre tanto* que llego– que sea esto lo que oigo de *vosotros*», es decir, «que vivís vuestra ciudadanía –la celestial, por supuesto– de forma digna del Evangelio de Cristo». Este imperativo marca toda la argumentación desde aquí hasta 2:18.

⁴⁵¹ En griego, *μόνον*, el acusativo neutro de *μόνος* utilizado como adverbio; cf. Gálatas 5:13, el otro uso comparable en Pablo. «Es como cuando una persona le levanta el dedo a alguien en señal de advertencia» (Barth, 45).

La traducción del imperativo como «conducíos»⁴⁵² (que aparece en algunas versiones) es desafortunada⁴⁵³ e innecesaria.⁴⁵⁴ Cuando Pablo quiere expresar la idea general de «conducirse» utiliza la metáfora judía de «caminar».⁴⁵⁵ Usando el sustantivo *politeuma* que también aparece en 3:20 (q.v.), aquí Pablo hace un juego de palabras sobre la «doble ciudadanía» de los filipenses: ciudadanos del Imperio, pues son de Filipos; y ciudadanos del cielo, pues son de Cristo y pertenecen a la comunidad de creyentes. Por otra parte, la ciudad se jactaba de su estatus privilegiado como colonia romana, otorgado por Octavio (más tarde, emperador Augusto) después de ganar la batalla en las llanuras de Filipos; de ahí que su población obtuviera la ciudadanía romana, posición de la que los filipenses se enorgullecían bastante.⁴⁵⁶ La traducción literal de ese verbo es «vivir como ciudadanos». Por otro lado, al unirlo con el adverbio «dignamente», Pablo utiliza ahora el verbo de forma metafórica, o sea, no quiere decir «vivir como ciudadanos de Roma»⁴⁵⁷ —aunque eso no es irrelevante— sino más bien, «vivir en la colonia romana de Filipos como ciudadanos dignos de vuestra patria celestial». Después de todo, ese es el contraste que se establece en 3:17-20, donde «nuestra ‘ciudadanía’ está en los cielos», a diferencia de aquellos que fijan la mente en «cosas terrenales».

⁴⁵² En griego, *πολιτεύεσθε*, un verbo común entre los autores grecorromanos, que en su forma activa denota «vivir en la *polis* [ciudad-estado] como un ciudadano libre», pero que en el medio (como en este caso) significaba «tomar parte activa en los asuntos de la *polis*», de ahí, «ser un ciudadano» (casi literalmente, o en la ciudad-estado griega o en la del Imperio). El uso metafórico es muy poco común, dado que no hay mucha cabida para ese uso en el mundo grecorromano.

⁴⁵³ Pero, cf. NASB, RSV, NRSV, GNB, NEB, JB, NAB (cf. Bruce); la metáfora la mantienen intacta Berkeley, Rotherham, y Goodspeed (cf. O'Brien). A pesar de Lenski, et al., R. Roberts («Philippians i.27,» 325) acertó: «Es inconcebible que mientras dictaba la palabra *πολιτεύεσθε* Pablo no tuviera en mente la idea de ‘ciudadanía’».

⁴⁵⁴ Es decir, podemos recoger el sentido de la metáfora sin necesidad de recurrir a esta expresión menos común. Cf. O'Brien (144): «como ciudadanos del cielo vivid... como es digno del Evangelio».

⁴⁵⁵ Como en Fil. 3:17,18, y en otros 5 casos del corpus (ver el comentario de Gá. 5:16 en Fee, *Presence*, 429-30). Sin duda, de las tres ocasiones en las que Pablo utiliza la presente combinación con *περιπατεῖτε* («caminar de manera digna de...»: 1 Ts. 2:12; Col. 1:10; Ef. 4:1).

⁴⁵⁶ Ver más en la Introducción, pp. 61-63.

⁴⁵⁷ Este es el punto de vista expresado por Brewer («Meaning»; cf. Scott), pero la mayoría de los intérpretes lo interpretan de la manera sugerida aquí, y lo hacen de forma acertada y a la luz de 3:20. Algunos (Hendriksen, Hawthorne, Silva) aceptan las dos traducciones, pero eso no tiene mucho sentido, dado que 3:20 nos muestra que estamos ante un juego de palabras y este tipo de recursos raramente incluye el significado literal de la palabra en cuestión. E.C. Miller («*πολιτεύεσθε*») intenta encontrarle un trasfondo

Del mismo modo en que Filipos era una colonia de Roma en Macedonia, la iglesia era una «colonia del cielo»⁴⁵⁸ en Filipos, cuyos miembros debían vivir como ciudadanos celestiales en Filipos. Por un lado, podemos ver aquí una visión misionera (ellos están «luchando por el Evangelio» en Filipos; cf. 2:14-16), pero por otro lado también refleja una preocupación por el «bienestar» de la propia comunidad de creyentes. Por tanto, teniendo en cuenta el contexto, éste es el verbo adecuado. Estaría lleno de significado a la luz de su privilegiado estatus como ciudadanos romanos, y ahora se dirige a ellos para hablar de sus responsabilidades «cívicas» hacia la nueva «polis», la comunidad de creyentes, de la cual son parte y cuyas responsabilidades se detallarán en los versículos siguientes.⁴⁵⁹

Con el complemento «digna del Evangelio de Cristo» Pablo define los parámetros y la naturaleza de la nueva «polis» de la que ahora son ciudadanos, y hacia la que tienen unas obligaciones. Como hemos señalado anteriormente (vv. 5, 7, 12) el Evangelio es el tema central. El apóstol y los filipenses llevan tiempo colaborando en la causa del Evangelio (1:5), y Pablo está en la cárcel por defender ese Evangelio (v. 7, 15), un acontecimiento que, de todos modos, ha servido para el «progreso del Evangelio» (v. 12). Lo que ya se anunciaba en la oración (vv. 9-11) ahora aparece en forma de imperativo. En todo lo que hacen en Filipos, aun si sufren, deben vivir de una forma que sea «digna del Evangelio de Cristo».⁴⁶⁰ Esta expresión presupone que el contenido ético del Evangelio era conocido,⁴⁶¹ y que el «egoísmo, la vanagloria, las quejas y las contiendas», por ejemplo, *no* son un reflejo de su ciudadanía celestial, dado que no muestran el carácter ético del Evangelio. Cuando Dios disponga, Pablo volverá a Filipos para el «progreso» en «la fe» (el Evangelio) de los filipenses; por el momento les escribe para animarles. Por tanto, si los «asuntos» de Pablo tienen que ver con Cristo y su glorificación, ahora insta a sus

en el judaísmo helénico, interpretando que Pablo anima a los filipenses a vivir como «el verdadero Israel». Pero no hay nada en el contexto inmediato ni en el contexto histórico de Filipos que favorezca esta interpretación.

⁴⁵⁸ Esta expresión está sacada de la traducción que Moffatt hace de 3:20, que puede no ser adecuada para ese versículo, pero que capta muy bien el sentido de la preocupación que Pablo expresa aquí.

⁴⁵⁹ También R. Roberts, «Philippians i.27», 327-28; cf. Martin, 82.

⁴⁶⁰ Como en todos los otros ejemplos, la expresión «de Cristo» se refiere al contenido del Evangelio, no a su fuente.

⁴⁶¹ Cf. J. Schütz (*Paul*, 50): «El Evangelio establece la norma de conducta de los filipenses».

amigos a vivir del mismo modo, es decir, a mostrar que también para ellos «el vivir es Cristo».

La *razón* de esta exhortación aparece a continuación, pero de una forma complicada pues se entremezcla con las preocupaciones de Pablo. El apóstol comienza con una proposición final que apela a su relación con los filipenses, cuyo *contenido* finalmente aparece en la proposición que empieza con la conjunción «que», que hace de complemento del verbo «oír». Para llegar hasta ahí enlaza dos de sus preocupaciones (su visita [v. 25-26] y la situación presente de los filipenses). Pero también escribe teniendo en cuenta dos realidades que ya había anunciado: (1) que está a punto de enviar a Timoteo para «saber de vuestra condición» (2:19), quien obviamente vendrá *después* de la carta y quizás volverá a Pablo⁴⁶² antes que Pablo llegue a Filipos; y (2) que Pablo pretende ir pronto, en cuanto pueda (2:24). Esto explica la rareza gramatical. Tiene muchas ganas de saber de «sus asuntos» antes de llegar a Filipos; por eso la proposición concluye así: «o que permanezca ausente, pueda oír que vosotros...», presumiblemente a través de Timoteo. Pero por lo que había dicho en los vv. 25-26, donde mencionó su visita, comienza primero con las palabras «ya sea que vaya a veros», que sucedería *después* de «oír» acerca de ellos.⁴⁶³

Entre tanto, describe de forma concreta tres temas relacionados entre ellos sobre los que le gustaría «oír»: (1) que estando firmes en un mismo Espíritu (2) están luchando unánimes por la fe del Evangelio; y (3) que al hacerlo no se intimidan ante los adversarios responsables de su sufrimiento presente.⁴⁶⁴

Aunque lo anterior parece recoger la idea que Pablo tenía mente, algunos entienden el primero de estos temas de otra forma,⁴⁶⁵ es decir,

⁴⁶² En cuanto a este tema, ver la nota 26 del comentario de 2:19.

⁴⁶³ Esto explica fácilmente la gramática de esta frase y está tan claramente en consonancia con los vv. 24-25 y 2:24 que nos sorprende ver un comentario como el de Michael (64): «Estas palabras dejan claro que Pablo no está nada seguro de que fuera a ser absuelto». Pero eso no es lo que estas palabras están diciendo. Tampoco son necesarias ni útiles las diferentes enmiendas de Loh-Nida (38).

⁴⁶⁴ A lo que Pablo añadirá dos apuntes explicativos: (1) que cuando hagan lo que les está pidiendo, servirá como una señal en contra de sus oponentes, mientras que evidencia que Dios les salva de ellos; (2) que en cualquier caso, su sufrimiento presente es parte del discipulado, como ya han visto y ahora oyen en el caso de Pablo.

⁴⁶⁵ Melick lo explica de forma muy poco convincente y muy poco inteligible (89): «No puede referirse naturalmente al Espíritu Santo». Si «natural» tiene algo que ver con el uso paulino normal, entonces ésta es una declaración notablemente exagerada.

creen que no se refiriere al Espíritu Santo sino a un tipo de «mentalidad común» dentro de la comunidad. La razón principal⁴⁶⁶ que ofrecen para respaldar esta teoría es la estrecha yuxtaposición de esta proposición con la expresión «un alma» («unánimes»), que está al principio de la siguiente proposición. Por tanto (literalmente): «que estéis firmes en un *pneuma*, [como] una *psyche* luchando juntos⁴⁶⁷ por la fe del Evangelio». Eso parece lo que llamamos un paralelismo semítico (un dístico), en el que la segunda «línea» explica o es sinónima de la primera.⁴⁶⁸ Pero aunque esta interpretación parece tener muchos elementos que la respalden, varias cuestiones indican que Pablo se está refiriendo a que estén firmes en el Espíritu.

En primer lugar, «en un mismo espíritu», que a nosotros ya nos parece una expresión perfectamente normal, en realidad no tiene ninguna analogía en la literatura griega, ni siquiera en Pablo ni en el Nuevo Testamento. Mientras que el término «una *psyche*» se usaba frecuente-

Varios han adoptado la postura aquí defendida (Erasmus, Weiss, Ewald, Moule, Jones, Dibelius, Bonnard, Collange, Gnilka, Martin, C. Brown, *NIDNTT*, 3.702; L.T. Johnson, *Writings*, 342). Los intentos de defender que se refiere al espíritu humano o al espíritu de la comunidad que están bajo la influencia del Espíritu Santo (como, p. ej., Michael y Barth), no funcionan, dado que no toman suficientemente en serio los datos del corpus paulino. Sobre este tema ver Fee, *Presence*, 743-46.

⁴⁶⁶La otra única razón ofrecida es que el determinante «uno» parece poner el énfasis en la unidad de los filipenses, lo cual es cierto, pero porque está hablando de su fuente, no de su expresión, de lo que sí se habla en la segunda proposición.

⁴⁶⁷En griego, *στήκετε ἐν ἐνὶ πνεύματι, μιᾷ ψυχῇ συναθροῦντες*, que también también tiene una estructura de quiasmo (A B B' A').

⁴⁶⁸Igualmente, p. ej., Eadie, 72; Meyer, 61; Kent, 118; Bruce, 57; y especialmente Hawthorne, 56-57; seguido de Silva, 94 y O'Brien, 150. Ésta es una observación perfectamente válida, por supuesto; pero es totalmente gratuito asumir que el «paralelismo» es un sinónimo, es decir, asumir que la segunda repite o explica la primera. Algunos comentaristas de hace algunos años (p. ej. Lightfoot), no solamente vieron los dos términos como antropológicos, sino que también estuvieron diferenciándolos, pues «espíritu» designaba «el principio de una vida superior», y el «alma», el lugar de los sentimientos, las pasiones, etc. (106). La yuxtaposición, sin duda, sirve para lograr un efecto retórico, pero no hay razones convincentes para decir que el significado de la primera de estas proposiciones estuviera *estipulado por la segunda*, mientras sí hay buenas razones para pensar lo contrario. Además, en la comprensión moderna de la poesía hebrea, la segunda línea o verso en todo caso desarrolla o elabora la primera, que es lo que aquí ocurre. Por tanto, Pablo les insta a «estar firmes en el Espíritu de Dios» y, así, poder luchar unánimes como *un solo pueblo* de Dios. Esta interpretación mantiene el paralelismo y, además, concuerda con el uso.

Frecuentemente se argumenta que cuando hay yuxtaposición es «más natural» ver los términos yuxtapuestos como sinónimos. Pero ese concepto de «natural» está en la mente del lector (occidental), dado que para el oyente grecorromano y para Pablo, un entendimiento así de *πνεῦμα* hubiera sido totalmente anti-natural.

mente para describir unanimidad o unidad entre dos o más personas,⁴⁶⁹ la palabra *pneuma* nunca se utilizaba así. Por tanto, no es fácil determinar exactamente lo que la expresión «en un mismo espíritu» significa.⁴⁷⁰ Normalmente, sugiere algo relacionado con la actitud,⁴⁷¹ algo así como un «espíritu de comunidad»⁴⁷², o (con menor posibilidad si pensamos en el uso paulino), una «mente o actitud común»⁴⁷³. Pero el propio Pablo nunca utiliza *pneuma* de esta forma.⁴⁷⁴ En Pablo no encontramos nada que nos haga pensar que «espíritu» podría ser una metáfora *antropológica* de la *disposición de una comunidad*.

En segundo lugar, también en cuanto al uso (especialmente paulino), cuando Pablo utiliza el verbo «estar firmes» seguido de la preposición «en», el sintagma preposicional siempre es locativo, es decir, que define la «esfera» en la que uno debe estar firme.⁴⁷⁵ Este uso común funciona bien con la expresión «el espíritu», mediante el cual todos han sido incorporados en Cristo, pero «en un mismo espíritu» no funciona como complemento de lugar, sino como complemento de modo (dativo), indicando *cómo* o *la forma en la que* deben estar firmes. No existe ninguna analogía paulina de este último uso.

⁴⁶⁹ Ver especialmente Hechos 4:32, donde para describir la unidad de los creyentes se habla de que eran ψυχὴ μία. Aristóteles dice que μὴ ψυχὴ era una expresión «proverbial» muy común para referirse a la amistad (*Ética a Nicómaco*, 1163b6-7; cf. Eurípides, *Orest.* 1046).

⁴⁷⁰ Eadie (72), «impregnados de una emoción espiritual genuina»; Meyer (61), «la perfecta armonía de sus mentes en convicción, voluntad y sentimientos»; Michael (65), «la disposición de una comunidad»; Lohmeyer (75), «die innere Geschlossenheit» («la resolución interior de propósito»); cf. O'Brien [150]: «con un propósito común».

⁴⁷¹ Cf. Vincent, 33, quien sugiere que es sentido adecuado de πνεύματι en esta ocasión es «disposición».

⁴⁷² Ésta es una expresión de Hawthorne, 56.

⁴⁷³ Cf. Kent, 118.

⁴⁷⁴ Es decir, nunca utiliza πνεῦμα como un término *antropológico* para referirse a la mente humana. Es cierto que en esta carta utiliza el verbo φρονεῖν cuando quiere expresar esta idea (2:2; 4:2); en 1 Co. 1:10 utiliza las mismas palabras para hablar de la «mente» y la «opinión» en un contexto de división; y en 1 Co. 2:10-16 se habla de que el πνεῦμα conoce la mente de Dios o de la gente. Además, cuando Pablo utiliza πνεῦμα en el sentido de una «actitud», lo hace porque se está refiriendo a la LXX y siempre lo acompaña de un complemento en genitivo, especificando el tipo de «espíritu» al que se refiere (p. ej., «masedumbre»; 1 Co. 4:21).

⁴⁷⁵ Por tanto, en 4:1, cuando renueva esta exhortación, les insta a «estad así firmes en el Señor». Lo mismo ocurre en 1 Ts. 3:8; mientras que en 1 Co. 16:13 es «permaneced firmes en la fe». Meyer hace un análisis correcto, y dice acertadamente (61, cursivas suyas): «es el elemento común, en el que deben estar firmes»; aunque luego, desafortunadamente, lo explica como si fuera un complemento de modo (dativo).

En tercer lugar, cuando la apelación sigue en 2:1-4, Pablo retoma otra vez estas dos palabras y las utiliza exactamente como estamos sugiriendo que las utilizó aquí. Por tanto, en el v. 1, apela a su común «participación en *el Espíritu*», y en el v. 2 les pide que sean «hermanos y hermanas unidos *en espíritu*». Por tanto, igual que les ha pedido (indirectamente) que oren para que el Espíritu de Cristo le sea suministrado mientras se enfrenta a los problemas que le han sobrevenido (v. 19), ahora que ellos están sufriendo les insta a estar firmes en (y por) ese mismo Espíritu, el único Espíritu que tienen en común.

En cuarto lugar, y no por ello menos importante, el mismo Pablo utiliza esta misma expresión («en un mismo Espíritu») en otra carta carcelaria (Efesios 2:18; cf. 4:4) y en 1ª Corintios 12:13, para describir al Espíritu Santo, *precisamente en pasajes donde se habla de que el fundamento de la unidad está en la experiencia común de los creyentes de un mismo Espíritu*. Nadie defenderá que en estos casos la expresión «en un mismo Espíritu» se refiere al espíritu de la comunidad, pues no tiene ningún sentido. Lo que Pablo está diciendo es que si pueden ser uno en Cristo es gracias a la presencia de un mismo Espíritu, tanto en sus vidas personales como en su vida como comunidad. Lo mismo ocurre en este caso.

Todo esto nos lleva a la observación contextual de que esta forma de entender esta expresión no solo encaja con el uso paulino, sino que también encaja con la apelación presente y con el conjunto de la teología paulina. En este momento Pablo les está llamando a que, en medio del sufrimiento presente, busquen la unidad. Usar como argumento a favor de la unidad que Pablo les insta dos veces a estar firmes y a luchar con unidad de propósito es un argumento bastante débil; era más convincente instarles primero a estar firmes «en un mismo Espíritu» y, de ahí, que lucharan «unánimes» contra sus adversarios.⁴⁷⁶ Después de todo, la idea de que el Espíritu es la clave para la unidad en la Iglesia es especialmente paulina. La encontramos de forma explícita en pasajes como 1ª Corintios 12:13 o Efesios 4:4 y, de forma implícita, muchos otros textos (incluyendo 2:1 de esta misma carta a los Filipenses). Si describe al Espíritu como «en *un mismo* Espíritu» es para hacer hincapié en la *fuerza* de su unidad. La única forma de luchar «unánimes» (como una sola persona) por el Evangelio en medio de la

⁴⁷⁶ Ésta es una idea tan plenamente paulina que uno se pregunta por qué algunos siguen pensando que esta expresión podría significar «espíritu de comunidad».

oposición es estando firmes en el *mismo* y *único* Espíritu. Por tanto, no debe sorprendernos que ésta sea la primera idea que aparece en el extenso llamamiento a la unidad (1:27-28), que comienza con esta frase.

La razón por la cual necesitan «estar firmes en un mismo Espíritu» es para poder «luchar juntos»⁴⁷⁷ unánimes (o como una persona) por⁴⁷⁸ la fe del Evangelio». El verbo simple *athleo* significa «participar en una competición atlética». La forma compuesta, que en el Nuevo Testamento solamente aparece aquí y en 4:3, es estrictamente metafórica, y el sentido que tiene es el de «participar codo con codo» o «ayudarse mutuamente», en este caso en la lucha por la causa del Evangelio en Filipos. El hecho de que en 4:3 vuelva a usar este verbo (cuando se refiere específicamente a Evodia y Síntique, quienes una vez habían «compartido mis luchas en la causa del Evangelio» en Filipos, pero que ahora están enfadadas), indica que ese pasaje recoge los problemas que llevan a Pablo a lanzarles el imperativo de 1:27. Por tanto, aunque hasta que el texto no avanza no sabemos por qué el apóstol hace tanto hincapié en la unidad (2:1-4; 4:2-3), se trata de un tema al que los filipenses deben prestar atención; a la luz de su situación, seguro que debieron de percibir el énfasis que Pablo estaba haciendo. Todo esto también explica la mención de «todos vosotros» en los versículos anteriores, especialmente en 1:25.

Lo que Pablo ha dicho en 1:25 también explica la expresión poco usual «por la fe del Evangelio», que probablemente es un genitivo aposicional («la fe, esto es, el Evangelio»; o «la fe contenida en el Evangelio»).⁴⁷⁹ Como siempre, lo principal es el Evangelio. Por tanto, su «progreso y gozo en la fe» (amor mutuo y unidad) está directamente

⁴⁷⁷ En griego, συναθροῦντες. Mi traducción «juntos» es un intento de reflejar el compuesto σύν, que, en este caso, dada la metáfora, puede significar algo como «codo con codo» (igual *EDNT*, 3.296, donde también se entiende que la metáfora entra en el terreno de la «batalla», que bien podría ser, pues para los antiguos, la «lucha» de la competición atlética era bastante parecida a la de la «batalla»). Más en el comentario del v. 30, donde aparece la metáfora atlética ἀγών.

⁴⁷⁸ Un dativo de interés; Lightfoot (106; cf. Plummer, 34) cree que este dativo va con el σύν en el participio, de ahí el «luchar de acuerdo con la fe» (aunque no queda muy claro lo que eso significa). Y opina que la forma en la que normalmente se entiende esta expresión es «de lo más improbable». Pero su teoría no presta atención al énfasis sobre la *unidad* del que aquí estamos hablando.

⁴⁷⁹ Barth (47), como podríamos esperar, entiende que «del Evangelio» es sujeto: «La fe no es mía, sino de Dios». Por un lado, tiene sentido que opine así; pero lo cierto es que esa no es la idea de Pablo aquí. Pero cf. Hawthorne (57), quien también lo entiende como sujeto, pero por razones menos teológicas.

relacionado con la lucha *unida* «por la fe del Evangelio» en medio de esa oposición que están experimentando en Filipos.

28 El segundo complemento de participio, «de ninguna manera amedrentados por vuestros adversarios», funciona como fundamento entre esa apelación a la unidad en medio de la oposición y la posterior mención al sufrimiento (vv. 29-30), que unidas conforman el principal «contexto histórico» de la carta.⁴⁸⁰ Al mismo tiempo, este complemento nos aporta el trasfondo histórico necesario para comprender de forma plena la cuestión del sufrimiento de los filipenses. Tenían, en su propia ciudad, «adversarios».⁴⁸¹ Como los filipenses ya sabían a quién se estaba refiriendo Pablo, éste no da detalles; por lo tanto, todas nuestras conclusiones son meras especulaciones. Pero a la luz de varias pistas que encontramos en esta misma carta, especialmente el énfasis que se hace en que Cristo es «Señor» y «Salvador», y también la lealtad de esa colonia a su emperador, parece muy probable que los ciudadanos (romanos) de Filipos, que adoraban al Emperador en todos los actos públicos, estaban presionando a los creyentes; ahora rendían homenaje a otro *kyrios*, Jesús, que había sido ejecutado a manos del Imperio. El presente contexto, donde Pablo asegura que ellos están sufriendo «la misma lucha» que él (que es prisionero del Imperio), nos hace pensar que ésta es una opción muy probable.

Pero los filipenses no necesitaban que Pablo les informara de todo esto; después de todo, ellos conocían la situación a la que Pablo se está refiriendo casi mejor que él. Entonces, ¿por qué incluye el apóstol estas palabras? La respuesta está, primero, en el participio «de ninguna manera amedrentados»⁴⁸² y, segundo, en el alentador «aparte» que aparece a continuación. Por tanto, Pablo les insta a que en su lucha por la verdad del Evangelio no se dejen *intimidar* por la

⁴⁸⁰ Ver la Introducción, pp. 66-70.

⁴⁸¹ Sobre el tema de su «identidad», ver la Introducción, pp. 39-44. Algunos creen que estas personas son las mismas sobre las que se les advertía en 3:2 (Hendriksen, Collange, Hawthorne, Silva), pero esa teoría no tiene nada que la respalde (exceptuando que ambos pasajes aparecen en la misma carta); además, hay varias cuestiones que la echan por tierra: los adversarios de este versículo son una realidad presente, mientras que la advertencia de 3:2 es, más bien, una «medida de seguridad» (3:1); esta situación supone «la misma lucha» que Pablo está experimentando ahora, y decir que eso tiene que ver con la comunidad judía no tiene mucho sentido; la lucha presente es «la misma» que vieron con sus propios ojos, y durante el tiempo que Pablo estuvo en Macedonia no hubo (que sepamos) una lucha judía o judeocristiana, mientras que el conflicto con el estado estaba presente desde el principio. Cf. O'Brien (153) que va en la misma línea.

⁴⁸² En griego, *πυρομένοις*; el verbo aparece más frecuentemente en su forma pasiva, teniendo el sentido de «dejarse asustar» o «dejarse intimidar».

oposición que se ha levantado en contra de ellos, por fuerte que ésta parezca. Ahora también podemos entender mejor que Pablo haya dicho «el morir es ganancia», dado que la muerte significa «partir y estar con Cristo». Las personas que se aferran con firmeza a esta orientación escatológica –los «maduros», los que tienen esta «actitud» (3:15)– no serán intimidados por los adversarios. Reconocen que, en palabras de Lutero, «pueden matar el cuerpo, pero la verdad de Dios permanecerá; su reino es para siempre». Ésta es, entonces, la forma (indirecta) de Pablo de instarles también a «glorificar a Cristo», ya sea «por vida o por muerte».

Para afianzar esta certeza escatológica en sus corazones, ofrece un breve paréntesis, que es mucho más directo de lo que algunos intérpretes han expresado. La mayoría coincide en que el resto del versículo 28 es un paréntesis. En cuestión están dos usos gramaticales: (1) que la proposición está introducida por un pronombre relativo (indefinido), que no parece tener un antecedente inmediato; y que (2) la segunda proposición es elíptica (para que funcione tendría que haber algún elemento más), lo que se ha considerado un problema, dado que los dos pronombres («para ellos» y «para vosotros») están en casos diferentes (dativo y genitivo respectivamente). Pero ambos usos pueden explicarse fácilmente recurriendo al uso paulino de la gramática griega, y estas explicaciones nos invitan a optar por la comprensión reflejada en el análisis estructural ofrecido anteriormente (pp. 220-221).⁴⁸³

El «lo cual» con el que comienza la proposición parece referirse a la acción de los filipenses para llevar a cabo las tres cuestiones que Pablo les ha propuesto.⁴⁸⁴ Para animarles, Pablo les dice que su acción

⁴⁸³ Que también es muy parecido al «equivalente dinámico», ofrecido en la NIV.

⁴⁸⁴ Debemos hallar la justificación de esto en el uso paulino. Dos observaciones: (1) como en la mayoría del griego *koiné*, el pronombre relativo indefinido (ἅτις en este caso) normalmente aparece en el caso nominativo. (2) La razón por la que hay un femenino singular, es una simple cuestión de atracción, en este caso, como en otras ocasiones en las que Pablo utiliza esta expresión, hacia el número y género *del atributo que aparece a continuación*. Por tanto, el indefinido se utiliza porque no se refiere a ninguna palabra o idea específica anterior (en contra de Hawthorne, pues cree que τῇ πίστει como su antecedente), sino a toda la proposición anterior; y el femenino singular se utiliza porque el atributo ἐνδοξίς es femenino singular. Este es precisamente el mismo fenómeno que encontramos en la expresión aparentemente «no gramatical de 1 Co. 3:17, «οἵτινές ἐστε ὑμεῖς, donde el plural οἵτινές en este caso se refiere al «templo» (masculino singular) que aparece justo antes; pero es masculino plural porque se ha unido a su atributo «vosotros».

será para sus adversarios⁴⁸⁵ «omen⁴⁸⁶ de perdición (o destrucción)»⁴⁸⁷. El apóstol no explica de qué forma, pero la respuesta probablemente está en que los filipenses hagan suya la perspectiva escatológica a la que hacían referencia los versículos 21-24. Gente con esa perspectiva no se deja intimidar ni por nada ni por nadie, pues pertenecen al futuro con una certidumbre que las personas cuyas vidas están controladas por el destino nunca entenderán. Un frente de estas características, unido, en el avance del Evangelio en Filipos, formado por personas cuya certidumbre escatológica les da una valentía fuera de lo común, hará que sus adversarios no logren intimidarles; es en este sentido que, esta disposición de los creyentes servirá para avisar a sus adversarios de su destrucción.

Por la misma regla, esa resolución y unidad ante la oposición, será señal de salvación de los filipenses. Aunque la construcción gramatical es un poco extraña, lo más seguro es que Pablo esté diciendo que si siguen sus exhortaciones, que será una señal para sus adversarios, al

Hawthorne elabora toda una defensa de que el texto hace referencia a la actitud de los adversarios hacia los creyentes filipenses (ven que vuestra lealtad a la fe os lleva a la destrucción, mientras que vosotros creéis que os lleva a la salvación). Aunque esta interpretación podría ser remotamente posible, es altamente improbable, dado que para que así sea tendría que dar, de nuevo, algunas cuestiones altamente improbables (que Pablo pensó que el distante τῆ πίστει fuera el antecedente del relativo indefinido; que el uso paulino del que hablamos anteriormente no se da en esta ocasión; que el contraste entre ἀπωλείας y σωτηρίας no es un contraste típico de Pablo [ver la nota 56], y [lo más improbable de todo], que en una segunda línea elíptica se pueden intuir palabras que pueden imponerse a la primera línea). Lo mismo puede decirse de Collange, que intenta leerlo de la misma forma, aunque su defensa es mucho menos elaborada.

⁴⁸⁵ O'Brien (155), puede que acertadamente, ve esto como un dativo de referencia, enfatizando por tanto que será una realidad para ellos, independientemente de si lo reconocen o no.

⁴⁸⁶ En griego, ἔνδειξις, en sus otras tres apariciones en el Nuevo Testamento (2 Co. 8:24; Ro. 3:25, 26) claramente significa «prueba» o «evidencia». Aquí también significa eso, por supuesto, pero a la luz del contexto, y dado que un «omen» constituía una «prueba» para la mayoría de personas en la Antigüedad, es muy probable que este significado sugerido por BAGD capte el matiz de Pablo. En cualquier caso, no utilizó la palabra común para «señal» (σημεῖον), realidad que escondemos si traducimos ἔνδειξις por «señal». La palabra ἔνδειγμα funciona de manera similar en 2 Ts. 1:5, aunque los sustantivos con el sufijo -μα tienden a referirse a «expresiones concretas» de la idea verbal que aparece en el sustantivo, de ahí en este caso, una «clara indicación».

⁴⁸⁷ En griego, ἀπωλείας, que en Pablo tiene el sentido teológico de la ruina completa de aquellos que no creen. Cf. 1 Co. 1:18, donde se hace un contraste entre los verbos de la familia de estos dos sustantivos. Este contraste claramente paulino echa por tierra la teoría de Hawthorne y Collange (ver la nota 53), quienes aplican ἀπωλείας a los filipenses.

mismo tiempo será una prueba de su propia salvación,⁴⁸⁸ donde la palabra «salvación» probablemente tiene un sentido muy parecido al del v. 19. Esa salvación / vindicación no será manifiesta necesariamente a sus adversarios, pero sí será algo evidente y palpable para los propios creyentes. Para enfatizar la certeza de lo que acaba de decir, Pablo añade «y esto (vuestra salvación / vindicación)⁴⁸⁹ [solamente viene] de Dios».

Como suele ocurrir con Pablo, Dios es la primera y la última palabra. La salvación es iniciativa suya, viene «de» Él. Por tanto, es la primera palabra. Pero en esta frase, a la luz de la necesidad que tienen los filipenses de ser reafirmados, es también la última palabra. Todo viene de Dios; pueden confiar y descansar en esa verdad. Palabra que también es necesaria si tenemos en cuenta la explicación teológica final sobre el sufrimiento que va a añadir a continuación.

29 La proposición final de esta larga frase (que comenzó en el v. 27) ofrece una explicación teológica del sufrimiento que los filipenses están experimentando.⁴⁹⁰ La explicación tiene dos partes, que se corresponden con los versículos que aparecen en nuestras biblias. En el versículo 29, Pablo relaciona el sufrimiento presente de los filipenses con la relación que tienen con Cristo; en el versículo 30, con la relación que tienen con él.

Debido a que el v. 28b funciona como un paréntesis, no queda muy claro qué es lo que Pablo quiere explicar.⁴⁹¹ Es muy probable que estas palabras nacieran como una combinación de los elementos que aparecen en el v. 28: su mención de la oposición y la afirmación rotunda de la salvación de los filipenses, que proviene de Dios. Retomando el

⁴⁸⁸ La resolución del problema del cambio de caso del dativo (ἀυτοῖς) al genitivo (ἡμῶν) es, muy probablemente, la que ofrece Kennedy (432): «El énfasis en la mente de Pablo pasa de las personas a los destinos de estas personas»; cf. Beare, 67. El resultado es que el genitivo es un «posesivo vernáculo» (ver el comentario de 2:2), con un probable énfasis en «vosotros».

⁴⁸⁹ No todos coinciden en que τοῦτο va con «salvación». Lightfoot (106; cf. Michael, 71; Bruce, 60), considera que el τοῦτο se refiere a ἐνδειξις; Plummer (35, cf. Jones, 25; Houlden, 67), a la «valentía con su significado»; Vincent (35; cf. Silva, 93; O'Brien, 157), a ambas partes de la proposición, que podría ser, pero con un claro énfasis en la última.

⁴⁹⁰ Similar a lo que Pablo ha hecho en otros casos; cf. p. ej., 1 Ts. 3:2-3; 2 Co. 4:17-18; Ro. 5:3-4; 8:17-18.

⁴⁹¹ Es decir, a primera vista, el «porque» no parece encajar con ninguno de los elementos que lo preceden. Éste es uno de esos casos en los que, a la hora de interpretar, el conocimiento que Pablo tiene de la situación y el contexto de sus lectores tiene tanto peso como la gramática de la frase. Aunque la mayoría de intérpretes se contentan con aceptar que la proposición que empieza con ὅτι es un tanto «flotante», algunos (como Kennedy) creen que se remonta a la mención de la oposición al principio del versículo.

hilo de la carta, Pablo explica: ...servirá como prueba de *vuestra* salvación, *porque* el Dios que os ha dado su salvación, con ese regalo también os ha otorgado ser pueblo de Dios en el mundo, lo que significa que sufriréis por su causa igual que él sufrió por vosotros, e igual que yo también sufro. Pero la causa en última instancia de que estas palabras estén aquí es la mención de la oposición, sin duda filtrada por el conocimiento que Pablo tiene de la situación presente de sus lectores.

La clave para entender el pasaje está en primer lugar en el texto, y en segundo, en el contexto más amplio de la carta. En cuanto al texto, destacan dos cosas: la elección del verbo «se os ha otorgado gratuitamente», y su carácter altamente cristocéntrico. Así, Pablo comienza con un enfático «porque a vosotros se os ha concedido».⁴⁹² Vuestra salvación, que viene de Dios y os ha sido dada gratuitamente (por Gracia) por medio de Cristo, incluye además otro elemento que también deriva de la Gracia: sufrir por su causa. Ésta idea podría estar incluida en la expresión «participantes conmigo de la Gracia» del versículo 7. En cualquier caso, el sufrimiento no debe sorprenderles ni abrumarles; es evidente que «Dios os mira con favor».⁴⁹³

Lo que es más sorprendente aún para el lector griego, que además no podemos reflejar bien en las traducciones castellanas, es el enorme cristocentrismo de esta proposición, un énfasis surgido en parte de un extraño rasgo estilístico, que probablemente se deba a que la carta fue dictada. Parece ser que Pablo tenía en mente dictar el sujeto («sufrir por él») inmediatamente después del verbo («se os ha concedido»). Pero cuando llegó a «por amor de Cristo», se detuvo para introducir la proposición «no solo creer en Él», queriendo enfatizar el sufrimiento de los filipenses por causa de Cristo, pero dentro del contexto de lo que acababa de decir sobre su salvación.⁴⁹⁴ La intención de Pablo está clara. El Dios que les ha dado por Gracia la salvación mediante Cristo

⁴⁹² En griego, ἐχαρίσθη; de la misma familia que el sustantivo χάρις («gracia»). En las cartas de Pablo el verbo significa «dar gratuitamente» (1 Co. 2:12; Gá. 3:18; Ro. 8:32 [!]; Flm. 22) o, por extensión, «perdonar» (p. ej., Col. 2:13; Ef. 4:32).

⁴⁹³ Lightfoot, 106.

⁴⁹⁴ La interrupción, y por tanto el énfasis, es incluso más asombrosa en griego. Normalmente, en la escritura paulina, cuando un infinitivo funciona como el sujeto gramatical de la frase, también va acompañado del artículo definido (p. ej., τὸ ζῆν y τὸ ἀποθανεῖν en el v. 21), al igual que en los dos sintagmas de infinitivo al final de este versículo. También es típico de Pablo, en estos casos, «incluir» un sintagma preposicional entre el artículo y el infinitivo. Por tanto, los dos sintagmas de infinitivo contrastados al final de esta proposición son τὸ εἰς αὐτὸν πιστεῦν y τὸ ὑπὲρ αὐτοῦ πάσχειν (literalmente, «en él creer» y «en la causa de Cristo sufrir»). Ahí es a donde

(«no solo creer en Él»), con la salvación también les ha dado por Gracia el «sufrir por Él». Pero la interrupción le da a la persona de Cristo un énfasis especial: por tanto, «a vosotros se os ha *concedido por amor de Cristo... sufrir por Él*».⁴⁹⁵

Acabamos de ver cuál es la clave. Pablo no está ofreciendo a los creyentes palabras de ánimo en cuanto al sufrimiento en general.⁴⁹⁶ Cierto es que también nos lo vamos a encontrar, como Pablo explica en Romanos 8:17-30. Pero aquí está hablando específicamente de vivir para Cristo en un mundo abiertamente hostil a Dios e indiferente ante el abundante amor que ha derramado sobre ellos en Cristo. Aquellos que han recibido por Gracia este amor de Dios en Cristo, también reciben Gracia para ser «luminares» en medio de una generación «torcida y perversa» (2:15). Ese énfasis en «por causa de Cristo» también explica por qué Pablo pasa (en el v. 30) a unir el sufrimiento presente de los filipenses con el suyo propio. Ya en los vv. 19-20 les había pedido que oraran para que el Espíritu de Jesucristo le fortaleciera, y que así Cristo fuera glorificado a través del juicio, ya fuera por vida o *por muerte*. Ahora él les anima a ellos a «estar firmes en un mismo Espíritu», mientras luchan por el Evangelio en medio de una oposición similar.

Este énfasis también debe entenderse a la luz de la «historia» de Cristo a la que va a apelar a continuación (2:5-11). Deben vivir «por causa de Cristo» de la misma forma en la que Cristo vivió –y murió– por causa de este mundo caído. El Cristo en el que han creído para salvación, llevó a cabo esa salvación porque siendo Dios se despojó tomando forma de siervo y, siendo hombre, se humilló hasta el punto de morir –morir por causa de ellos y del mundo–, y de morir en una cruz. Por eso, Pablo puede decirles que su salvación incluye sufrir «por causa de Él», dado que los que les persiguen porque proclaman la «fe en el Evangelio de Cristo» son como los que crucificaron al Señor. Y para los creyentes, siguiendo

Pablo quería llegar cuando comenzó a dictar la frase; pero al llegar a τὸ ὑπὲρ Χριστοῦ, la mención de «Cristo» hizo que hiciera un momentáneo alto en el camino e introdujera un contraste («no solo / sino que»), dejando el sujeto original colgado (y además haciendo una construcción agramatical), pero logrando un efecto sorprendente.

⁴⁹⁵ La sugerencia de Hawthorne (61) de que ὑπὲρ aquí significa «en el lugar de Cristo» no es una lectura natural en este caso, y se basa en una interpretación de Col. 1:24 que no es demasiado convincente.

⁴⁹⁶ Una cuestión que la bibliografía sobre este tema muchas veces pasa por alto; pero ver Michael, Fitzmyer. Silva (97-98), aunque su forma de plantearlo y las evidencias que da no son demasiado convincentes.

el ejemplo de su Señor, el camino a la glorificación pasa por el sufrimiento de la cruz.

30 Pablo concluye ahora esta exhortación, convertida en explicación teológica, recordándoles que él y ellos están en el mismo barco. Con estas palabras finales, «*sufriendo*⁴⁹⁷ el *mismo* conflicto que visteis en mí», encontramos la razón de la extensión y el contenido de la narrativa anterior sobre «mis asuntos» (vv. 12-26). Debemos resaltar tres puntos.

El primero, el presente «conflicto»⁴⁹⁸ de los filipenses es *igual que el suyo*, tanto por lo que ya ha sufrido, como por el sufrimiento que está experimentando actualmente. El acento recae en la expresión «el mismo», que apunta en parte al sufrimiento de ambos por causa de Cristo, causado por los enemigos del Evangelio. También es muy probable, como se sugería anteriormente (pág. 229), que «el mismo» recoja que el sufrimiento de ambos tiene el mismo origen, el Imperio Romano.

En segundo lugar, les recuerda que su «conflicto» es como el «que visteis en mí».⁴⁹⁹ Debemos recordar que Pablo y sus lectores vivían en un mundo real de gente de carne y hueso, que se conocían entre ellos. Entre los receptores de esta carta, después de todo, están el carcelero y su familia y (quizás) la joven esclava cuya liberación de Satanás había sido la causa del primero de los sufrimientos por causa de Cristo que ellos «habían visto». Así, no mucho después de su estancia inicial en Filipos, escribiendo a otra congregación de Macedonia se refirió a la experiencia en Filipos diciendo que allí habían sufrido y habían sido maltratados (1 Ts. 2:2). Lo cierto es que el «conflicto» siempre iba con él, y cada vez que pasaba por Filipos los creyentes seguían viendo más de lo mismo, conflicto que con el tiempo iría adoptando formas diferentes.

⁴⁹⁷ Aunque el nominativo (ἐχοντες) podría remontarse hasta el participio del v. 28 (igualmente, Kent, 120), lo más probable es que sea un «nominativo irregular»; cf. Col. 3:16; Ef. 3:18; 4:2.

⁴⁹⁸ En griego, ἀγώνα, una metáfora atlética ya utilizada por los filósofos para referirse a la «heroica lucha del piadoso para sobrevivir en este mundo» (E. Stauffer, *TDNT*, 1.135; cf. Dautzenberg, *EDNT*, 1.25-27; y especialmente V.C. Pfitzner, *Agon*, 114-29). Para Pablo, claro está, no se refiere a la «heroica lucha de la vida cristiana», una idea completamente ajena a él, sino a la «noble batalla» (1 Ti. 6:12) del Evangelio en la que uno «lucha» por ese Evangelio en un mundo que le es completamente hostil (cf. 1 Ts. 2:2; 1 Co. 9:25; Col. 1:29; 4:12; 1 Ti. 4:10; 6:12; 2 Ti. 4:7).

⁴⁹⁹ En griego es aún más enfático: οὐκ εἶδετε ἐν ἐμοί : «del tipo que visteis *en mí*» (cf. el «en mí» enfático en el v. 26). Esto no significa simplemente «que visteis que yo experimentaba», sino «que visteis cómo afectaba a mi vida y mi experiencia entre vosotros». Este énfasis en la expresión «del tipo», ¿significa que algunos de ellos estaban en la cárcel?

Pero, en tercer lugar, y volviendo a los vv. 12-16, les recuerda que su sufrimiento presente es del mismo tipo que el que él está experimentando en la cárcel. Se encuentran en la misma situación. Y ésta es la realidad –y recurso– que tiene en mente ahora que se dispone a exhortarles a que estén firmes en un mismo Espíritu, luchando codo con codo por el Evangelio (2:1-4).

Aunque nuestra situación particular puede ser muy diferente a la de Pablo y los filipenses, las cuestiones teológicas que emergen en este párrafo son muy necesarias para la iglesia de hoy (especialmente en nuestro mundo postcristiano y postmoderno), tanto para la Iglesia occidental, donde el «conflicto» es inmenso, pero apenas hay sufrimiento, como para la Iglesia del mundo emergente, donde el sufrimiento es más evidente y habitual, y donde las contiendas sectarias muchas veces entorpecen el avance del Evangelio.

Una de las razones por las que la Iglesia de Occidente no conoce mejor el contenido de los vv. 29-30 es porque han prestado muy poca atención a la triple exhortación que acabamos de analizar: (1) estad firmes en un mismo Espíritu (por lo general, nuestra pneumatología es especialmente floja); (2) luchad por la fe del Evangelio como si fuérais una sola persona (la «fe del Evangelio» ha sido rebajada de tantas formas, no solamente por el «liberalismo», sino también [¡o sobre todo!] por el claro materialismo que ha invadido la iglesia evangélica, que muchas veces no merece la pena luchar por ella; y nuestro sectarismo ha hecho que en algunas ocasiones invirtamos más fuerzas en las disputas internas que en la lucha contra los que se oponen al Evangelio); y (3) hacedlo sin amedrentaros ante la oposición (que tiende a centrarse en nuestras muchas debilidades, para intentar desviarnos de nuestra verdadera meta, que es luchar por el Evangelio de nuestro Salvador crucificado).

Normalmente, el resultado es que la explicación de Pablo es algo que los cristianos contemporáneos miramos con reticencia, ya sea porque nos sentimos culpables de que muchos de nosotros nos parecemos muy poco a esa descripción, o porque nos da miedo que algún día lleguemos a encontrarnos en esa situación. La clave está en volver al énfasis de Pablo, «por causa de Cristo». Nuestra tendencia es centrarnos en el sufrimiento; pero hace falta que hagamos un cambio de paradigmas radical, y veamos a Cristo –y a su apóstol– como el paradigma último que Dios nos ha dejado. Mediante la «muerte en la cruz» no solamente nos «salvó», sino que nos dejó

el ejemplo de cómo debemos actuar frente a nuestros adversarios: amándoles hasta la muerte.

Lo que para Pablo fue una exhortación para una situación histórica concreta, hoy aún es vigente para muchas de nuestras situaciones locales. Pero, ¿no deberíamos tomar el contenido de estas exhortaciones y usarlo también para orar por la Iglesia y el mundo de nuestros días?

B. Renovación del llamamiento: unidos por medio de la humildad (2:1-4)

1 Por tanto, si hay algún estímulo en Cristo, si hay algún consuelo de amor, si hay alguna comunión del Espíritu, si algún¹ afecto y compasión, 2 haced completo mi gozo, siendo del mismo sentir, conservando el mismo amor, unidos en espíritu, dedicados a un mismo propósito.² 3 Nada hagáis por egoísmo o³ vanagloria, sino que con actitud humilde cada uno de vosotros considere⁴ al otro⁵

¹ Varios manuscritos intentan solventar el τις nada gramatical de Pablo cambiándolo por un neutro (singular o plural). Muchos han intentado dar una explicación a este error gramatical, como por ejemplo que se trata del error de uno de los primeros copistas (Lightfoot; Kennedy). Pero probablemente el «error» sea del propio Pablo, si tenemos en cuenta la naturaleza de su retórica.

² Algunas versiones, para que la lectura sea más fluida, recortan algunas repeticiones que Pablo incluye en esta serie de exhortaciones. Detrás de «propósito» hay otra construcción de participio, τὸ ἔν φρονούετε («pensando la *única* cosa»), que repite casi la proposición de propósito/resultado, ἵνα τὸ αὐτὸ φροῦητε («que penséis la *misma* cosa»), que están complementados por todos los participios y palabras siguientes. Comprensiblemente, varios manuscritos (κ* A C I Ψ 33 81 1241^s 2464 pc f vg) conforman este sintagma final a la proposición principal sustituyendo ἔν por αὐτο. Esto último, que seguramente es original, está de acorde con la costumbre paulina que encontramos en otras ocasiones, donde en una serie como esta usa indistintamente «mismo» y «uno» (ver especialmente 1 Co. 12:8-10).

³ El griego de Pablo (como se refleja en la NA²⁶), aunque es claro, está expresado de manera extraña (literalmente, «nada según el egoísmo, tampoco según la vanagloria»). Esto engendró una considerable cantidad de remiendos en el proceso de transmisión, de modo que el MajT acabó sustituyendo el μηδὲ κατὰ («tampoco según») de Pablo por un ἢ («o»), que es lo que reflejan muchas de nuestras traducciones aunque sigan el texto de la NA²⁶ (así p. ej., la NIV).

⁴ Para el participio simple paulino ἡγούμενοι, varios escribas (P⁴⁶ D* I K 1175 pc) prefirieron el compuesto προηγούμενοι, seguramente bajo la influencia de una exhortación similar en Ro. 12:10, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι («prefiriendo con honor / estimando más altamente a los demás»).

⁵ En un momento muy poco común de concordancia singular de un texto evidentemente secundario, P⁴⁶ y B insertan el τούς antes del participio ὑπερέχοντας, particularizando («otros que son mejores») lo que Pablo había dejado abierto para que se pudiera incluir a todos los demás.

como más importante que a sí mismo. 4 No buscando⁶ cada uno⁷ sus propios intereses, sino más bien⁸ los intereses de los demás.

El «por tanto» (que algunas versiones como la NIV omiten) y el contenido de este párrafo - y los siguientes - confirman que el tema principal del párrafo anterior (1:27-30) es la exhortación con la que comenzó (vivir como «ciudadanos» dignos del Evangelio, manteniéndose firmes en un Espíritu en contra de la oposición), y no la explicación teológica del sufrimiento⁹ con que concluyó.¹⁰ Si nos fijamos, comienza la renovada exhortación apelando al ánimo y el consuelo que tienen en Cristo, que surge directamente del contexto de sufrimiento de los vv. 29-30. Pero la urgencia de ese momento se plasma en la proliferación de expresiones sinónimas en el v. 2, que, en conjunto, instan a

⁶ Fuera de forma intencional o no, pero sin duda por intentar rescatar la frase aparatosa y expresada en un griego muy poco común (ver el esquema de la estructura más adelante), varios escribas cambiaron el participio de Pablo, σκοποῦντες, por una forma de imperativo (o bien en tercera persona del singular o en segunda del plural). El significado no se ve afectado, como vemos en el imperativo de la NIV, donde el participio (claramente original) se traducía así.

⁷ Debido a su inclinación hacia el singular distributivo o colectivo, el griego de Pablo en ocasiones resultaba bastante complejo para los escribas. Los editores de la NA²⁶ (y UBS⁴) han optado por el singular ἕκαστος aquí (junto con P⁴⁶ ⋈ C D Maj pc; en contra de A B F G Ψ 33 81 104 1175 pc lat), pero por el plural al final (con P⁴⁶ ⋈ A B D P Ψ 33 81 104 365 1175 1739 1881 2464 pc; en contra el MajT). Esta es una elección textual especialmente difícil, y la segunda ocasión también incluye la puntuación, decidir si el (aparentemente original) ἕκαστοι'α con el imperativo siguiente (por tanto, ἕκαστοι τοῦτο φρονεῖτε, «cada uno de vosotros tiene esta actitud»), o con la construcción de participio presente (casi seguramente esta última, dado lo bien que equilibra las dos mitades del versículo 4). Podríamos decir que el original respondería al plural más complejo, que los escribas cambiaron por el singular para obtener un estilo más común y más afín al uso de Pablo.

⁸ La tradición occidental (D* F G it Tert), reforzada por K pc, omite este καί, seguramente por la misma razón por la que los traductores de la NIV han añadido un «solo» en la proposición anterior, es decir, para hacer que las dos proposiciones estén más equilibradas. El καί está entre corchetes en la NA²⁶; pero la omisión es sin duda el proceso secundario en este caso, dado que añadir el καί crearía la misma dificultad que (en el original de Pablo) los traductores de la NIV han tratado de solventar.

⁹ Por tanto, el tema del sufrimiento, con su opuesto el «gozo», sirve como una especie de «leitmotif» en la carta, no como su tema principal.

¹⁰ Algunos ven aquí que Pablo «pasa de la amenaza de un mundo hostil al problema igualmente amenazador de una comunidad dividida» (Martin, 85-86; cf. Bonnard, Gnlika, O'Brien). Pero decir esto es ignorar las conexiones de la argumentación que está elaborando y, especialmente, la conexión entre este párrafo y el anterior. Sin duda, el presente párrafo se centra en el tema de la unidad de los filipenses; pero ese tema ya ha salido en 1:27, donde además Pablo de forma deliberada ubica el tema dentro de su contexto de la vida real en Filipos.

(elaboración) teniendo el mismo amor,
 unidos en alma poniendo vuestras mentes en la
 única cosa
 3nada según el egoísmo
 nada según la vanagloria
 sino que
 con humildad
 consideraos los unos a los otros
 más importante que a sí mismo.
 4cada uno no busque sus propios intereses,
 sino
 más bien los intereses de los demás

En cuanto a la «forma», estamos ante una frase condicional, con una prótasis cuádruple (las proposiciones que comienzan con la partícula condicional «si») y una apódosis muy elaborada (la segunda proposición de la frase condicional, que empieza en el v. 2). El resultado es una frase en cuatro partes: una prótasis compuesta (v. 1); la apódosis (2a); una cláusula de resultado (o de sustantivo) que explica cómo se «completará» la apódosis (2b); y una serie de participios y sustantivos (2c-4) que ofrecen el medio para «completarla» en contraste con algunas actitudes negativas («egoísmo/vanagloria»), que sin duda expresan el contenido del problema en Filipos. No obstante, el matiz «condicional» desaparece a medida que se desarrolla la frase. Las proposiciones condicionales (que contienen la partícula «si») no expresan una suposición, sino más bien algo que se da por sentado¹⁴ y, por tanto, debería traducirse por algo más cercano a «dado que hay...»; y la apódosis, en lugar de expresar la segunda parte de una frase condicional (si..., entonces...), toma la forma de un imperativo basado en lo que se da por sentado.

Al menos, aquí tenemos la estructura de la frase, y las relaciones que hay entre sus partes;¹⁵ en su mayor parte (vv. 2-4), su sentido está

¹⁴ Cf. en cuanto a este aspecto, J.L. Boyer, «First Class Conditions», 106; y BDF §371 (y la mayoría de comentaristas), contra W. Barclay, «Great Themes», 40, quien cree que esta proposición es suposicional.

¹⁵ *Contra* aquellos que han dispuesto esquemas más literarios, comenzando con Lohmeyer, cuyo esfuerzo en este caso no tuvo más éxito que el de la frase anterior (n. 19 del comentario de 1:27-30). Pero Gnilka modificó el intento de Lohmeyer, y otros le han seguido (Black, «Formal Analysis»; Silva, O'Brien). Black dice de ese esquema triple: «hay muchas razones por las que recomendarlo... y pocas para criticarlo» (300); al contrario, tal reconstrucción implica un tipo de producción literaria

bastante claro, quizás demasiado claro para la mayoría de nosotros. La mayor dificultad interpretativa está en el versículo 1, en parte debido al significado de algunas de las palabras y expresiones y en parte debido a la naturaleza de las relaciones que estas expresiones presuponen.

1 Con el «por tanto»¹⁶ con que comienza esta frase, Pablo une lo que está a punto de decir con el párrafo anterior. La conjunción es ilativa o por inferencia («como consecuencia de lo que acabo de decir»), y probablemente tiene la intención de retomar el conjunto de los vv. 27-30.¹⁷ Así, con esta palabra, lo que hace en primer lugar marca la continuación del llamamiento a la unidad que comenzó en los vv. 27-28a; pero lo hace ahora a la luz del sufrimiento de los filipenses, una lucha que Pablo también está experimentando. «Por tanto», dice en vista de lo anterior –y volviendo al tema que le ocupa– «si hay ‘consuelo’ en Cristo, como sin duda lo hay...entonces, haced completo mi gozo».

Pero lo que Pablo hace a continuación no es tan simple. Comienza apelando a su experiencia común del consuelo de Cristo, como una respuesta directa a su experiencia común de sufrimiento por Cristo en la proposición anterior (1:29-30). Pero justo en ese punto, antes de dictar una apódosis, le añade tres prótasis más (si...), y esa estudiada proliferación es parte del efecto retórico¹⁸; pero ahí está nuestra dificultad, pues no queda claro a qué está apelando Pablo en cada caso. Básicamente, existen tres opciones, dependiendo de si entendemos que el contexto está enfatizando a (1) Cristo y la obra de Gracia que el Espíritu ya ha hecho en medio de ellos,¹⁹ (2) la vida común en Cristo de los filipenses que han experimentado hasta ese momento,²⁰ o (3) la relación que ellos y Pablo tienen a través de Cristo y en la comunión del Espíritu.²¹

consciente que no tiene en cuenta ni la naturaleza oral del texto (ver la nota 22) ni la sintaxis de la frase. Black lo lleva aún más lejos, sugiriendo que también podría haber tenido una existencia anterior. Pero esto es un ejercicio de erudición que no tiene ningún efecto sobre el significado del texto.

¹⁶ En griego, οὖν; la NIV en este caso no le hace ningún favor al lector al omitir este conector.

¹⁷ También Meyer, 69; opiniones diferentes son las de Kennedy, Vincent (cf. Motyer), quienes solamente lo aceptarían con el v. 27. El número de comentaristas que no hace caso de este conector dice mucho sobre su predisposición a una interpretación que ve el οὖν como una intrusión poco amistosa.

¹⁸ Cf. Vincent, 53; Hawthorne, 64.

¹⁹ Igualmente, p. ej., Vincent, Jones, Beare, Hendriksen, O'Brien. Ver especialmente O'Brien, pp. 167-76, donde hay un debate completo sobre las diferentes opciones y ramificaciones, aunque difiere de algunas de sus conclusiones y razones.

²⁰ Igualmente Lightfoot, Meyer, Moule, Silva.

²¹ Igualmente los Padres griegos, Eadie, Michael, Barth, Hawthorne; cf. NEB, JB.

Pero parte de la dificultad también puede estar relacionada con la naturaleza del proceso de dictado, pues normalmente al escribir un dictado el texto se ve influenciado por los efectos retóricos del discurso oral.²² En este tipo de retórica, la precisión es menos importante que el efecto persuasivo que se logra mediante la acumulación de proposiciones.²³ Por tanto, es posible, incluso probable, que a medida que Pablo va avanzando en su retórica el énfasis va cambiando, independientemente de la intención primera (o incluso segunda) de cada proposición.²⁴

Así, al principio se centra en Cristo y en lo que los filipenses tienen por estar «en Cristo». Pero como podemos entender a partir de la proposición anterior y del «por tanto», «el consuelo de Cristo» es algo que él y ellos tienen en común. En las dos proposiciones siguientes parece ser que se vuelve a centrar en la experiencia del amor de Dios y la participación en el Espíritu de los filipenses; pero, de nuevo, es algo que ambos tienen en común. Sin embargo, cuando llega a la cuarta proposición, donde es evidente la falta de un complemento genitivo, su atención se centra en la relación que los filipenses tienen con él, lo que le lleva directamente al imperativo «haced completo mi gozo».²⁵

Un apunte final sobre las primeras tres proposiciones. En vista de las similitudes lingüísticas con 2ª Corintios 13:13 (14) y los paralelos conceptuales con Ro. 5:1-5, es probable que estas tres proposiciones reflejen de forma intencional una sub-estructura trinitaria.²⁶ Si es así,

²² Es fácil olvidar que aunque fueron enviadas como documentos escritos, las cartas de Pablo eran orales (Pablo dictaba su contenido a un amanuense), y eran recibidas de la misma forma (se leían en voz alta cuando la comunidad se reunía para adorar); sobre este tema, ver la Introducción, pp. 51-52.

²³ Cf. Silva (102): «Las proposiciones son vagas y están comprimidas deliberadamente, dado que el llamamiento es primeramente emocional... y la súplica apasionada».

²⁴ Sobre este tema, ver la reprensión de Barth (51): «¿Es que acaso *todo* nos tiene que quedar claro? ¿No podemos confesar que *todo* nos resulta oscuro? Sea como sea, a uno casi le gustaría decir: ¿por qué dividirlo en partes para llegar a una explicación?» Todo debe quedarnos claro aquí, a no ser que prefiramos confesar que todo esto es oscuro para nosotros. En cualquier caso, casi me gustaría decir: ¿Por qué desmenuzarlo en la explicación?»

²⁵ Encontrará un análisis similar sobre la estructura de las proposiciones en Beare, 71-72.

²⁶ Especialmente si tenemos en cuenta que, según Pablo, el amor fluye *de* Dios [el Padre] a través de Cristo; cf. Ro. 5:5-8. En cuanto a este tema, he cambiado de parecer desde que escribí *Presence*, 750, n. 68, donde me mostraba muy escéptico ante esta cuestión. Mis reticencias a creer que los filipenses entendieron el matiz trinitario siguen ahí, pero no hay razón para que no entendieran los matices específicos de cada frase

como con la bendición de 2ª Corintios, después de comenzar con Cristo, Pablo continúa con proposiciones que expresan las principales cualidades del Padre y del Espíritu y su relación con la comunidad de creyentes. Ésta parece una explicación lógica de las cuatro proposiciones,²⁷ que ahora veremos de forma individual.

1. «Si hay algún estímulo (consuelo)²⁸ en Cristo». Esta primera proposición se entiende mejor viendo su estrechamente relación con los vv. 29-30, y así volvemos a tener los tres elementos que tanto se repiten en esta carta. Como es típico, en primer lugar Pablo basa su llamamiento en Cristo. Lo que dice sobre Cristo responde directamente al tema del sufrimiento recientemente mencionado. Del mismo modo que están sufriendo por causa de Cristo, en medio de esa lucha también hay «estímulo en Cristo», en el sentido de «consuelo». Como puede verse en la proposición anterior y también en el uso del «por tanto», ese «consuelo en Cristo» es algo que tanto ellos como él tienen en común. Así, aunque el énfasis está principalmente en lo que Cristo ha hecho —o en este caso, lo que continuará haciendo— por ellos, este llamamiento presupone que él y ellos tienen en común ese consuelo del mismo modo que tienen en común la lucha y el sufrimiento.²⁹

No obstante, con mucha frecuencia esta proposición se ha entendido de formas diferentes: o enfatizando la «exhortación o llamamiento», o

que aquí se sugieren. Así que, independientemente de que los filipenses lo captaran o no, estas proposiciones tienen un matiz trinitario. Igualmente Lohmeyer, Motyer (y algunos intérpretes anteriores señalados por Meyer, 70, quien está en contra).

²⁷ Pero ver Meyer, 69 (cf. Vincent, 53; Plummer, 37; Martin, 87); según él están organizadas en pares equilibrados: las líneas 1 y 3 «se refieren al principio *objetivo* de la vida cristiana», y las líneas 2 y 4 al «principio *subjetivo*» o, en palabras de Plummer, «uno trata de la unión con Cristo y sus beneficios, y el otro de la comunión con el Espíritu y sus beneficios». Hawthorne (67) cree que el primer par «se centra en la perspectiva humana» (Pablo hacia ellos), y el segundo, «en la divina» (Dios hacia ellos). Nada de esto es convincente y en cada caso depende de la interpretación que cada uno haga de las partes.

²⁸ En griego, *παράκλησις*, una de las palabras más difíciles de traducir de todo el Nuevo Testamento, dado que su campo semántico va desde la «exhortación/llamamiento» al «estímulo o aliento», pasando por el «consuelo». En Pablo, la dificultad se incrementa por el hecho de que el verbo de la misma familia, *παρακαλέω*, es uno de los verbos principales de la exhortación paulina (cf. Fil. 4:2). Para algunos, ese uso determina todo lo demás (ver n. 30); pero aquí el contexto parece girar en una dirección diferente. En cuanto a la teoría aquí adoptada, ver también Barclay, «Great Themes», 40; Collange, 77 (cf. la Vulgata, *consolatio*). O'Brien (169-71) opta por «consuelo», pero en el sentido de «estímulo» expresado más adelante.

²⁹ Esto, al menos, parece ser la razón que explica la elección de *esta* palabra en relación con Cristo.

el «estímulo», pero sin relacionarlo con los vv. 29-30. Es decir, se entiende el hecho de que los filipenses están «en Cristo» como la base de las siguientes exhortaciones (vv. 2-16),³⁰ o como la base del estímulo *per se*.³¹ Aunque cualquiera de estas opciones es posible, si tenemos en cuenta el contexto lo más probable es que el uso de Pablo refleje el de 2^a Corintios 1:5 («Porque así como los ‘sufimientos’³² de Cristo son nuestros en abundancia, así también abunda nuestro consuelo [*paraklesis*] por medio de Cristo»).³³

2. «Si hay algún consuelo³⁴ de amor». Lo que Pablo quiere transmitir con esta frase parece fácil de entender: que otra base más para hacer este llamamiento es el «consuelo que el amor da» (BAGD). Por tanto, continúa hablando del tema del consuelo a la luz de la lucha que ambos comparten. Pero, ¿basado en el amor de quién? ¿Y para quién es ese amor? No podemos contestar con certeza.³⁵ Si nuestras observaciones sobre la posible subestructura trinitaria del pasaje son correctas, entonces Pablo se está refiriendo a la experiencia del *amor de Dios*, que en Cristo ha sido dado de forma abundante a los filipenses y a Pablo mismo, y ha sido «derramado en nuestros corazones» por el Espíritu (Ro. 5:5). Dos cosas nos hacen pensar así: que en esta proposición está entre la mención de Cristo y la del Espíritu, y tiene el mismo lenguaje

³⁰ P. ej., BAGD (como su primera elección), «exhortación cristiana»; cf. Lightfoot, Meyer, Kennedy, Vincent, Plummer, Jones, Hawthorne, Silva. Pero como señala Collange acertadamente, este párrafo destaca «como un tipo de ‘no exhortación’...; Pablo toma todas las precauciones posibles para no dar la impresión de que está dando órdenes» (77).

³¹ Igualmente Beare, Hendriksen, Gnilk, Hawthorne, Martin, O’Brien, Melick; en ocasiones esto se basa en la combinación de *παράκλησις* con *παραμυθία* *θου* *απαρραχε* en 1 Co. 14:4, donde parece tener este matiz; cf. los verbos de la misma familia en 1 Ts. 2:12.

³² En griego, *τὰ παθήματα*; cf. *πάσχειν* en el argumento presente (1:29).

³³ Esto parece lo más probable a la luz de que en este pasaje (2 Co. 1:3) se le llama a Dios «el Padre de toda *miserecordia* (*οἰκτιρῶν*)», palabra que aparece en la cuarta línea de nuestro llamamiento.

³⁴ En griego, *παραμύθιον*; la forma femenina aparece en 1 Co. 14:4, también junto a *παράκλησις*; el verbo aparece con el verbo sinónimo de *παράκλησις* en 1 Ts. 2:12. Así, de las cuatro veces que una palabra de esta familia aparece en el NT (todas en textos paulinos), en tres ocasiones aparecen junto a *παράκλησις*. Algunos (Lightfoot, Kennedy, Müller, Hendriksen; cf. Moffatt, Confraternity) se basan en el uso clásico para argumentar que aquí significa «incentivo, persuasión» aquí, pero eso no coincide con el *koiné* común (ver M-M, 488, y especialmente *New Docs*, 3.79, 4.14 y 166) y el uso paulino, como hemos documentado más arriba.

³⁵ P. ej., Meyer (70), «el amor fraternal de los cristianos», Kennedy (432; cf. Michael, 76), «el amor [de Pablo] hacia ellos»; Beare (71; Martin, 86; Loh-Nida, 49; cf. NIV), «El amor de Cristo hacia ellos».

(en el caso del Padre y del Espíritu) que en 2ª Corintios 13:14;³⁶ y que el término «amor», si pensamos en las raíces veterotestamentarias de Pablo, normalmente se expresa como que viene de Dios, cuyo «amor» por su pueblo es la base última de todo lo que Dios ha hecho por ellos. A ese «mismo amor» es al que les va a llamar en la apódosis siguiente.

De nuevo, dado el contexto y el hilo del argumento, tenemos buenas razones para creer que Pablo también se incluye con ellos como receptor del «consuelo de amor». Por tanto, el llamamiento en este contexto probablemente significa algo como «si nuestra experiencia común del consuelo del amor de Dios nos ayuda de alguna forma, entonces expresadme ese mismo amor, haciendo completo mi gozo teniendo el mismo amor hacia los demás».

3. «Si hay alguna comunión³⁷ del Espíritu».³⁸ Con esta proposición Pablo vuelve específicamente a la idea de «un Espíritu», en el cual, y por el cual, deben estar unidos para defender el Evangelio en Filipos (1:27). Esta proposición encaja con la otras dos. Es el Espíritu quien les ha abierto las puertas para estar «en Cristo»; también es mediante el Espíritu que el amor de Dios, la base de su existencia, ha sido derramado en sus corazones (Ro. 5:5). Como en la bendición en 2 Co. 13:14,³⁹ lo más probable es que la «comunión del Espíritu» se refiera a la «comunión en el Espíritu» que los creyentes tienen con Dios en primer lugar, pero que como consecuencia de ello, en segundo lugar también la tienen con los demás porque viven y respiran por el mismo Espíritu.⁴⁰

³⁶ Así, en 2 Co. 13:14, Pablo escribe este orden: Cristo - Dios - Espíritu; de Dios dice ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, del Espíritu ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος. En nuestro pasaje tenemos παραμύθιον ἀγάπης y κοινωνία πνεύματος.

³⁷ En griego, κοινωνία; sobre el significado de esta palabra, ver el comentario de 1:5.

³⁸ En vista de la interpretación común de 1:27, y de la ausencia del artículo, algunos de los primeros intérpretes entendieron que πνεύματος en este caso se refería al espíritu humano (lo comenta Meyer, 70; cf. NAB). Pero el uso que Pablo hace del lenguaje y el contexto presente no dan lugar a esa interpretación. Sobre la poca importancia del artículo como indicador del Espíritu Santo en los escritos paulinos, ver Fee, *Presence*, 15-24.

³⁹ Sobre este tema, ver Fee, *Presence*, 362-65.

⁴⁰ Ha existido cierto debate sobre si «del Espíritu» es un genitivo objetivo o subjetivo. Es decir, ¿estamos en comunión con el Espíritu, o Él crea la comunión de los santos (como Barclay, «Great Themes», 40; Collange, Hawthorne, Silva)? Dado que esta expresión aparece primero en 2 Co. 13:14, donde las dos proposiciones anteriores reflejan algo tanto del carácter de Dios como de su actividad en favor de su pueblo a la luz de ese carácter, lo más probable es que en esta frase ocurra algo similar. Dado que la palabra significa principalmente «participación en», la interpretación aquí presentada (primero, «comunión con el Espíritu» mismo; segundo, como consecuencia, «comunión en el mismo Espíritu» con los demás) parece captar la esencia

Así, están unidos a Cristo por el Espíritu, y unidos en Cristo a los demás y, por tanto, a Pablo. Sin duda, el Espíritu es el agente de todo lo que Dios está haciendo en medio de ellos, «tanto el querer como el hacer, para su beneplácito» (2:13). Por tanto, del mismo modo que el consuelo por estar «en Cristo» y el consuelo por experimentar el amor de Dios le sirve de base para llamarles a que estén unidos en Cristo, lo mismo ocurre (y con más razón) con la «comunidad en el Espíritu» que todos tienen.

4. «Si algún afecto y compasión»⁴¹ es en cierta forma la proposición más difícil de todas,⁴² ya que aparece añadida como un llamamiento apasionado y final basado en sentimientos profundos, ya que no hay un genitivo. Pero esto también puede darnos una pista para averiguar lo que Pablo quiere decir. En 1:8 ya ha dicho que les añora en el «afecto de Cristo»; y la palabra «compasión» (o misericordia)⁴³ es algo que pertenece a Dios, como vemos en en 2ª Corintios 1:3 y Romanos 12:1. No obstante, en Colosenses 3:12, epístola probablemente escrita antes que Filipenses, pero durante el mismo encarcelamiento, instaba a los creyentes a revestirse, entre otras virtudes cristianas, de «tierna compasión»,⁴⁴ donde el contexto es claramente la vida en comunidad. A la luz del imperativo que aparece a continuación, está apelando a la «compasión» que *él y ellos tienen los unos hacia los otros*.⁴⁵ Por tanto, Pablo concluye: «Si el afecto y la compasión de Dios han producido en vosotros esas mismas cualidades hacia mí, como sabéis que yo tengo hacia vosotros, entonces haced completo mi gozo teniendo una misma actitud entre vosotros».

tanto de la «dirección» de la actividad del Espíritu, como del significado de la propia palabra. Esta teoría se remonta al menos hasta Meyer (*2 Corinthians*, 514). Recientemente la ha defendido y propagado H. Seesemann, *Begriff*; cf. los comentarios del pasaje de 2ª Corintios de Windisch, 428; Lietzmann, 162; Bultmann, 251; Barrett, 344; Furnish, 584; Martin, 505; también Dunn, *Jesus*, 261.

⁴¹ En griego, *σπλάγγνα καὶ οἰκτιρμοί*; sobre esto Lightfoot apunta (108): «con *σπλάγγνα* se refiere al hogar de los sentimientos afectuosos, con *οἰκτιρμοί* la manifestación de estos en acciones y deseos compasivos.» Por tanto, las dos palabras expresan «raíz y fruto» (Moyter, 104). Es poco probable que sea un endiadis («afecto, es decir, compasión», por tanto, «afecto compasiva», Moffatt).

⁴² Hawthorne, 66.

⁴³ En griego, *οἰκτιρμοί*; en Pablo solo aparece aquí y en 2 Co. 1:2; Ro. 12:1; Col. 3:12. El plural en ambos casos («afectos» y «compasiones») es un reflejo directo de la LXX, que usaba ambas palabras para traducir el término hebreo *רחם*.

⁴⁴ En griego, *σπλάγγνα οἰκτιρμοῦ*, que significa algo como «corazón compasivo».

⁴⁵ P. ej., Loh-Nida, 49-50; Hawthorne, 66; Moyter, 104 (cf. GNB).

Por tanto, desde este punto de vista, estamos ante un *llamamiento* a la unidad y el amor entre ellos (vv. 2-4), *basado* en el consuelo y amor que todos ellos tienen, consuelo y amor que tienen sus orígenes en Dios, se expresan en la historia en Cristo y en el Espíritu, y que todos ellos han experimentado y además pueden reflejar en su comunidad. Una vez que ya ha mencionado todo esto, ya puede pasar al llamamiento propiamente dicho.

2 En la prótasis de este llamamiento, es decir, en la primera sección, hemos visto que parte de la fuerza está en la combinación de varias proposiciones condicionales iniciadas con la partícula «si». Del mismo modo, en la apódosis o segunda parte de la frase condicional, encontramos una sorprendente combinación de expresiones sinónimas⁴⁶ de una naturaleza tal que es imposible pasarlas por alto. En tres (o cuatro)⁴⁷ ocasiones dice:

que pongáis vuestras mentes en la misma cosa,
teniendo el mismo amor,
unidos en espíritu poniendo vuestras mentes en la única cosa.

Pero para llegar aquí, de un modo similar a la sintaxis de 1:27, Pablo expresa la apódosis en términos de la relación de los filipenses con él, en este caso mediante un imperativo, «haced completo⁴⁸ mi gozo». Para

⁴⁶ Kennedy, 433, citando a Vaughan, lo llama la «tautología de la formalidad».

⁴⁷ Muchos intérpretes (p. ej., Vincent, Müller, Hawthorne, Silva, O'Brien; Black, «Formal Analysis»; Fee, *Presence*; cf. la puntuación de la NA²⁶) creen que el adjetivo σύμψυχοι es una «línea» aparte. En cuanto a este tema he cambiado de opinión, pues para verlo por separado tenemos que añadir un participio más («siendo»), algo que el propio Pablo no hace. La alternativa preferible es tomar el adjetivo como un complemento del participio final (φρονούντες). Dentro de la proposición introducida por ἵνα esto resulta en una proposición principal («que tengáis vuestras mentes puestas en lo mismo»), complementada por dos sintagmas de participio (también Meyer, Alford, Ellicott, B. Weiss, Vincent, Beare, Hendriksen, Collange, Kent, Loh-Nida; Silva está abierto a verlo así). El uso de τό con ἐν en el último sintagma apoya esta teoría, dado que entonces se convierte en anafórico, significando «la única cosa mencionada anteriormente [es decir, la misma cosa]». Por tanto, el adjetivo σύμψυχοι comienza el sintagma describiendo *cómo* («unidos en espíritu») deben «fijar sus mentes en la cosa» mencionada en la proposición principal. Cabe decir que esto funciona mucho mejor en griego que en mi pobre traducción:

ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε,
τὴν αὐτὴν ἀγαπῆν ἔχοντες,
σύμψυχοι τὸ ἐν φρονούντες.

⁴⁸ En griego, πληρώσατε, que significa «llenar, llenar hasta los topes, completar, lograr el objetivo de algo». Aquí seguramente significa «llenar hasta los topes», y por tanto, «completar» lo que ya se ha empezado.

llegar al objetivo final de esta exhortación –su unidad– este imperativo parece innecesario,⁴⁹ dado que podría haber ido del inicio base cuádruple de la exhortación directamente a su contenido (como hará en 4:2); ésa, después de todo, es su preocupación. Pero siguiendo el tono que se respira en toda la carta, introduce esta fuerte petición personal. Aunque a primera vista puede parecer un ruego egoísta,⁵⁰ en realidad dice mucho del corazón pastoral de Pablo.⁵¹ Su propia vida y apostolado están profundamente unidos al bienestar de sus hijos espirituales, y especialmente a lograr que perseveren para que así ellos mismos experimenten el gozo escatológico de Dios (cf. vv. 16-18). Esa perseverancia requiere que estén firmes en un mismo Espíritu. Solo así completarán el gozo de su apóstol; y en cualquier caso, toda la carta da por sentada la naturaleza segura y cierta de su afecto y gozo mutuo. Por tanto, les exhorta: «Si estas realidades de la vida en Cristo y en el Espíritu significan algo para vosotros –en verdad, si tenemos en común estas realidades en Cristo– y si hay algún afecto y compasión cuando pensáis en mí en esta prisión, entonces haced que mi gozo⁵² sea completo teniendo el mismo sentir o estando unánimes», es decir, respondiendo a la exhortación de 1:27.

Al escuchar la carta mientras alguien la leía en voz alta, es casi imposible que los filipenses no asociaran este imperativo con las anteriores expresiones de gozo: la primera en 1:4, donde da gracias y pide por ellos en oración con gozo y ahora les pide: «completad ese gozo»; y la segunda en 1:18, donde su gozo, independiente de las circunstancias, sirve de «centro de gravedad» para sus «meditaciones sobre el encarcelamiento».⁵³ Tanto en sus circunstancias presentes, difíciles

⁴⁹ Cf. Meyer, 72.

⁵⁰ Así lo entiende Fortna, «Philippians», pues al no reconocer que Filipenses es una carta de amistad es bastante insensible ante los aspectos formales de la carta como ante su carácter. El resultado es una caricatura de Pablo que se basa más en una psicología occidental que en el propio texto.

⁵¹ Cf. Motyer, 102; Hawthorne desprecia esta proposición con demasiada facilidad; está en lo cierto cuando dice que el tema que trata es la preocupación que ocuparía el segundo lugar en los objetivos de Pablo, pero luego se va al otro extremo y la trata casi como algo irrelevante.

⁵² En griego, μου τὴν χαράν, un raro ejemplo del «posesivo vernáculo» (expresión que encontramos en Abott, *Johannine Grammar*) en Pablo. En esta carta, ver el comentario de 1:28 (posiblemente); 3:20 («nuestra ciudadanía»); 4:14, («mi aflicción»); cf. también los genitivos de 1:19 y 2:25. Si es un uso muy poco común, cuando Pablo lo usa pretende darle un cierto énfasis al posesivo. Sin duda, esto es lo que aquí ocurre.

⁵³ En cuanto a este tema, ver la nota 3 del comentario de 1:12-26; expresiones extraídas de Martin.

como son, y a las puertas de un juicio, se regocija y continuará haciéndolo, pues el Evangelio está avanzando y Cristo va a recibir una gloria aún mayor. Ahora les insta a que completen ese gozo trabajando para un mayor avance del Evangelio en Filipos (2:14-16). Pero para hacerlo deben arreglar la situación presente; las murmuraciones y rumores deben cesar, tienen que llegar a una misma comprensión de lo que es la vida en Cristo en comunidad y deben mostrarlo mediante el amor mutuo los unos por los otros (cumpliendo así su oración en 1:9). Si aquellos que ya son su «gozo y corona» (4:1) quieren seguir siéndolo en la venida de Cristo, deben prestar atención a los imperativos de esta frase (y los imperativos similares que aparecen en 4:1-3).

Unas anotaciones más sobre las palabras y expresiones que explican cómo deben completar el gozo de Pablo:

a. La proposición inicial, «que⁵⁴ pongáis vuestras mentes en⁵⁵ la misma cosa» aparece traducida de forma acertada en la NIV y en LBLA, «siendo del mismo sentir». Este verbo, que utilizó en 1:7 para referirse a cómo se sentía en cuanto a ellos, también se utiliza al final de la carta para expresar el sentimiento que ellos tienen hacia él (4:10 [2 veces]). Y domina los momentos imperativos de la carta.⁵⁶ Como apuntamos anteriormente, esta palabra no significa «pensar» en el sentido de «meditar o reflexionar»; más bien tiene el sentido de «poner la mente en», es decir, tener una cierta disposición hacia algo (p. ej., la vida, los valores, la gente) o una cierta forma de ver las cosas, por tanto, una «actitud o mentalidad».⁵⁷ Lo que pretende decir con la «misma» actitud se explicará en los vv. 6-11, donde Pablo les remite a la actitud de Cristo (v. 5). El énfasis está, por tanto, en la unidad de propósito y de disposición de los filipenses, unidad en torno al Evangelio y a su ciudadanía celestial⁵⁸ —exactamente como en 4:2,

⁵⁴ En griego, ἵνα, que aquí probablemente introduce una proposición de resultado; igualmente cree Lightfoot, 108. Pero quizás es una proposición sustantiva epexeagética, dando el contenido de su «gozo completo». De cualquier manera, la conclusión es la misma.

⁵⁵ En griego, φρονῆτε; ver el comentario de 1:7.

⁵⁶ Aparece dos veces aquí, otra en el v. 5, dos veces en 3:15, una en 3:19 (sobre los que piensan en otras cosas) y en la apelación final de 4:2; cf. Ro. 12:3 y 16 y 15:5.

⁵⁷ Cf. el mismo uso de φρονεῖν en Ro. 8:5 y el uso repetido tres veces del sustantivo de la misma familia φρόνημα en Ro. 8:6-7, donde se habla de «poner la mente en las cosas de la carne o el Espíritu».

⁵⁸ También O'Brien, 179: «la necesidad... de tener el Evangelio en mente en todo lo que hacemos».

donde habla de «tener la misma actitud *en el Señor*»— no de que todos deben tener las mismas opiniones sobre todo.⁵⁹

b. El «mismo amor» que quiere que tengan apunta a la segunda proposición de la prótasis que acabamos de ver: «si algún consuelo de amor (de Dios)». La expresión «el mismo» tiene cierta ambigüedad y es probable que en este caso sea una ambigüedad intencionada. El contexto exige que lo que él esté haciendo antes de nada sea instarles a «tener el mismo amor los unos por los otros» que ya han experimentado en el amor que Dios ha mostrado hacia ellos. Al mismo tiempo, quiere que tengan un amor común, que todos tengan «el *mismo* amor» los unos por los otros. En 1:9 Pablo les dijo que oraba para que su amor abundara «más y más». Por tanto, está claro que en aquella comunidad había amor. Pero Pablo sabe que ese amor se está viendo amenazado por las fricciones internas, por no tener «la misma disposición o comprensión» sobre lo que significa ser el pueblo de Dios en Filipos. Por tanto, completarán el gozo del apóstol si vuelven a amarse los unos a los otros de forma plena, que, por definición, significa preocuparse por el bienestar de los demás. Como alguien dijo acertadamente: «el amor comienza cuando las necesidades de los demás son más importantes que las de uno mismo», que es precisamente lo que Pablo va a decirles a continuación.

c. Pero antes añade otro sintagma de participio. Con un extraño compuesto adjetival, «unidos en alma/espíritu»,⁶⁰ junto a una cercana repetición de la primera proposición,⁶¹ ahora une alma y mente (los sentimientos y el pensamiento). No solamente quiere que sus mentes estén puestas en una misma cosa, sino que quiere que lo hagan con todo su ser. Este sintagma adjetival apunta a la expresión «unánimes/con un alma», que complementaba a «luchando unánimes por la fe en el Evangelio» en 1:27,⁶² del mismo

⁵⁹ Sobre este vocabulario —y su extenso uso en este pasaje— como el de «amistad ideal» en el mundo grecorromano, ver Stowers, «Friends», 112; cf. L.T. Johnson, *Writings*, 342. Sampley (*Partnership*, 62-63) cree que este vocabulario respalda su teoría de que Pablo y los filipenses han entrado en una forma de «*societas* consensuada» (ver la nota 4 del comentario de 4:14), pero Peterman, «Giving», 144-47, 231, critica esta interpretación y asegura que es defectuosa.

⁶⁰ En griego, *σύνψυχοι*, formado de *σύν* (junto con) y *ψυχή* (alma), retomando el *μῦθος* *ψυχῆ* del v. 27 y, a su vez, reforzando esa idea. La palabra aquí significa algo parecido a «armonioso» o «juntos como una persona», poniendo el énfasis en «una unidad... de sentimientos, como también de pensamiento y de acción» (*EDNT*, 3.291, *contra* A. Fridrichsen, *Philologische Wochenschrift* 58 [1938] 910-12, quien ofrece «incondicionalmente»).

⁶¹ Ver la nota 47.

⁶² Cf. Collange, 79 («obviamente»), aunque este es un punto frecuentemente ignorado en los comentarios.

modo que la tercera línea de la prótasis («si hay alguna comunión en el Espíritu») apunta al llamamiento en ese mismo versículo a «estar firmes en un mismo espíritu».⁶³ De nuevo, como en 1:27, el énfasis está en la unidad dentro de la comunidad de fe.

3 La frase de Pablo cada vez se complica más, pues empiezan a aparecer un gran número de complementos.⁶⁴ Pero incluso esto tiene su propio efecto retórico. Con una típica forma de contraste, «no / sino que», los sintagmas y las proposiciones que conforman nuestro v. 3 explican el contenido del llamamiento del v. 2. Los contrastes son agudos, así que es acertado traducir aquí un imperativo: «Nada hagáis por⁶⁵ egoísmo o vanagloria, sino que con actitud humilde, cada uno de vosotros considere al otro como más importante que a sí mismo». Con estas palabras, Pablo especifica lo que sabe —o sospecha— que está pasando entre ellos. El primer elemento, «egoísmo» o «rivalidad»⁶⁶, lo usó en 1:17 para describir a aquellos de la comunidad romana que predicaban a Cristo por envidia pensando que así iban a angustiar a Pablo. Es interesante que el «egoísmo» de los envidiosos quedaba explícitamente contrastado con los que predicaban a Cristo por «amor» (1:16).⁶⁷ El «egoísmo» sigue siendo el centro de la naturaleza caída, por la que el interés y el beneficio propio a costa de los demás dicta nuestros valores y comportamiento. Las personas que tienen esa «actitud» no solamente están en contra del apóstol, su amigo querido, sino también en contra de Dios, cuyo Hijo mostró el carácter de Dios al tomar el papel de siervo (cf. 2:7).

El segundo elemento, «vanagloria», (literalmente, «gloria vacía»⁶⁸), responde al tipo de «gloria vacía» que producen aquellos que se bendicen

⁶³ Ver también Barth, 51, 54.

⁶⁴ Algunos no piensan así; ver la nota 12. Pero Meyer (74) sin duda está en lo cierto al ver que los complementos de este versículo van con el participio anterior (φρονούντες) y, por tanto, describen lo que queda *excluido* cuando todos tienen «una misma actitud o ponen la mente en la misma cosa».

⁶⁵ En griego, κατά, que esta traducción no logra reflejar de forma plena, pues lo trata como si fuera idéntico al ἐξ ἐριθείας de 1:17; pero κατά indica el «estándar» al que uno conforma su comportamiento, no la «fuente» del que proviene. Por tanto, «No hagáis nada de acuerdo con la (que se conforme a la) vanagloria o ambición / rivalidad».

⁶⁶ En griego, ἐριθεία; sobre esta palabra ver el comentario de 1:17; a pesar de que «egoísmo» es seguramente preferible, «ambición» podría usarse siempre que se entendiera que se refiere a la ambición que le lleva a uno a verse «por encima de los demás».

⁶⁷ La repetición de estas palabras aquí en particular apoya la teoría de que una de las razones del pasaje de 1:15-17 era servir de paradigma.

⁶⁸ En griego, κενοδοξία; cf. κενόδοξος en Gá. 5:26. La palabra es un compuesto de κενός («vacío, vano»), y δόξα («gloria, honor»); el compuesto por tanto denota «vanidad, engreimiento, ambición excesiva» (BAGD), y se usa más frecuentemente para

o alaban a sí mismos. Esta palabra aparece en el mundo grecorromano para describir a los que se creen más de lo que son, no a los que parecen tener razones para la «gloriarse», sino a aquellos cuya «gloria» no tiene ninguna base. Aparece en Pablo en Gálatas 5:26, también en el contexto de una iglesia donde las personas están «devorándose entre ellos».⁶⁹ No nos gusta ser demasiado duros con las hermanas (Evodia y Síntique) que no se llevan muy bien según vemos en 4:2 –y debemos tener en cuenta las dos palabras que aparecen en 2:14 («murmuraciones y discusiones»)–, pero Pablo entiende que si estas actitudes no se corrigen, la comunidad de creyentes en Filipos tendrá serios problemas, mucho más serios que el actual.⁷⁰

Al mismo tiempo, estas palabras apuntan a lo que vendrá a continuación, como antónimas de la «actitud» de Cristo, quien, siendo Dios, fue la antítesis del «egoísmo» al despojarse a sí mismo y convertirse en siervo y, siendo hombre, fue también la antítesis de la «vanagloria» al humillarse hasta la muerte en la cruz.⁷¹

De nuevo, anticipando los vv. 6-11, especialmente el v. 8, Pablo contrasta aquí el «egoísmo y la rivalidad» con la siguiente proposición: «con⁷² actitud humilde, cada uno de vosotros considere al otro como más importante que a sí mismo». La «humildad»⁷³ es una virtud inequí-

⁶⁹ Es interesante apuntar que 8 de las 15 «obras de la carne» en dicho pasaje (Gá. 5:19-21) son pecados de discordia, uno de los cuales es ἐριθεία. Sobre este pasaje, ver Fee, *Presence*, 440-43.

⁷⁰ Igualmente Kennedy, 434; tanto Kennedy como Michael (74) correctamente advierten sobre la posibilidad de que en Filipos se llegara a dar una situación parecida a la de Corinto o a Galacia. En palabras de Michael: «La misma ausencia de severidad y censura en esta exhortación muestra que las disensiones y disputas en Filipos todavía no habían llegado a una fase aguda.» Ver la Introducción, pp. 70-72.

⁷¹ Barth (50) observa que este pasaje refleja «el corazón de la ética paulina, ... donde se les pide algo aparentemente tan insignificante, pero que a la vez lo es todo: que cada uno se baje del trono donde está sentado y se preocupe por buscar un fin único, que es también el de los demás».

⁷² El texto griego tiene el artículo, sin la preposición (τῆ ταπεινοφροσύνη). El artículo apunta a «la [bien conocida cualidad de la] humildad» (Meyer, O'Brien, et. al) o funciona como un posesivo «en vuestra humildad» (Lightfoot). Lo más seguro es que el dativo apunte a la «manera», no al «medio» (como Meyer), aunque BAGD sugiere «causa motivadora».

⁷³ En griego, ταπεινοφροσύνη, un compuesto de «humilde» y «mente» (del verbo φρονεῖν en el v. 2), de ahí que la KJV traduzca «humildad de mente». Collange (79) señala la probable asonancia con φρονεῖν (φρονεῖν/ταπεινοφροσύνη). Este compuesto apenas se ha encontrado fuera de los escritores del Nuevo Testamento o de los primeros escritores cristianos; en los textos paulinos aparece como una virtud cristiana en Col. 2:23; 3:12, Ef. 4:2 (el último también en el contexto de promover la unidad dentro de la comunidad). El uso en Col. 3:12 es interesante, donde aparece como una de las cinco virtudes (incluyendo «misericordia»; cf. 2:1) con la que los hijos de Dios deben

vocamente cristiana⁷⁴ que, como con el mensaje del Mesías crucificado, es totalmente opuesta a los valores del mundo grecorromano, donde normalmente la humildad no se consideraba una virtud, sino un defecto.⁷⁵ En cuanto a este término, las raíces de Pablo están en el Antiguo Testamento y en Cristo. En el Antiguo Testamento, el término indica «bajeza o humildad» en el sentido de «ser criatura de alguien», y el verdaderamente humilde lo demuestra confiando en Dios y no en sus propias fuerzas o maquinaciones.

Por tanto, la humildad no debe ser confundida con la falsa modestia, o con el tipo de servilismo deplorable que solamente causa repulsión. Más bien tiene que ver con una valoración adecuada de uno mismo, verse como criatura ante el Creador, y ver la necesidad de dependencia y confianza total. En esa posición, uno es muy consciente tanto de sus debilidades como de su gloria (después de todo, estamos hechos a su imagen), pero a ninguna de ellas les da demasiada importancia. Por tanto, la humildad verdadera no se centra en uno mismo, sino más bien, como Pablo define en el versículo 4, «no busca los intereses propios, sino más bien los intereses de los demás.»

Para Pablo esta perspectiva viene de Jesús, donde la «humildad» explica la comprensión que tenía de su persona y su oposición al fariseísmo. No solamente esto, sino que en Jesús se revela algo esencial del carácter de Dios. La invitación de Jesús a «aprender de él» que extiende a los que llevan un yugo pesado (Mt. 11:29) se sitúa entonces en un contexto donde solamente el Hijo conoce al Padre y se revela como «manso y humilde (*tapeinos*) de corazón», como dice un poco más arriba, en el v. 25, se revela a los «niños», no a los «sabios e inteligentes» (11:25). Por tanto, el verbo principal de la segunda frase en el pasaje sobre Cristo (vv. 7b-8), donde se describe la Encarnación

revestirse. También aparece de forma negativa en Col. 2:18 (falsa humildad).

⁷⁴ Entre otras discusiones, ver Jones, 28; *TDNT*, 9.1-26 (W.Grundmann); *NIDNTT*, 2.259-64 (H.-H. Esser).

⁷⁵ Como Esser (*NIDNTT*, 2.260) señala, «la diferencia fundamental entre el uso griego y el bíblico de estas palabras es que en el mundo griego, con su visión antropocéntrica de la Humanidad, la humildad se considera algo vergonzoso, que debe evitarse con hechos y pensamientos. En el Nuevo Testamento, con su visión teocéntrica de la Humanidad, las palabras se usan para describir los acontecimientos que llevan a una persona a una relación correcta con Dios y con los otros humanos». No obstante, haciendo justicia a muchos de los autores griegos, debe decirse que utilizaban la palabra muy frecuentemente para describir el tipo de servilismo que en el siguiente párrafo decimos que *no* forma parte de la comprensión del Nuevo Testamento.

(«se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte»), viene de la misma raíz.

Por tanto, en vez de hacer las cosas por «egoísmo» o «vanagloria», los filipenses deben tener el mismo amor por los demás que Dios tuvo por ellos en Cristo, lo que encontrará su expresión final cuando «con actitud humilde, cada uno de vosotros considere⁷⁶ al otro⁷⁷ como más importante⁷⁸ que a sí mismo». Como en el caso de la humildad, esto no significa que alguien deba falsamente considerar a los demás como «mejores». Como el versículo 4 aclara, debemos considerarlos así no en cuanto a la *estima* que les tenemos,⁷⁹ –algo que nos llevaría a los mismos vicios que Pablo acaba de sancionar– sino en cuanto a la *preocupación* por ellos, es decir, que pongamos sus necesidades por encima de las nuestras. Después de todo, es así como se expresó la

⁷⁶ En griego, ἡγούμενοι, un verbo que significa centrarse conscientemente en algo o alguien, para considerarlo con detenimiento. El verbo aparece de nuevo en el v. 6, esta vez sobre Cristo, quien no «consideró» el ser igual a Dios como algo de lo que beneficiarse; en 2:25, donde Pablo «determinó» mandar a casa a Epafrodito; y en 3:7-8 [3 veces], donde Pablo explica cómo «considera» sus antiguos privilegios ahora que ha conocido a Cristo.

⁷⁷ En griego, ἀλλήλους, la única vez que aparece en Filipenses, pero que es una de las palabras más importantes de Pablo en sus exhortaciones, especialmente cuando está hablando de relaciones entre creyentes. *Todo* se hace ἀλλήλων. Los creyentes son miembros los unos de los otros (Ro. 12:5, Ef. 4:25), que deben edificarse los unos a los otros (1 Ts. 5:11; Ro. 14:19), preocuparse los unos de los otros (1 Co. 12:25); amarse los unos a los otros (1 Ts. 3:12; 4:9; 2 Ts. 1:3; Ro. 13:8), procurar el bien los unos de los otros (1 Ts. 5:15), soportarse en amor los unos a los otros (Ef. 4:2); llevar las cargas los unos a los otros (Gá. 6:2); ser amables y compasivos los unos con los otros, perdonándose los unos a los otros (Ef. 4:32; cf. Col. 3:13), someterse los unos a los otros (Ef. 5:21), ser afectuosos los unos con los otros en amor (Ro. 12:10), vivir en armonía los unos con los otros (Ro. 12:6) y (aquí) considerarse los unos a los otros como más importante que uno mismo (Fil. 2:3; cf. Ro. 12:10). Si traducimos «los demás» o tan solo «los otros», el sentido que queda es demasiado general y por tanto se reduce la importancia que la comunidad tiene en esta exhortación.

⁷⁸ En griego, ὑπερέχοντας; cf. 3:8 y 4:7. La palabra puede significar «mejor», pero en sus otras dos apariciones en esta carta, en ambos casos como adjetivo, tiene que ver con «sobrepasar», yendo más allá de todo lo demás. En vista del versículo 4, éste parece ser el sentido aquí también. Cf. NASB («consideraos los unos a los otros como más importantes que a uno mismo») y NJB («todos deberían dar preferencia a los demás»).

⁷⁹ Esta es una interpretación común (p. ej., Jones, 28-29, «una alta apreciación de todo lo que es bueno y estimable en los demás»; cf. Martin, 90; Hawthorne, 69); una teoría rechazada por Barth (56-57) que, en esto, está en lo cierto. Después de todo, a nosotros no nos toca «encontrar las buenas cualidades» en los demás, sino verlas desde la perspectiva común de la Gracia, aquellos que como nosotros necesitan por encima de todo «ser cuidados» por los que muestran gracia hacia nosotros, los que «se preocupan por nosotros» no porque nos lo merecemos, sino porque lo necesitamos.

humildad de Cristo, como Pablo recoge en el versículo 8. Por tanto, no se trata de que uno debe ver a los otros miembros de la comunidad como «mejores que yo», sino como «aquellos cuyas necesidades y preocupaciones «sobrepasan» las suyas propias. Aquí está la cura infalible para el «egoísmo y la vanagloria», y para las «murmuraciones y discusiones» (v. 14).

Finalmente, debemos añadir que en la frase de Pablo este participio final complementa a la proposición principal del versículo 2, «teniendo una misma actitud».⁸⁰ Éste es el camino hacia la verdadera unidad entre los creyentes; como el uso de «los unos... los otros» demuestra (ver nota 77), este pasaje trata de las actitudes dentro de la comunidad de creyentes. Si sabemos que el «egoísmo y la vanagloria» erosionan las relaciones dentro de la Iglesia, entonces la mejor garantía para una iglesia saludable es que una de las características de sus miembros sea «considerar a los demás como más importantes que a uno mismo», especialmente de aquellos que ocupan posiciones de liderazgo.⁸¹

4 Este grupo final de proposiciones, que, de nuevo, por una mejor inteligibilidad algunas traducciones presentan en una frase aparte, es, de hecho, otro complemento de participio del participio «considerando» del v. 3. Esto, a su vez, significa que esta proposición no es una exhortación más; su función es clarificar la proposición anterior.⁸² Aquí explica cómo considerar a los demás dentro de la comunidad de creyentes como «más importantes», «no mirando»⁸³ por nuestras propias necesidades, sino especialmente mirando por las necesidades de los otros». Así es como en otros escritos Pablo describe a aquellos que tienen un comportamiento genuinamente cristiano: «no buscan su propio interés, sino el de los demás».⁸⁴

⁸⁰ Al menos, esta es la forma más natural de entender la sintaxis. Para otra opinión, ver Lightfoot (ver nota 13), pero el divorcio gramatical que hace de los vv. 3-4 también lo convierte en algo demasiado exhortativo por mérito propio, sin tener en cuenta que el v. 5 es la siguiente frase después de los vv. 1-4, una frase que lleva el contenido un paso más allá al definir que la base de todo lo anterior es Cristo mismo.

⁸¹ Esto supone que ese sería el caso de Evodia y Síntique; ver el comentario de 4:2-3.

⁸² Para ver una perspectiva similar sobre esta función en el v. 4, ver Grundmann, *TDNT*, 9.21-22.

⁸³ Griego, σκοποῦντες; cf. 3:17. En Pablo, el verbo normalmente significa «mirar» en el sentido de «mantener la vista en algo o alguien» (BAGD); pero en este caso casi con toda seguridad significa «mirar por alguien», en el sentido de estar atento a las necesidades de los demás. Es en este sentido que se retoma y se enfatiza en el compuesto ἐπισκοπέω (cuidar, supervisar), que en su forma nominal es ἐπίσκοπος («obispo o supervisor»).

⁸⁴ 1 Co. 10:24; cf. 10:33; 13:5; Ro. 15:2. En nuestra carta ver especialmente 2:20-21, donde este rasgo de carácter es ilustrado positivamente por Timoteo, que se diferencia de algunos otros que fallan en este mismo tema.

Ésta es la forma, dice Pablo en Gá. 6:2, en la que «cumplimos la ley de Cristo»,⁸⁵ «llevando los unos las cargas de los otros».

El énfasis está en «cada» y «otros». Aquí encontramos un tipo de tensión entre el individuo y la comunidad muy frecuente en Pablo. Como siempre ocurre en estos pasajes, el acento está en la comunidad; la única forma en la que el pueblo de Dios logra cumplir sus propósitos divinos es como pueblo de Dios. Pero a diferencia del antiguo Israel, donde la entrada en la comunidad era por nacer dentro de la comunidad del Pacto, en el pueblo de Dios recién constituido por Cristo y el Espíritu, las personas entran de una en una. Por tanto, el énfasis de la exhortación de Pablo está principalmente en la comunidad, pero la obediencia debe comenzar por el individuo (ver la nota 13). Por tanto, «cada uno» de entre los filipenses debe mostrar esa preocupación por los «otros» entre ellos.⁸⁶ Este énfasis quizá quisiera funcionar como recordatorio para algunos miembros de la comunidad que habían dejado de pensar en los demás.

También debemos tener cuidado en no deducir de esta proposición algo que Pablo no estaba queriendo decir; la preocupación de Pablo no es si uno «mira por sí mismo» o no –el «también» en la línea final presupone que uno lo hará bajo cualquier circunstancia – sino la orientación que uno le da a su vida, una vida tocada por la Gracia de Dios que ha sido derramada sobre nosotros de forma abundante por medio de Cristo y hecha una experiencia real por medio del Espíritu. Así que la actitud cristiana en cuanto a las relaciones con los demás tiene que ser como la que va a describir en el pasaje sobre Cristo que viene a continuación.

Aquí, pues, tenemos la respuesta de Pablo a las (aparentes) murmuraciones y discusiones entre miembros de la comunidad de creyentes en Filipos, una actitud que crea un malestar que, no solo ensucia su testimonio en esa ciudad, sino que al mismo tiempo debilita su capacidad de «luchar unánimes» por el Evangelio contra la fuerte oposición que están experimentando.

La *base del llamamiento* es doble: (a) se debe a su relación con Dios como se ha manifestado incluso en momentos de sufrimiento mediante el consuelo de Cristo y el amor de Dios, junto con su participación

⁸⁵ Sobre «la ley de Cristo» que denota el vivir como el propio Cristo, quien «me amó y se entregó por mí», ver Fee, *Presence*, 463-64.

⁸⁶ Normalmente no sacaríamos mucho de esta palabra, dado que aparece con regularidad en las exhortaciones de Pablo (p. ej., en 1 Ts. 4:4; 1 Co. 7:17, 20, 24; Ro. 15:2 et passim). El énfasis en este caso está en el plural («cada uno de vosotros») y en la repetición (aparece casi al principio y en la posición enfática final).

común del Espíritu Santo; y (b) su larga relación con Pablo, quien no solamente ha experimentado esa gracia con ellos, sino cuyo gozo ahora será completo si los filipenses permiten que estas realidades conformen su vida en común como comunidad de fe en Filipos.

La *preocupación del llamamiento* es que sean un pueblo unido en Cristo por medio del Espíritu. Solamente de esta forma pueden progresar en la fe (1:25) y hacer avanzar la causa del Evangelio (1:27).

El *contenido del llamamiento* describe, en primer lugar, aquellas expresiones de la naturaleza caída que atentan en contra de la unidad dentro de la comunidad de fe, que son, en este caso, el «egoísmo» y la «vanagloria»; y en segundo lugar, las virtudes necesarias para que esto suceda, el «amor», la «humildad», que van expresándose de forma concreta a medida que el pueblo de Dios aprende a vivir como Cristo, a considerar y preocuparse por las necesidades de los demás como tema prioritario.

Como Barth apuntó correctamente, aquí tenemos una expresión viva y resumida de la base de la ética paulina, no simplemente porque se basa en la Gracia, sino porque está enraizada en el carácter de Dios que ha sido revelado en Cristo Jesús, que es el punto que veremos a continuación. Como ocurre con el resto de la carta, aquí también encontramos palabras para todas las épocas. Solamente podemos imaginarnos lo que sucedería si fuéramos totalmente conscientes del amor y el ánimo que son nuestros por medio de la Trinidad y, por ello, reorientáramos nuestras relaciones con los demás. Si estuviéramos más caracterizados por el contenido de esta exhortación, podríamos convertirnos en un pueblo más eficaz en el mundo.

C. El ejemplo de Cristo (2:5-11)

Sin cambiar de tema, Pablo pasa del llamamiento que ha hecho en el v. 2, elaborado en los vv. 3-4, a un segundo imperativo, mediante el cual definirá la «actitud» que espera de ellos: «que entre vosotros haya la misma actitud que hubo en Cristo Jesús». Y, a partir de ahí, se adentra en una narrativa sobre Jesús que es el pasaje más exaltado, más querido y a la vez más discutido y debatido de todo el corpus paulino.⁸⁷ Éste es uno de

⁸⁷ Por desgracia, esto último, el debate y la discusión sobre este pasaje, en ocasiones ha servido para oscurecer su contenido, en lugar de iluminarlo, o incluso peor, para infravalorar un pasaje que debería hacer que el lector se llenara de confianza y seguridad. Es una pena que un momento tan maravilloso se haya visto ensombrecido por

los mejores momentos de Pablo, que sirve tanto para exaltar a Cristo como para animar a los filipenses a imitarle (el tema de los versículos 1-4), mientras que también sirve para asegurarles la posición exaltada de Cristo, que está por encima del mismo César.

Desde el trabajo de Lohmeyer, la gran mayoría de intérpretes ha asumido que el presente pasaje es un himno temprano⁸⁸ (de Pablo o de otro autor⁸⁹) en honor a Cristo. Sea o no un himno, y en cuanto

tanta palabrería humana (de la que yo también soy culpable [ver «Philippians 2:5-11»], aunque parte de ese artículo era en protesta por la proliferación de bibliografía en torno a su supuesto carácter de himnico»). No obstante, el debate existe (la bibliografía constituye más de la mitad de la dedicada a todo Filipenses, de modo que, por ejemplo, en el comentario de O'Brien, 100 de las 555 páginas están dedicadas solamente a este pasaje); y la mayor parte, es cierto, es muy útil. La mayor parte de la bibliografía trata sobre los temas críticos, especialmente la forma, la autoría y el trasfondo. Hemos tratado algunos de estos temas en la Introducción, pp. 79-87, aunque algunas de estas cuestiones también las hemos ido contestando en las notas a pie de página (en cuanto a la forma, ver las notas 2, 4 y 5; en cuanto a la autoría, notas 3, 6 [cf. la nota 12 en el comentario del versículo 8; nota 9 en el comentario de vs. 9-11]; en cuanto al trasfondo, notas 45 y 86 [cf. nota 11 del comentario del versículo 8; nota 35 del comentario del versículo 10]). Encontrará información relevante sobre estos temas en O'Brien, 186-203, 253-71; también 186-88, con bibliografía relacionada hasta 1990.

⁸⁸ Reflejado en el formato poético de la NIV y la NA²⁶ (la REB destaca entre las traducciones recientes que no le confiere un formato poético; cf. también UBS⁴). La disertación de Lohmeyer (*Kyrios Jesus*) apareció en 1928, y la primera edición de su comentario se publicó al año siguiente. Ya en J. Wiss (1897) podemos adivinar el nacimiento de esta teoría, y comenzar a notarlo (en inglés) ya en Moffatt (*Introduction*, 1917) y Plummer (1919), de modo que Michael (1928), basándose en Moffatt, puede decir: «no es imposible que Pablo esté utilizando las palabras de un himno o poema ya existente». Los primeros comentarios en inglés después de la Segunda Guerra Mundial (Synge [1951]; Scott [1955]; Müller [1955] están divididos: Scott debate la posibilidad, pero la rechaza; Müller utiliza el término «himno», pero entre comillas. Poco después desaparecen las comillas y la expresión que se comienza a usar es himno cristológico (Caird es la única excepción). El siguiente gran comentario en inglés (Beare, 1959, ahora influido por Käsemann [1950]) adopta las ideas de Lohmeyer hasta llegar a la conclusión de que Pablo no puede ser el autor de esta sección y en sus diez páginas de comentario de este pasaje (78-88), el nombre de Pablo solamente se menciona una vez, solo para negar su autoría. El resultado es que en estas diez páginas, Beare no ofrece ningún comentario sobre Filipenses, sino sobre el «himno» de un autor desconocido (cf. Collange, quien repetidamente se refiere a «nuestro himno», y menciona a Pablo solamente una vez; la misma tendencia también aparece en Martin); sobre el tema de la autoría ver la nota siguiente. Este punto se ha cuestionado solo en alguna ocasión; ver Hooker, «Philippians 2:6-11»; G. Wagner, «Le Scandale»; Fee, «Philippians 2:5-11», y especialmente Fowl, *Story*, 31-45.

⁸⁹ Sobre el tema de la autoría, ver la Introducción, pp. 86-87. Algunos siguieron abogando por la autoría de Pablo, pero sin demasiada influencia (ver, p. ej., Furness, «Authorship»; Hooker, «Philippians 2:6-11»; Strimple, «Recent Studies»; Feinberg, «Kenosis»; Wright, «ἀρπαγμός»; Black «Authorship»; Fowl, *Story*, y los comentarios de Silva y O'Brien). Los pasos hacia la negación de la autenticidad son fácilmente

a esto yo tengo serias dudas,⁹⁰ es difícil no ver la naturaleza poética y exaltada de gran parte de esta sección. Pero al llamarlo un himno,

detectables: primero, el pasaje se entiende como un himno (ver nota anterior); si eso es cierto, seguramente es pre-paulino; por lo que, como muestran algunas expresiones y palabras, no puede ser paulino. Todo esto es, sin duda, posible, aunque improbable; todo esto se convierte en algo perjudicial cuando uno argumenta que las palabras en este contexto deben entenderse según su «forma original» reconstruida. Así, Kreitzer (*Jesus*, 115) *inter alia*, puede decir, «No tenemos por qué presuponer que la cristología de este himno es idéntica a la de Pablo». Pero de hecho, metodológicamente hablando, eso es lo único que podemos hacer, pues la única referencia a este pasaje la encontramos dentro de un escrito paulino.

A lo largo de la exposición que sigue a continuación, partiré de que estas palabras son la «elección» del autor del texto que ahora tenemos. Dado que Pablo dictó estas palabras, y lo hizo en forma de prosa (ver la nota siguiente), podemos asumir que él *escogió* usar estas palabras, aún en el caso de que ya existieran. Después de todo, tenemos muchas pruebas de que Pablo «cita» textos (especialmente de la LXX) de una forma que los hace suyos. Cf. Hooker («Philippians 2:6-11», 52): «Aunque este material no fuera paulino, no es extraño que Pablo lo tomara interpretándolo y utilizándolo a su manera»; y D. J. Moo (*Romans*, 49 [sobre la misma cuestión en torno a Ro. 1:3-4]): «Metodológicamente, es necesario sostener que si Pablo cita algo, lo está afirmando». Esta aseveración es tan razonable que uno se pregunta cómo es posible que tantos autores comenten este pasaje como si no fuera de Pablo. Ver también la nota 6.

⁹⁰ Lo que parece favorecer esta teoría es (1) la obvia naturaleza poética de los vv. 6-8, (2) que comienza con ὅς, que es la partícula con la que empiezan dos otros supuestos himnos (Col. 1:15, 1 Ti. 3:16); (3) que parece ser una pieza independiente, que tiene partes, como algunos han señalado, que no encajan con el contexto (especialmente 9-11); y (4) algunas palabras poco usuales, especialmente para Pablo. En contra de lo que se dice: (1) la palabra ὑμνός en griego, incluyendo la LXX, se usa exclusivamente para describir canciones o poemas escritos en alabanza a una deidad (o a una persona honorable), que incluyen una atribución de alabanza y las razones de dicha alabanza (ver especialmente Fowl, [*Story*, 31-45], cuyas evidencias en relación con este tema parecen irrefutables); (2) que nadie ha producido todavía una analogía (ni estilística ni lingüísticamente hablando) que se parezca ni siquiera remotamente a las estructuras que encontramos en nuestro pasaje; y (3) que los vv. 9-11 apenas tienen características de himno; la combinación de διό («por lo cual»), seguido de una proposición introducida por ἵνα («para que»), y la conclusión usando una proposición introducida por ὅτι (que sirve como el objeto de la «confesión»), no responde a la estructura de un himno, sino más bien a la de una argumentación. Decir, como dice Collange (95), que los versículos 6-8 y 9-11 tienen una «estructura idéntica» no tiene ningún sentido. Es verdad que si esta frase (vv. 9-11) hubiera aparecido en cualquier otro lugar del corpus (es decir, desligado de una poesía como la de los versículos 6-8), ¡nadie habría adivinado que era originalmente parte de un himno!

Esto no quiere decir que neguemos la naturaleza poética de gran parte del texto; pero poesía no siempre equivale a himno, que suele ser una poesía para ser leída o cantada en alabanza a Dios, y explicando las *razones* de dicha alabanza. Seguramente, el pasaje más bien refleja las características de un credo, como suele ocurrir en Pablo. Cf. Hooker («Philippians 2:6-11», 157): «Por supuesto, no podemos negar que existe algo poético en estas líneas. Si eso lo convierte en un poema, o si sería mejor describirlo como una prosa rítmica, es una cuestión aparte. Por muchas razones, lo último parece más probable»; pero al final se inclina más por lo primero. Todo este tema parece ser

tampoco deberíamos ignorar el carácter narrativo del pasaje, que comienza con la preexistencia de Cristo, continúa con su encarnación, incluyendo su muerte en la cruz, y concluye con su regreso al Cielo como el Señor exaltado de Cielo y Tierra. Sin duda, de los muchos intentos por encontrar la estructura estrófica «original» del supuesto himno,⁹¹ los más satisfactorios son los que siguen la estructura sintáctica de Pablo. Así, para ver mejor cómo funciona la narración y, por tanto, para entender el funcionamiento de las *frases que Pablo dictó*,⁹² a continuación presentamos un esquema de la estructura (de nuevo siguiendo de forma muy literal el griego de Pablo⁹³):

5Tened *esta* actitud

entre vosotros

que también

en Cristo Jesús:

[Parte I] 6el cual

I¹ aunque existía en «forma» de Dios,

un caso de polinización, en el cual la naturaleza exaltada de este pasaje más su estilo poético, se funden con un uso más contemporáneo de la palabra «himno», que después se aplica al siglo primero. Pablo es capaz de componer un himno, como queda demostrado en Romanos 11:33-36, que, como los himnos en Lucas 1 y 2, es una combinación inteligente de palabras y temas del Antiguo Testamento con sus propias preocupaciones, y que contrasta con este pasaje, precisamente porque su poesía y forma son las de un himno, en el sentido que la palabra tenía en el siglo primero.

⁹¹ Encontrará una crítica de esto, Fee, «Philippians 2:5-11», 30-34. El hecho de que los eruditos propongan al menos cinco posibles estructuras, con incontables variaciones entre ellas, no apunta a que podamos llegar a descubrir la forma «original» del himno, especialmente dado que solamente se ha encontrado en la prosa de Pablo, y la reconstrucción está por tanto sujeta a los caprichos de la subjetividad (p. ej., la «inclusio» de un erudito [«tomando forma de siervo» con el participio inicial] es lo que otro erudito considera un «paralelismo» [con el siguiente participio]; ambos tienen razón, porque nada de eso tiene que ver con las «estrofas»).

⁹² Pongo estas palabras en cursiva para hacer hincapié en que este pasaje fue dictado, como el resto de la carta, no «insertado» o «interpolado» (los términos tan usados por los academicistas). Aunque si tomamos el texto palabra por palabra o proposición por proposición (normalmente), lo que Pablo dictaba eran frases, no estrofas o versos de un himno. La prueba de esto ello en el esquema estructural, que cuadra perfectamente con las *frases* paulinas que conocemos; además, muchas de las partes de ese esquema estructural no encajaría bien hacemos una división por estrofas, pues muchos «versos» no tienen un verbo, y muchos no son más que sintagmas preposicionales (cf. Fee, «Philippians 2:5-11», 32-33). Ver la Introducción, pp. 79-83.

⁹³ Excepto los participios en los vv. 7-8, que he traducido teniendo en cuenta la exégesis siguiente, pues hacer otra cosa resultaría en un castellano incomprensible.

no harpagmon⁹⁴ consideró el ser igual a Dios,
7sino que se despojó,
 tomando la «forma» de siervo,
 haciéndose semejante a los hombres;

8y

I² hallándose en forma de hombre,
 se humilló a sí mismo,
 haciéndose obediente hasta la muerte,
 y muerte de cruz.

[Parte II] 9Por lo cual también

Dios le exaltó hasta lo sumo

y

le confirió el nombre
 que es sobre todo nombre,

10para que

en el nombre de Jesús
 se doble toda rodilla
 en el cielo,

y

en la tierra

y

debajo de la tierra

11Y

toda lengua confiese que
 el Señor es Jesucristo
 para gloria de Dios el Padre.

La narrativa tiene, por tanto, dos partes, que se corresponden con nuestras dos secciones, una del v. 6 al 8, y otra del 9 al 11.⁹⁵ La primera parte es una frase compuesta, con dos proposiciones unidas por un «y» (I¹ e I²),⁹⁶ que son idénticas en forma y a su vez muestran la «actitud» de Cristo expresada primero como Dios y después como «hombre».⁹⁷

⁹⁴ En griego, ἄρπαγμόν, una de las palabras extremadamente difíciles de este pasaje; en cuanto a su posible significado, ver el comentario que aparece a continuación.

⁹⁵ Cf. C.J. Robbins, «Rhetorical Structure», quien presenta un análisis similar, básicamente en dos partes, basado en los principios de la retórica clásica.

⁹⁶ Otros piensan de otra forma; ver la nota 3 del comentario del versículo 8.

⁹⁷ Sobre el tema de traducir esta palabra, ver la nota 1 del comentario del versículo 8.

Ambas proposiciones tienen una estructura *básica* triple: (a) cada una comienza con una proposición de participio que indica el «modo»⁹⁸ de la existencia de Cristo (como Dios, como «hombre»), seguida de (b) la proposición principal que indica lo que Cristo *hizo* en cada uno de estos «modos de existencia» (se despojó; se humilló); que (c) a su vez, va acompañada de otro participio que indica *cómo* Cristo llevó a cabo lo que dice de él el verbo principal («tomando la ‘forma’ de un siervo»; «haciéndose obediente hasta la muerte»). En ambos casos este participio final va a su vez acompañado de un complemento, que en la primera proposición es otro participio clarificador (que Cristo tome la forma de siervo tiene que ver con el hecho de que se hizo «semejante a los hombres») y en la segunda, mediante una palabra clarificadora sobre su muerte («muerte de cruz»). La primera proposición (I¹) también tiene una diferencia significativa: el verbo principal se expresa, como es típico en Pablo, con una construcción «no.../sino que...»,⁹⁹ que pretende resaltar la «actividad divina» de Cristo («aunque existía en ‘forma’ de Dios, *no* consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse, *sino que* se despojó a sí mismo»). Estos paralelismos, junto con el poder de parte del vocabulario que Pablo usa, son los elementos que le dan a esta primera parte un carácter poético.

La parte II (vv. 9-11) carece tanto de la poesía como de las equilibradas proposiciones de la parte I. En su lugar, sigue la típica forma paulina de la argumentación. La consecuencia última de la «actitud» de Cristo, que le llevó a su «humillación», dice Pablo, es que Dios le ha exaltado «hasta lo sumo», dándole el nombre que es sobre todo nombre: «Señor», el nombre de Dios, el cual, y no por casualidad, es uno de los nombres que se le daban al César (cf. Hechos 25:26). Al darle ese nombre, Dios está justificando la «actitud» de Cristo mostrada en los vv. 6-8.

El contexto deja claro que los vv. 6-8 funcionan principalmente como un paradigma.¹⁰⁰ Las dos proposiciones representan un alivio si

⁹⁸ Encontrar un término apropiado para expresar las realidades divinas es, en ocasiones, muy difícil. Con «modo» no me refiero a un «modismo»; simplemente es un intento por encontrar una palabra que funcione en ambos lados de la frase compuesta de Pablo, lo mismo que Pablo hizo al elegir la palabra μορφή.

⁹⁹ Normalmente, la bibliografía ignora este modismo tan característico de Pablo; pero ver M. Thekkekara («Neglected Idiom»), quien nos recuerda que el contraste que se establece con este modismo está pensado para resaltar deliberadamente lo mucho que Cristo se humilló.

¹⁰⁰ La gran mayoría de autores coinciden, aunque E. Käsemann («Analysis») lo niega vigorosamente, seguido de Martin (*Carmen*, 84-88); cf. Losie («Note»), la

pensamos en el «egoísmo» y la «vanagloria» del versículo 3; la segunda proposición ejemplifica la humildad a la que también se llama en aquel pasaje. La función de esta segunda parte se ha debatido bastante. Seguramente, su propósito es doble; primero, expresar la afirmación divina de la forma en que Cristo expresó su «igualdad con Dios» en los vv. 6-8; y, en segundo lugar, en concordancia con un tema que aparece en toda la carta, afirmar el futuro seguro y cierto de los filipenses, que irá acompañado de la vindicación divina. Así, de nuevo contrasta a Cristo con el «señor Nerón», cuyo «señorío» se han negado a reconocer en una ciudad donde el culto al Emperador tenía, sin duda, un papel importante.

Pero, aparte de su función en la argumentación, esta narrativa tiene un significado por sí sola. Aquí tenemos lo más cercano a la cristología que encontramos en Pablo;¹⁰¹ y aquí vemos de nuevo por qué el «escándalo de la cruz» era tan importante para la comprensión paulina de todo lo que tenía que ver con el cristianismo.¹⁰² Porque al «despojarse» y «humillarse hasta la muerte, y muerte de cruz», Cristo Jesús ha revelado el carácter del mismo Dios. Éste es el paradigma de la semejanza a Dios: que el Cristo preexistente no era un ser «egoísta, codi-

negación de Käsemann es totalmente opuesta a la visión de Lohmeyer y se basa principalmente en su aversión teológica a cualquier cosa que suene a «imitar a Cristo», como si la Ética estuviera basada en última instancia en el esfuerzo propio más que en la Gracia; según Martin también incluye la «imposibilidad» de imitar a Cristo en los vv. 9-11. Pero estas objeciones están basadas en una mala comprensión de la «imitatio» en Pablo, que no significa «repite lo que yo hago», sino (en el contexto presente), «ten una actitud de vivir por los demás, igual que Cristo, que se encarnó y murió en la cruz». El punto de los vv. 9-11, después de todo, no es la «imitatio» en el sentido de «repetición», sino en el sentido de la vindicación que Dios hace de esa vida. Hurtado, cuya refutación («Lordly Example») de la teoría de Käsemann / Martin es especialmente interesante, señala (125) que están objetando una teoría que es abiertamente simplista (a la que Martin llama «idealismo ético ingenuo»), su caricatura de la cual, debo añadir, no es la perspectiva de la mayoría de los que han escrito sobre este tema. Ver el debate al final de los vv. 9-11; cf. O'Brien, 253-62, y Fowl, *Story*, 77-101.

¹⁰¹ Los que niegan que la preocupación de Pablo sea paradigmática (ver la nota anterior), también argumentan que el tema del «himno» es soteriológico, una posición que parece especialmente difícil de sostener, si lo comparamos con la amplia gama de textos semi-credo y soteriológicos en Pablo que sí usan un lenguaje soteriológico. Es cierto que la muerte de Cristo en la cruz para Pablo es, en última instancia, soteriológica –y aquí incluso de forma indirecta (es decir, aquel cuya «actitud» le llevó a la cruz es también aquel cuya muerte logró su salvación)– pero cuando se menciona la cruz en contextos soteriológicos siempre aparece un verbo «salvífico» y normalmente alguna forma de la preposición «por nosotros», ninguna de las cuales aparece aquí.

¹⁰² Cf. especialmente 1 Co. 1:17-31.

cioso», sino uno cuyo amor por los demás encontró su expresión consumada en el «despojarse a sí mismo», al tomar el papel del siervo, al humillarse hasta la muerte en la cruz por aquellos a los que tanto amaba. No es extraño que Pablo no pueda soportar el triunfalismo en ninguna de sus formas. Va en contra de todo lo que Dios es y lo que hace. Todo el que toma el camino de la cruz será vindicado al final; pero para los creyentes la vindicación no es presente, sino escatológica. El discipulado en el presente implica servicio, sacrificarse por los demás. Por eso Pablo concluye la narración con otro llamamiento a la «obediencia» (v. 12), que irá tomando forma mientras Dios va llevando a cabo su salvación en medio de ellos por su buena voluntad (v. 13); pero para que Dios haga esto, deben dejar de murmurar (v. 14), y «tener un mismo amor» los unos por los otros (v. 2), siguiendo el modelo de Cristo en este pasaje sin precedentes.

1. Siendo Dios, se despojó a sí mismo (2:5-7)

5 Vuestra actitud¹⁰³ debería ser¹⁰⁴ la misma que hubo en Cristo Jesús, 6 el cual, aunque existía en forma de Dios, no consideró el ser igual a Dios como algo a qué aferrarse, sino que se despojó a sí mismo tomando forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres¹⁰⁵.

¹⁰³ [N. del T. Aunque en este comentario venimos usando LBLA, aquí nos permitimos una pequeña variación para ser fieles al comentarista]. La relación entre este versículo con el anterior se ha hecho más clara en la tradición de los manuscritos con la inserción de γάρ («por», P⁴⁶ κ² D F G Maj lat sy^b), o οὖν (2492 pc). Está claro que ésta es un inserción posterior: (1) el texto asindético ha sido, sin duda, el mejor apoyo (κ* A B C Ψ 33 81 1241 2464 2495 pc); (2) las variaciones reflejan dos intentos por separado de deshacerse del asindeton; y (3) no podemos imaginarnos las razones para omitir la conjunción, si es que era original.

¹⁰⁴ Como otro reflejo de la dificultad con el griego de Pablo en el v. 4, el último MajT, que cambió el plural ἕκαστοι a ἕκαστος, Pablo también cambia el imperativo en segunda persona del plural (φρονείτε) a la tercera persona del singular (φρονείτω). Esto queda reflejado en la conocida traducción de la King James Bible: «dejad que esta actitud esté en vosotros». Hawthorne argumenta que coincide con el texto original, pero lo hace por las mismas razones por las cuales la tradición de los escribas corrompió el texto: para hacer de Pablo un escritor más ordenado y legible.

¹⁰⁵ El griego de Pablo dice (literalmente), «en semejanza a los ‘hombres’ haciéndose» (en gr. ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος). El P⁴⁶ y algunos testimonios latinos, probablemente con bastante independencia, cambiaron el plural «hombres» a «un hombre», seguramente por asimilación a la proposición siguiente. Pero Pablo es preciso; ver la nota 94.

Siguiendo el imperativo en el versículo 5, Pablo comienza la narración sobre Cristo hablando de su preexistencia,¹⁰⁶ indicando lo que su divinidad supone y lo que no. La fuerza principal de la proposición está bastante clara: para Cristo, su divinidad no es una cuestión de «egoísmo», o de algo a lo que poder aferrarse; más bien todo lo contrario. Por tanto, en una misma frase, Pablo va de la divinidad de Cristo, de «ser igual a Dios», a recordarnos que tomó forma de «siervo», lo cual se materializó en la Encarnación. Y todo esto, para pedir a los filipenses que hagan un sacrificio similar los unos por los otros (v. 4).

Pero las ideas son muy profundas, llenas de contenido teológico, y la terminología no es nada sencilla. Históricamente, el debate se ha centrado en cuatro palabras muy difíciles: *morphe* (NIV, «siendo por naturaleza Dios»), *harpagmon* («algo a qué aferrarse»); *ekenosen* («se despojó a sí mismo»); y *homoiomati* («semejante a los hombres»). Hemos de hacer algunas observaciones preliminares para poner estos temas en perspectiva. En primer lugar, es interesante ver que estas dificultades se concentran en la frase que trata sobre los misterios divinos. Es decir, por lo que se *sabía* y se *creía* acerca de la vida terrenal de Jesús, Pablo está intentando decir algo sobre lo que *no podía observarse*, y *sin embargo se creía* sobre la existencia de Cristo como Dios. La mayoría de *nuestras* dificultades surgen de esta realidad, y de nuestro deseo insistente de entrar en los misterios divinos. En segundo lugar, la preocupación principal de Pablo no es teológica, sino ilustrativa,¹⁰⁷ lo que *Jesucristo* hizo (de acuerdo con su «actitud») en su preexistencia como Dios (de lo que, lógicamente, se derivan unas enseñanzas teológicas). Por tanto, en tercer lugar, a pesar de que no pretendía ser un tratado, debido a su naturaleza, el pasaje está lleno de Teología (especialmente Cristología), y no debemos ignorarla. Y, en cuarto lugar, la elección de términos¹⁰⁸ que Pablo responde a dos factores: (a) el contraste «no / sino que», que domina el conjunto, y que necesitaba una palabra (*morphe*, en este caso) que sirviera para *ambas* expresiones de la existencia de Cristo (como Dios y como siervo);¹⁰⁹ (b) su preocu-

¹⁰⁶ Algunos han defendido lo contrario, especialmente los que consideran que el pasaje es una analogía entre Adán y Cristo. En lo que Cristo se retrata como un segundo Adán es en su humanidad. Ver el debate más adelante sobre el versículo 6 (y las notas 41 y 73).

¹⁰⁷ En los debates frecuentemente se ignora este detalle; sobre este tema, cf. Kennedy, 435.

¹⁰⁸ Sobre el tema de la «elección terminológica de Pablo», ver la nota 3.

¹⁰⁹ Cf. Kennedy (435, escrito hace mucho tiempo, pero todavía acertado). «Se hubieran evitado muchos problemas si los intérpretes, en lugar de investigar minucio-

pación principal en el pasaje es ilustrar el tipo de humildad de la que habla el versículo 3.

Al examinar con más detenimiento todos los detalles del texto, tendremos que recordar cada una de estas salvedades.

5 Este imperativo inicial, que sirve de transición entre los versículos 1-4 y 6-11, demuestra que la narración que sigue es intencionadamente paradigmática. Aunque la frase es elíptica,¹¹⁰ la intención de Pablo es bastante evidente. Comienza con un «esto» enfático, que hace referencia a algo anterior,¹¹¹ en este caso a los versículos 2-4. A continuación, inmediatamente aparece el imperativo, «esto pensad»¹¹² (*touto phroneite*, «vuestra actitud debería ser»), palabra que el oyente relacionaba con el versículo 2 (*phronete/phronountes*). Por eso, el imperativo resume los vv. 2-4: «Esta actitud (es decir, la que acabo de describir) esté entre vosotros».

En las exhortaciones paulinas, el sintagma preposicional «entre vosotros»¹¹³ aparece generalmente para expresar lo que debe tener lugar

samente los refinamientos de la metafísica del griego, presuponiendo que los hay en este pasaje, se hubieran preguntado: «¿Qué otros términos podría haber adoptado el apóstol para expresar sus conceptos?» Ver también la nota 47.

¹¹⁰ Es decir, la segunda proposición no tiene verbo, que lo tomamos ya sea de la primera proposición o del sentido del contexto.

¹¹¹ Como ocurre en Pablo con tanta frecuencia; y así es como lo interpreta la mayoría de los comentaristas. En esta carta, ver el uso en 1:7 (*τοῦτο φρονεῖν*; claramente apuntando al pasado); 1:22 (éste no está tan claro); 1:25 (*τοῦτο πεποιθώς*); 3:7 (*ταῦτα ἤγημαι*), 15 (*τοῦτο φρονῶμεν*); 15 (*τοῦτο ὁ θεὸς ὑμῖν ἀποκαλύψει*); 4:8 (*ταῦτα λογίσεσθε*); 4:9 (*ταῦτα πράσσετε*). En el único caso en el que no parece seguir este patrón es en 1:19 (q.v.), donde al menos en parte tenemos el resultado de que cite a Job. Cuando *τοῦτο* es una referencia al futuro, va seguido de una proposición que explica el contenido de «esto». Se podría argumentar que ese es el caso que aquí nos encontramos, pero no tiene sentido pues en contexto el *τοῦτο* no inicia una nueva idea, sino que retoma una que ya está en proceso. En contra están Käsemann, Martin, Loh-Nida, Losie («Note», 53), et al., quienes ven el *τοῦτο* como un apunte de lo que vendrá más adelante, especialmente el himno (aunque Losie argumenta su postura basándose en los ejemplos que encontramos en esta carta que hacen referencia a algo anterior). Es interesante que los que creen que «en Cristo Jesús» no se refiere a la actitud de Cristo, sino a la de la comunidad, pues sus miembros están «en Cristo», no saben qué hacer con este pronombre. Losie es una excepción, pero la naturaleza forzada de su teoría pone en evidencia su poca lógica.

¹¹² Éste es el lugar donde la traducción «tener esta actitud» («tipo de pensamiento», Z-G) se derrumba, dado que pone el énfasis en el sustantivo implícito en el verbo, en lugar de ponerlo en la propia acción. Esto ha dado pie a un gran debate, dado que muchas generaciones de lectores (y estudiosos) han dado por sentado que el antecedente del pronombre relativo siguiente es ese sustantivo inexistente, mientras que la sintaxis de la frase de Pablo es clara que el antecedente de ὃ («lo cual») es *τοῦτο* («esto»). Cf. Losie («Note»), quien apunta acertadamente que *τοῦτο* es el objeto de *φρονεῖτε* (aunque, por otra parte, no acaba de hacer una buena interpretación de la sintaxis de Pablo).

¹¹³ En griego, ἐν ὑμῖν; en esta carta, ver el comentario de 1:6 y 2:13.

en la comunidad,¹¹⁴ aunque para eso se debe responder individualmente. Igual que el versículo 4 particulariza («cada uno» es responsable de aplicar los imperativos en el contexto de la comunidad, «los demás»), aquí cada uno debe tener esa actitud que hay *en vosotros*, pero también debe evidenciarse *entre vosotros*. Por tanto, «dentro de vuestra comunidad, aprended a desarrollar actitudes de generosidad y humildad, considerando las necesidades de los demás como prioritarias.»

Este imperativo va acompañado por el siguiente complemento: «la que [había]¹¹⁵ también en Cristo Jesús». Esta proposición, que necesita un verbo, ha dado a los intérpretes muchos problemas, más de los necesarios. La clave está en el pronombre relativo y en su complemento adverbial, «la cual también».¹¹⁶ El antecedente de «la cual» es «esto» (o «esta»), y señala al contenido de los vv. 2-4, refiriéndose a que la actitud de que se hablaba en los vv. 3-4 es precisamente la que también habían visto en Jesús; al mismo tiempo, el «también» señala hacia delante. El sintagma «en Cristo Jesús» debe interpretarse junto con «en/entre vosotros», que es la lectura natural de la frase de Pablo.¹¹⁷ Es cierto que algunos ven el «también» como una partícula «sin importancia», y argumentan que «en Cristo Jesús» tiene supuestamente un sentido «técnico»,¹¹⁸ por lo que toda la frase se refiere a los creyentes en Filipos:

¹¹⁴ Pero ver, *inter alia*, Lightfoot, Meyer, Vincent, Müller, Hendriksen, quienes creen que se refiere estrictamente a los «corazones» (Lightfoot) de cada creyente, de forma individual. Meyer y Vincent sugieren que si se refiere a la comunidad, el paralelismo con Cristo se desmorona; pero eso es tomar demasiado rígidamente el concepto de «paralelismo», como hacen los que también utilizan el mismo argumento para defender que ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ debe ser también colectivo (p. ej., Silva).

¹¹⁵ Como en 1:21 y 22, esta proposición no tiene verbo. Normalmente en una frase así, se toma el verbo de la primera proposición. Pero en este caso no tiene mucho sentido (según Hawthorne, que logra hacerlo funcionar solamente adoptando una corrupción textual secundaria; ver la nota 18). Lo más probable (como Z-G), a la luz de la narración que viene a continuación, el verbo debería estar en pasado. Pero el tiempo presente («es») también funcionaría, como lo haría un verbo que mantiene la segunda persona en plural de la primera proposición (por ejemplo, «que encontráis»). Kennedy (434) objeta que añadir un ἦν es «forzado, dado que presupondría que τοῦτο φρονεῖν (no solamente τοῦτο) es el antecedente de ὃ». Pero esto, por supuesto, no es cierto si uno toma τοῦτο como el objeto del verbo que además hace referencia a los vv. 2-4, lo cual es la interpretación más acertada sintácticamente hablando (ver la nota 25).

¹¹⁶ En griego, ὃ καί, «que también» es el sentido normal de este modismo. Para ver otras opiniones contrarias, ver la nota 33.

¹¹⁷ Es decir, en lugar de entender ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ como un término «técnico» (ver la siguiente nota), que en este caso es especialmente cuestionable, uno debería ver que el ἐν funciona precisamente como en 1:30 («que visteis ἐν ἐμοί y oís ἐν ἐμοί»).

¹¹⁸ Se ha hablado mucho del uso «técnico» (como fórmula) de esta expresión paulina, como si significara incorporarse al «cuerpo místico de Cristo». Aparte de la

«Tened esta actitud entre vosotros, que es adecuada [para aquellos] en Cristo Jesús». ¹¹⁹ Aunque esta interpretación pudiera argumentarse sintácticamente (lo cual, de hecho, es bastante cuestionable), ¹²⁰ el contexto la echa por tierra, pues el tema no es ni la soteriología ¹²¹ ni el hecho de que los filipenses «están en Cristo Jesús», sino el comportamiento acorde con el de Jesús, ¹²² que es lo que la proposición siguiente define por medio de una narración poética.

cuestionable idea de que en Pablo existe el concepto de tal «cuerpo místico» (ver especialmente la crítica de York, *Body*), no tiene ningún sentido creer que tuviera ese sentido «técnico» en la mayoría de las ocasiones en las que aparece; no hay forma de demostrar que los filipenses conocieran ese uso. Ver el debate de Seifrid en *DPL*, 433-36, cuyo resumen de los datos ayuda a poner este tema en perspectiva. Cf. el comentario de 1:13 y el trato similar en cuanto a la expresión «con Cristo» de 1:23. Ver también la nota siguiente.

¹¹⁹ Ver Zerwick (*Biblical Greek*, 156), quien reconoce el significado tradicional, pero sugiere que aquí ὃ καὶ podría ser más estereotípico y que, por tanto, «inútil» en esta proposición. Esta teoría puede remontarse hasta Deissmann (*In Christus*); ha sido adoptada *inter alia* por Kennedy, Moffatt, Jones, Michael, Dibelius, Beare, Gnilka, Collange, Silva, Käsemann («Critical Analysis»); Martin (*Carmen*); Losie («Note»). Pero esto es una tautología fuera de contexto, imposible («pensad lo que pensáis en Cristo»; cf. Lohmeyer, Hendriksen, Caird, Marshall, Moule, Strimple), y la lectura menos natural del texto, si queremos tener en cuenta el orden de las palabras y la «sonoridad» del texto. Para la mayoría de los filipenses, la carta era para ser escuchada, no leída; es imposible pensar que al *oír* pudieran percatarse de las sutilezas que propone esta teoría. El texto de Pablo dice τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (literalmente «esto pensad en vosotros *que también* en Cristo Jesús»), que necesita o un «es» (o «era») antes o después de «en Cristo Jesús» u otro verbo en segunda persona del plural («véis o encontráis»); al oyente se le ocurriría de forma natural pensar en cualquiera de estas dos opciones (porque *automáticamente* pensarían que el ὃ se refiere al τοῦτο y que el καὶ *retoma el sintagma preposicional*). Sin duda, esto es lo que Pablo esperaba de sus oyentes. Por otro lado, para entender «en Cristo Jesús» como una «fórmula» que se refiere a «nosotros» haría falta en primer lugar hacer una pausa considerable al leer, y releer estas líneas; en segundo lugar haría falta que al releer se quitara el καὶ (la forma en que Loise [«Note»] intenta solventar esto es especialmente forzada), y luego, en tercer lugar, haría falta añadir algo como «es adecuado» (o, en el caso de Käsemann y Martin, alguna forma de φρονεῖτε) para completar la frase. Todo esto resulta demasiado sutil para una cultura básicamente oral. Caird (118-19) intenta evadir la tautología ofreciendo una sugerencia completamente imposible: que tratemos ὃ καὶ como el equivalente del *id est* latino; pero καὶ no equivale a *est* en ninguna circunstancia. Silva recurre a un intensivo («que sin duda»), pero eso no hace más que intensificar la tautología.

¹²⁰ Para las razones de «a duras penas», ver las notas 25, 26 y 33. Hacer que el τοῦτο señale al ὃ, deberíamos añadir, hace del último el antecedente real del primero, en lugar de al contrario, que es como se lee la frase de Pablo.

¹²¹ Como Käsemann *et al.* lo entienden.

¹²² Esto está precisamente en consonancia con Ro. 15:5-8. En un contexto de judíos y gentiles «viviendo en armonía los unos con los otros», de modo que «a una voz puedan glorificar a Dios», y en un lenguaje casi idéntico (τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν ἀλλήλοις κατὰ

6 Con el pronombre relativo «quien» (o «el cual»),¹²³ Pablo pasa del imperativo anterior directamente a la narración sobre Cristo.¹²⁴ De nuevo, a pesar de que los detalles no son fáciles, su preocupación general está bastante clara. Comenzando con la preexistencia de Cristo, y estableciendo un contraste por medio de la fórmula «no/sino que»¹²⁵ (similar al que encontramos en los versículos 2-4), retrata *dos* formas de pensar, dos actitudes, una egoísta, y otra generosa. Por tanto, les recuerda a los filipenses que todo lo que Cristo hizo al traerles la salvación fue justo lo opuesto al «egoísmo» que ha censurado en el versículo 3.

La frase comienza con un sintagma de participio «el cual, aunque existía¹²⁶ en ‘forma’ (*morphe*) de Dios.» A pesar de algunas interpre-

Χριστὸν Ἰησοῦν), Pablo ora para que «Dios os dé la *misma actitud* entre vosotros *como la que hubo* en Cristo Jesús». Los versículos 7 y 8 descifran este significado, donde vemos que Cristo asumió el papel de siervo por el bien de todos ellos. Ahora, unos años después, y desde Roma, hace un llamamiento similar, que es como el primero en muchos detalles: el mismo llamamiento, el contexto, Cristo como paradigma, y la naturaleza de siervo de ese paradigma. Silva (109) cree que este texto apoya otra posición, pero para lograr eso tiene que hacer que el *κατὰ* de Pablo se convierta en «una expresión general que apela a nuestra relación con Cristo». Pero para ellos hay que otorgarle a la preposición una función que no tiene. Los romanos deben tener esta actitud entre ellos, precisamente porque es «de acorde con» lo que han conocido sobre Cristo tal y como se explica en los versículos 7 y 8.

¹²³ En griego, ὅς. Sobre la sugerencia de que este relativo señala el comienzo de un himno, ver el debate en Fee, «Philippians 2:5-11», 31 (cf. la Introducción, pp. 80-81).

¹²⁴ Cf. la idea similar en cuanto a la encarnación de Cristo en 2 Co. 8:9 («siendo rico, por causa de vosotros se hizo pobre»), que funciona como este llamamiento: un imperativo (dar generosamente), seguido por una explicación de la entrega generosa de Cristo al hacerse semejante a los hombres.

¹²⁵ La idea de Pablo, por supuesto, podía haberse expresado sin este contraste, pero no hubiera sido tan eficaz. Es decir, siempre que nos encontramos este tipo de contrastes en Pablo, uno puede leer la frase de la siguiente manera: «quien, siendo en forma de Dios, ... se despojó a sí mismo tomando forma de siervo». Pero el poder de la retórica está en ese contraste, pues aunque podría «aferrarse a lo que tenía» o «actuar en su propio beneficio», no lo hizo (sobre este significado de *harpagmon* ver el comentario).

¹²⁶ En griego, ὑπάρχων; aunque en ocasiones es intercambiable con εἶναι, en este caso (según BAGD) seguramente tiene su significado principal: «existir (realmente)». Los intérpretes anteriores (p. ej., Lightfoot, Plummer) argumentaron que esta palabra ya supone el concepto de preexistencia; pero en el periodo *koiné*, es difícil que esa palabra por sí sola hubiera albergado tanto contenido. Ver M-M, 650-51.

La relación del participio «siendo» con el verbo «no consideró» es un tema de debate. La mayoría lo ve como una concesiva (como la NRSV [«aunque era en forma de Dios»]; cf. NASB, NAB, Lightfoot, Vincent, Michael, Hendriksen, Silva). Hawthorne (85) y Wright («ἀρπαγμός», 345, nota 87) siguen a Moule («Manhood», 97, en el caso de Wright está la conversación personal) y lo ven como causal (= «precisamente porque era en forma de Dios... reconoció lo que significaba, etcétera»). Seguramente Pablo quiso usarlo

taciones recientes, estas palabras *presuponen* lo que el resto de la frase asume, es decir, que el Preexistente¹²⁷ es quien en un momento dado de la historia humana «se vació de sí mismo, tomando forma de siervo, y haciéndose igual que los hombres». Es muy probable que Pablo utilizara el participio en lugar del verbo infinitivo porque Cristo siempre «es» o «existe».¹²⁸ El participio también supone un contraste temporal con los dos participios aoristo del final de la frase. Es decir, antes de «haber tomado la ‘forma’ de siervo» ya existía «en la ‘forma’ de Dios». Además, también contrasta con el participio final, «haciéndose seme-

como un circunstancial: «quien, en esa circunstancia de ser en la μορφή de Dios, como siempre fue» no actuó de forma egoísta (cf. GNB, «siempre tuvo la naturaleza de Dios», igualmente Meyer, 79).

¹²⁷ La negación de que esta proposición se refiera a la preexistencia ha adoptado dos formas. (1) Muchos intérpretes anteriores (incluyendo a Calvino) entendieron que todo el pasaje, el versículo 6 incluido, trataba del Cristo divino en su encarnación. Él, que era o existía «en forma de Dios», incluso en su vida terrenal no consideró su igualdad con Dios como algo a lo que aferrarse (ver el debate y la refutación en Meyer, 77-79). (2) Más recientemente muchos han argumentado, bien basándose en una estructura sintáctica concreta (Howard, «Phil. 2:6-11») o en la de «Cristología de la sabiduría» (Murphy-O’Connor, «Anthropology») o en una analogía entre Cristo y Adán (Harvey, «New Look»; Bakken, «New Humanity»; Talbert, «Problem»; Dunn, *Christology*, 114-21), que aquí Pablo ve a Cristo simplemente en su humanidad, quien, del modo que Adán por ejemplo, fue hecho «a imagen de Dios» (cf. n. 73 de este capítulo), pero a diferencia de Adán no intentó aferrarse a esa semejanza con Dios. Pero en contra de estas teorías tenemos los argumentos siguientes: (1) para que esas teorías tengan sentido hay que extraer de la sintaxis y de la terminología más de lo que verdaderamente hay; (2) la metáfora inherente en ἐκένωσεν («se despojó a sí mismo») parece bastante inapropiada para referirse a alguien que ya es humano; (3) el hecho de que el que se describe en el v. 6 como que era en «forma de Dios», que significa también que era «igual a Dios», más tarde describe también como alguien que «se hizo semejante a los hombres», y luego «se halló en forma de hombre»; y (4) la propia estructura, en la cual la parte P² («y hallándose en forma de hombre») claramente contrasta con la parte P¹ («el cual, aunque existía en forma de Dios»). (Sobre la improbabilidad de que debamos comenzar la parte P² con la redundancia de hacer que *los dos* participios que se refieren a su humanidad comiencen la frase final [«haciéndose semejante a los hombres y hallándose en forma de hombre»], ver notas 43 y 3 del comentario del versículo 8). La exégesis de Dunn no es muy convincente metodológicamente hablando, porque requiere una acumulación considerable de significados meramente posibles, pero altamente improbables, y *todos son necesarios para que su teoría funcione*. Las conclusiones basadas en ese tipo de procedimientos son siempre sospechosas. Finalmente, esta teoría despoja a la narración de su poder esencial, que está en el claro contraste entre el participio inicial («siendo en forma de Dios») y la coda final («muerte en la cruz»). Encontraré refutaciones en Feinberg, «Kenosis»; Hurst, «Re-enter»; Wong, «Problem»; Wanamaker, «Philippians 2.6-11»; y O’Brien, 263-68. Encontraré una útil y sensata conclusión sobre este tema en Hurtado, *DPL*, 743-46.

¹²⁸ Sobre este uso del participio en un contexto muy similar, cf. 2 Co. 8:9.

jante a los hombres», que solamente tiene sentido si «aunque existía en *morphe* de Dios» presupone su preexistencia como Dios.¹²⁹

Pero, ¿qué diremos de *morphe*?¹³⁰ Aquí se nos plantea una doble dificultad;¹³¹ descubrir lo que Pablo pretendía con esta palabra, y traducirla, dado que no tenemos un equivalente preciso.¹³² La clave para entender la palabra está en las razones por las cuales Pablo la eligió que, a su vez, las encontramos en lo que emana de la propia frase. Se quiere, en primer lugar, decir algo sobre la «actitud» de Cristo, primero como Dios y luego como hombre. Pero en la transición de «ser Dios» a «hacerse humano», Pablo expresa mediante una *metáfora* la cualidad esencial de esa humanidad: «tomó ‘forma’ de ‘siervo». *Morphe* era precisamente la palabra adecuada para este doble uso, para reflejar tanto la realidad (que era Dios) como la metáfora (que tomara el papel de siervo),¹³³ dado que habla de

¹²⁹ Los que lo niegan (ver la nota 41) sugiriendo que la segunda frase comienza con el participio *γενόμενος* («haciéndose semejante a los hombres»), no solamente crean una redundancia casi intolerable (ver la nota 3 del comentario del versículo 8), sino que realmente no saben cómo tratar la extrañeza de esta segunda «estrofa» en comparación con la primera: en la llamada primera estrofa, el Jesús humano ya está en escena, mientras que la segunda retoma su «conversión» en humano. Además, nunca explican por qué el «himno» debe enfatizar su humanidad con otra afirmación si la primera «estrofa» ya lo da por sentado.

¹³⁰ Estas son las dos únicas veces en las que esta palabra aparece en el Nuevo Testamento. La literatura sobre esto es inmensa. Las mejores definiciones son las que encontramos en *TDNT* (4.759-62; J. Behm) y *EDNT* (2.442-43; W. Pohlmann), además en el último hay una bibliografía muy útil. Lo mejor de los primeros debates en inglés (antes de la influencia de los papiros), es la obra de Kennedy (435-36; citado por M-M, 417), que supera a la de Lightfoot (127-33), pues la suya se limita al uso clásico (y, a pesar de su utilidad en este aspecto, incluye temas probablemente no paulinos). Ver también el debate de Martin (*Carmen*, 99-133; aunque acepta la improbable identidad con *εἰκών* y *δόξα*), y los comentarios más recientes (Hawthorne, Silva, O’Brien).

¹³¹ Otros ven aquí una cuestión más: el «trasfondo» histórico-cultural de esta palabra (y de muchas otras ideas que encontramos en el «himno»). Sobre este tema, ver el debate en O’Brien, 193-98, excepto para señalar que la teoría de Käsemann, que influyó a muchos, de que el texto refleja un mito del redentor gnóstico pre-cristiano, es una pieza de la mitología académica, dado que no hay datos de ningún tipo en el primer siglo cristiano que puedan usarse para defender esa teoría.

¹³² Cf. Vincent (57): «‘Forma’ es una traducción inadecuada de *μορφή*, pero nuestro lenguaje no tiene una palabra mejor». En ausencia de una alternativa mejor, me quedaré con «forma», pero escrita entre comillas.

¹³³ Por tanto, si no fuera por el segundo sintagma, seguramente Pablo hubiera escrito algo como *φύσει θεος* («siendo Dios por naturaleza»), o quizás *ἐν φύσει θεοῦ* («en la naturaleza de Dios»). Pero *φύσις* no funcionaría en el segundo caso, donde «siervo» es metafórico y necesita el segundo participio para describir lo que Pablo pretende describir. Tampoco funcionaría el *εχθρα* del sintagma de participio final del versículo 7, dado que esa palabra enfatiza rasgos externos más que sustancia o realidad. Como Meyer (80) señala: «el *μορφή* θεοῦ presupone la *φύσις* divina».

la «forma» no en términos de rasgos externos que nos ayudan a reconocer algo,¹³⁴ sino hablando de las características y cualidades esenciales. Por tanto, significa *aquello que verdaderamente caracteriza una realidad dada*.¹³⁵

Los primeros seguidores de Cristo habían llegado a creer, basándose por supuesto en su resurrección y ascensión, que aquél que habían conocido como verdaderamente humano había tenido una existencia anterior en «forma» de Dios, lo cual no significaba que fuera «como Dios sin serlo realmente», sino que tenía las características esenciales de Dios. Este entendimiento es el que (acertadamente) se esconde detrás de la traducción de la NIV: «siendo por naturaleza Dios». ¹³⁶ Y esta increíble realidad, que aparece en la primera posición enfática, es la que otorga un poder extraordinario a lo que viene a continuación y, en definitiva, a todo el conjunto.

La proposición que sigue a continuación, que también es una de las sentencias más famosas de las cartas de Pablo, es una prueba más de que Pablo quería decir «siendo por naturaleza Dios». Pablo empieza diciendo «Siendo en forma de Dios», a lo que añade «no consideró *harpagmon* al ser igual a Dios». Vamos a detenernos para analizar el significado de *harpagmon*.¹³⁷

¹³⁴ Ver la nota anterior en cuanto al uso de *σχῆμα* en el versículo 7.

¹³⁵ Igualmente M-M, 417 (citando a Kennedy): «una fórmula que expresa de forma plena y acertada el ser subyacente» (cf. Martin, O'Brien). Debemos señalar que la segunda vez que aparece, que en parte determina el significado en esta primera aparición, hace que sea casi imposible que *μορφή* sirva como sinónimo de *εἰκών* («imagen»), que se usa en 2 Co. 4:4 y Col. 1:15 para referirse respectivamente a las funciones reveladora y mediadora de Cristo; por eso es igualmente improbable que el autor construyera esta frase pensando en un contraste entre Cristo y Adán (ver la nota 73). Que *μορφή* es el equivalente de *εἰκών* es otra conclusión académica que está muy en boga, pero que no cuenta con datos lingüísticos suficientes como para tomarla en serio. La segunda aparición de *μορφή* (v.7) también echa por tierra esta teoría, a la cual se le han dado varias formas (*inter alia*, Meyer, Jones, Martin, Strimple, Fowl) pensando que *μορφή* es igual a *δόξα* («gloria»), una teoría que tendría mucho ganado si solamente tuviéramos el primer caso (*ἐν μορφῇ θεοῦ*); pero aplicar «gloria» al papel de siervo es ir más allá del significado normal de esta palabra. (Cf. Collange, Hawthorne).

¹³⁶ Cf. GNB («siempre tuvo la naturaleza de Dios»); NEB («la naturaleza divina fue suya desde el principio»); pero cambió a la «forma» ambigua en la REB); cf. TCNT, Montgomery, Phillips.

¹³⁷ Debido a la importancia y dificultad de esta palabra, he decidido hacer un pequeño estudio lingüístico, que servirá para entender el conjunto. Espero que haciéndolo de esta manera también ayude a aclarar el sentido del pasaje en su totalidad.

Las dificultades son dos:¹³⁸ su rareza en la literatura griega; y que cuando aparece significa «robo»¹³⁹, un significado que aquí no tiene demasiado sentido.¹⁴⁰ Esto significa que los académicos han tenido que determinar su significado basándose en (a) el contexto (percibido), o (b) la formación de los nombres en griego, o (c) encontrando paralelos que apunten a un uso idiomático. Otra cuestión relacionada con este tema es si la «igualdad con Dios» era algo que Cristo no poseía pero que quizá deseaba, o algo que ya poseía pero que no trató de una forma *harpagmon*.¹⁴¹

Aunque aún se sigue debatiendo el significado de esta palabra, lo más seguro es que se encuentre entre una de dos sutilezas –planteadas por C.F.D. Moule y R.W. Hoover– de las sugerencias ya existentes.¹⁴² La primera basó sus conclusiones en la formación de nombres en griego, por la cual los nombres que acaban en *-mos* normalmente no se refieren a una expresión concreta de la idea verbal del nombre, sino a la propia idea verbal.¹⁴³ En esta teoría, *harpagmos* no se considera

¹³⁸ Una vez más, como en el caso de μορφή, la bibliografía al respecto es inmensa. La mejor literatura reciente es la de N.T. Wright, «ἀρπαγμός», quien resume el debate anterior y ofrece una solución especialmente satisfactoria a la luz de todos los temas, y a la que estoy en deuda y muy agradecido. Wright adopta básicamente la teoría de Hoover («Harpagmos», ver nota 56).

¹³⁹ Este sustantivo está formado por el verbo griego ἀρπάζω, que significa «arrestar» o «agarrar o tomar», normalmente con la connotación de violencia o sorpresa.

¹⁴⁰ No tiene mucho sentido (a pesar de la versión KJV, y los que han intentado comentarlo basándose en esta traducción). J.C. O'Neill («Hoover»), argumenta en contra de Hoover (ver nota 56) que «robo», que está cerca del «sin sentido», parece ser «la única elección posible» (448), y entonces lo único que se le ocurre aconsejar en medio de la desesperación es arreglar el texto. Pero al hacerlo, O'Neill solo cuestiona *parte* de los datos de Hoover (las pruebas de Heliodoro [Hoover, 102-6] son especialmente notables); al convertir los hallazgos de Hoover en una «regla», O'Neill hace mención de las excepciones para anular la «regla». Pero eso no es lo mismo que eliminar la forma en la que Hoover entiende este modismo.

¹⁴¹ El término técnico que define estas distinciones *res rapta* («algo agarrado» = «robo») o *res rapienda* («algo que va a ser agarrado»), en ambos casos refiriéndose a lo que no se poseía anteriormente, y *res retinenda* («algo a lo que aferrarse»), refiriéndose a algo que ya se posee.

¹⁴² Ver Moule («Reflexions») y Hoover («Harpagmos»); estas dos piezas aparecieron casi simultáneamente (1971 y 1970 respectivamente). Hoover trabajó sobre la obra de W.W. Jaeger («Study»), aunque su línea se remonta a Lightfoot. Moule aportó una base filológica más sólida al trabajo anterior de J. Ross («ΑΡΠΑΓΜΟΣ»), F.E. Vokes («ἀρπαγμός»), y S.H. Hooke (*Alpha*); cf. también J.M. Furness, «ἀρπαγμός»; H. Dean, «Glory». Aunque algunos han seguido a Moule (por ejemplo, Hawthorne), la línea general (adoptada en este comentario) es seguir a Hoover, teniendo en cuenta a Moule (del modo que hacen Martin, Strimple, Feinberg, Wright, Silva, Fowl, O'Brien, Melick); fue adoptada anteriormente por Käsemann, «Analysis», 63 («usar algo para el beneficio propio»).

¹⁴³ Cf. el debate en M-M, 78.

como una «cosa» («algo» que se interprete a partir de la idea verbal del nombre). Más bien, es un nombre abstracto, que enfatiza el concepto de «tomar» o «agarrar». Por tanto, Cristo no consideró que como «era igual a Dios», eso significaba que iba a «tomar» o a ser «egoísta»; por el contrario, rechazó esta idea popular sobre el poder de los reyes «despojándose» por el bien de los demás. Según Moule, la igualdad con Dios no significa «tomar», sino «entregar» (272). Esta teoría podría ser válida¹⁴⁴ y, en cualquier caso, apunta en la dirección correcta si pensamos en el sentido general del nombre en el contexto.¹⁴⁵

La alternativa es ver esta palabra como un sinónimo de *harpagma* («botín» o «presa») que, en modismos similares al de Pablo,¹⁴⁶ significa algo como «aferrarse a una cuestión concreta» en el sentido de «extraer provecho de ella». Esta teoría tiene mucho a su favor y probablemente nos encamina en la dirección correcta, aunque es cuestionable que las evidencias sobre la intercambiabilidad de *harpagmos* y *harpagma* sean tantas y tan sólidas como los defensores de esta teoría sugieren.¹⁴⁷ Debemos aclarar que tanto con una como con otra palabra, el resultado obtenido es casi el mismo.

Volvamos a la que Pablo quería transmitir usando esta proposición que empieza con un «no», que es doble (dos caras de una misma idea). En primer lugar, está retomando y, por tanto reafirmando, lo que dijo en la proposición de participio inicial: que Cristo, antes de su encarnación, era «por naturaleza Dios». Esta reafirmación se consigue mediante dos construcciones gramaticales complicadas,¹⁴⁸ que unidas dejan claro que Pablo pretende que la

¹⁴⁴ La objeción común es que sigue rigiendo un objeto, es decir, «¿Qué es lo que no toma o lo que entrega?», ya ha sido respondida por Moule: el uso «activo» de dicho sustantivo no rige un objeto.

¹⁴⁵ Como Wright («ἄρπαγμός» 345) también señala.

¹⁴⁶ Es decir, cuando aparece como parte de un acusativo doble con un verbo como «pensar» (como en este caso) o «hacer».

¹⁴⁷ Cf. la crítica (muy exagerada) de O'Neill, «Hoover». La primera objeción a ambas sugerencias (las de Moule y Hoover), es, por supuesto, la falta de evidencias lingüísticas.

¹⁴⁸ En primer lugar, por la *estructura* de la proposición. En griego, ἄρπαγμὸν ... τὸ εἶναι ἴσα θεῶ es un acusativo doble que funciona como el objeto del verbo ἠγήσατο («considerar»). Por tanto, es una forma de discurso indirecto; en el discurso directo, «ser igual que Dios» sería el sujeto y ἄρπαγμὸν sería el atributo de una frase que diría: «ser igual que Dios es *harpagmon*», que *no* es la actitud de Cristo (cf. Käsemann [«Analysis», 62]. Pero al poner «no *harpagmon*» en la primera posición enfática, Pablo indica que el infinitivo que aparece a continuación *hace referencia* a la proposición de participio inicial, respondiendo a una

proposición de infinitivo («ser igual que Dios») repita *en esencia el sentido de lo anterior* («siendo en ‘forma’ de Dios»). Por tanto, vemos que Pablo está diciendo lo siguiente:

Aunque existía en ‘forma’ de Dios,
Cristo no consideró aprovecharse
de que era igual a Dios¹⁴⁹ (como acabamos de ver),
sino que se despojó a sí mismo.

Esto es lo que significa existir «en ‘forma’ de Dios»; significa «ser igual a Dios», no el sentido de que las dos proposiciones son idénticas, sino en que ambas señalan a la misma realidad.¹⁵⁰ Por tanto, en conjunto, están entre las expresiones más rotundas sobre la deidad de Cristo que encontramos en el Nuevo Testamento. Esto significa también que la «igualdad con Dios» no es algo que no tenía y que deseaba, sino que *siempre* la ha tenido.¹⁵¹

En segundo lugar, Pablo está intentando mostrar el gran contraste que hay entre el hecho de que Cristo existía «en ‘forma’ de Dios» y la proposición principal, «se despojó a sí mismo».¹⁵² Pablo empieza diciendo que el ser igual a Dios es algo que era inherente a Cristo en

estructura del tipo A-B-A. Por tanto, «siendo en forma de Dios (A), Cristo no consideró *harpagmon* (B) el ser igual a Dios (A’)».

En segundo lugar, al utilizar el artículo definido con el infinitivo, que, como en 1:21-22 –y normalmente en cualquier caso– probablemente es anafórico, señalando a «algo que ya se ha mencionado o que ya se conoce» (así lo explica el BDF, 205); cf. Meyer (88), Hawthorne (84) y Wright («ἀρπαγμόν» 344) quienes también ven el artículo como anafórico.

¹⁴⁹ En griego ἴσα θεῶ; para este uso de ἴσα como atributo, Lightfoot cita Job 11:12 de la LXX. Cf. Juan 5:18, donde Jesús es acusado por «trabajar en el Sabat» y por hacerse ἴσος τῷ θεῶ .

¹⁵⁰ Igual que la mayoría de intérpretes (p. ej., Meyer, Müller, Beare, Hendriksen, Collange, Lohmeyer, Nida, Bruce, Hawthorne, Silva, O’Brien, Melick, Käsemann [«Analysis», 62-63]; Wright [«ἀρπαγμοῦ» 344]). Los que niegan aquello que la sintaxis parece regir lo hacen porque entienden de manera distinta ἀρπαγμός, (p. ej., Kennedy, Jones, Michael) o porque previamente ya se ha casado con una analogía entre Cristo y Adán en la que Cristo es visto solamente como humano (ver las notas 41 y 73).

¹⁵¹ Sin duda, el hecho de que Jesús siempre fuera «igual a Dios» es lo que hace que funcione el contraste entre el participio inicial y el verbo principal (nuestro siguiente tema).

¹⁵² Strimple («Recent Studies», 263) señala (correctamente) que la teoría *res rapienda* de ἀρπαγμόν (ver nota 55) crea una disyunción entre existir *en forma* de Dios y ser *igual* a Dios «contraria a la fuerza natural de la construcción gramatical que une de forma tan estrecha estas dos proposiciones que preceden a la verdadera disyunción, que aparece con el ἀλλά al principio del versículo 7.

su preexistencia. No obstante, el ser igual a Dios, al contrario de lo que comúnmente se cree, *no* significó que Cristo «tomara o se aprovechara», como hacían los «dioses» y «señores» que los filipenses habían conocido anteriormente; no era algo «a lo que aferrarse para sacar provecho», que hubiera sido la actitud normal de alguien poderoso y la muestra más baja de egoísmo. Por el contrario, la mejor expresión de esa igualdad con Dios fue cuando «se despojó a sí mismo».¹⁵³

El autor no está imponiendo a los filipenses una nueva visión sobre Jesús,¹⁵⁴ sino que está reforzando la que ya tienen, gracias a la comprensión que Pablo tiene de la crucifixión, pues en la cruz se manifestó de forma plena el verdadero carácter de Dios, fue la máxima expresión de su inmenso amor.¹⁵⁵ Esto es a lo que Pablo les está llamando, a que sean discípulos siguiendo ese ejemplo. La frase «no *harpagmon*», después de todo, se corresponde con «no buscando los intereses propios» del versículo 4. Esta es la forma que Pablo tiene de decir que Cristo, como Dios, no actuó de esa manera. Por tanto, igual que acaba de instarles a que tengan una «actitud» (*phronete*) singular, que tomará la forma de «humildad» pues han de «considerar»¹⁵⁶ a los demás como más importantes que a sí mismos, ahora también repite el mandamiento de tener esta «actitud» (*phroneite*, v. 5) que ven en Cristo Jesús, quien no «consideró» (el mismo verbo que en el v. 4) el ser igual a Dios como algo de lo que sacar provecho para sí, algo para lograr sus propios objetivos.

Finalmente, debemos añadir que muchos han entendido que aquí Pablo incluye la comparación entre Adán y Cristo¹⁵⁷ que aparece en

¹⁵³ Cf. Wright, ἀρπαγμός, 344-46.

¹⁵⁴ Estamos hablando de una iglesia paulina, es decir, que ya debían conocer bien el Jesús que aquí se presenta.

¹⁵⁵ Por eso la «coda» del participio final del versículo 8, «y muerte de cruz» está expresada de esta manera: para crear el efecto retórico último. Éste es el apogeo de la verdadera «igualdad a Dios», por la cual el Cristo divino se entrega en la execrable «debilidad» (humillación) de la crucifixión. En cuanto a esta forma de entender la cruz, ver especialmente 1 Co. 1:18-25 en Fee, *1ª Corintios*, pp 76-89 (opus cit).

¹⁵⁶ En cuanto a este verbo (ἡγήσασθαι), ver la nota 76 del comentario del versículo 3.

¹⁵⁷ Esta posible asociación con Génesis 2-3 se remonta por lo menos a Ernesti (a quien Meyer menciona, pero para rechazar su teoría); lo mismo que Meyer, hicieron Vincent y Plummer. No obstante, la aceptación de esta teoría se ha dado más en años recientes, (*inter alia*, Caird, Houlden, Kent, Silva; Cullmann, *Christology*, Ridderbos, *Paul*; Bandstra, «'Adam'»; Hooker, «Philippians 2:6-11»; Dunn, *Christology*; Wright; «ἀρπαγμός») todos ellos presentando diferentes grados de convicción sobre el nivel en que el lenguaje ha sido diseñado a propósito para representar esta analogía, desde las convencidas afirmaciones de Caird, hasta los cautos comentarios de Wright. Es rechazada por Collange, Glasson («Two Notes»), Strimple («Recent Studies»), y Feinberg («Kenosis»). El resumen más útil sobre este tema está en O'Brien, 263-68.

algunas de sus cartas.¹⁵⁸ La mayoría de los que sostienen esta teoría entienden que Cristo es una contraposición con Adán muy bien estudiada, quien, «habiendo sido creado a imagen de Dios»,¹⁵⁹ consideró su «igualdad con Dios» como algo a lo que aferrarse. Cristo, por el contrario, desechó esa «idea» e hizo lo contrario; mientras Adán intentó «ser como Dios», Cristo, como Dios, se hizo hombre. Es una analogía interesante, pero debemos aclarar que su base es únicamente conceptual, dado que no existe ni un solo paralelismo lingüístico con la narración del Génesis.¹⁶⁰ No creo que los filipenses lo hubieran captado sin una pista lingüística, a no ser que Pablo hubiera utilizado esta analogía en algún momento en el tiempo que estuvo entre ellos.¹⁶¹

¹⁵⁸ En conjunción con la resurrección (1 Co. 15:21-22, 45-49) y con la universalidad del pecado humano (Adán) y la redención de Dios (Cristo; Ro. 5:12-21).

¹⁵⁹ Aquellos que creen que se trata de una analogía intencionada y buscada por parte del «autor» del «himno» argumentan que (1) μορφή y εἰχών son términos intercambiables y (2), por tanto, el «autor» está «citando» deliberadamente Gen. 1:26-27 con esta sustitución. Ven esto confirmado también en la expresión τὸ εἶναι ἴσα θεῷ («ser igual a Dios») que, según ellos, está retomando Gén. 3:5 y 22 («ha venido a ser uno de nosotros»), aunque *no existe ni un solo punto lingüístico de unión* entre estos pasajes y Fi. 2:6-7). Decir que las dos palabras son completamente intercambiables en este sentido está basado en una semántica insostenible (cf. especialmente las respuestas de Wallace, «Note» y Steenburg, «Case Against»). Sabemos que hay palabras que son intercambiables a veces, y que eso no quiere decir que lo sean en todas las ocasiones. Puesto que Pablo no tienen ningún problema para decir que Cristo es «a imagen (εἰχών) de Dios», y puesto que esta es la palabra usada en el Génesis, uno se pregunta cómo es posible que Pablo tuviera en mente esta analogía y escribiera μορφή. Y en este caso no ayudaría decir que estaba «citando» un himno que ya existía, porque todo el mundo que ha visto cómo Pablo utiliza el Antiguo Testamento sabe que raramente permite que las palabras en un texto original dicten cómo usará esas palabras en su propio texto.

¹⁶⁰ En mi opinión, esto demuestra que Pablo aquí no es *intencional*; cf. Käsemann («Analysis», 64^o): «El texto no ofrece ningún apoyo...; y es lógico que esperemos ver ese apoyo dado que estamos hablando de *una referencia tan concreta*» (cursivas mías). Vincent, seguido de Glasson («Two Notes»), también señala que no hay nada del relato del Génesis que sugiera que la búsqueda de una *«igualdad con Dios»* sea la naturaleza de la Caída; fue la búsqueda del conocimiento completo.

¹⁶¹ Muchos de los que sostienen esta posición niegan que el pasaje hable de preexistencia (ver nota 41).

¹⁶² La bibliografía sobre este tema aparece en muchos formatos (comentarios, teologías, artículos), por eso es difícil hacer una buena selección. En cuanto al debate inicial (casi siempre teológico y reformado), ver Müller, 83-85. En cuanto a tratamientos más recientes, ver E.R. Fairweather, «'Kenotic' Christology»; T.A. Thomas, «Kenosis»; y C. Patitsas, «Kenosis» (una perspectiva ortodoxa griega). En general, la cuestión dentro de este debate ha sido si Pablo considera que Cristo se despojó de su divinidad de algún modo, o si se despojó de «las glorias, las prerrogativas de la deidad» (Lightfoot, 112), que en épocas más recientes se ha centrado más en su propia «gloria» (como una forma de entender μορφή; ver la nota 49) o de su poder (Müller, Hendriksen, Collange).

7 Esto nos lleva a la famosa parte, la proposición principal de la presente frase «pero [en lugar de considerar el ser igual a Dios como algo a lo que aferrarse] se despojó (*ekenosen*) a sí mismo». No obstante, el extenso debate en torno a este tema ha sido generado por los académicos, no por Pablo ni por las ambigüedades paulinas. El debate se ha centrado en el concepto de «despojarse», es decir, qué significa *kenosis*, y ha surgido bien por un entendimiento erróneo de *harpagmon* o bien porque se ha dado por sentado que el verbo rige un complemento genitivo: que debió «despojarse» *de algo*.¹⁶² Pero eso *no* es lo que refleja el uso paulino. Del mismo modo que *harpagmon* no rige ningún objeto al que «aferrarse», sino que más bien habla de lo que es el opuesto al carácter de Dios, Cristo no se despojó *de algo*; simplemente se «despojó de sí mismo», se entregó.¹⁶³ Se trata de una metáfora, pura y simple.¹⁶⁴ El *complemento* aparece en el participio modal que aparece a continuación; «se despojó a sí mismo tomando forma de siervo».

El uso paulino en otros lugares respalda esta teoría, donde el verbo normalmente significa quedarse sin poder, o vaciarse de importancia.¹⁶⁵ Aquí tenemos una clara antítesis con la «vanagloria» o «gloria vacía» del versículo 3, y funciona del mismo modo que la metáfora «se hizo pobre» de 2ª Corintios 8:9. En lugar de hacer algo basado en la «gloria vacía», Cristo, por el contrario, «se vació», o como dice la antigua versión inglesa KJV, «se deshizo de su reputación».¹⁶⁶ Como Wright dice correctamente, «la verdadera humillación de la Encarnación y de

¹⁶³ Según Plummer (44), que defiende que «debemos ver un objeto secundario» (cf. Hendriksen, Kent). Aunque uno se pregunta por qué, pues no es así en las demás ocasiones en que Pablo usa esta palabra. Cuando intentamos expresar las metáforas de esta forma, podemos llegar a hacer otras preguntas irrelevantes (p. ej., ¿dónde fue a parar aquello de lo que se despojó?). La teoría que sostengo («se entregó o se derramó») parece ser que fue presentada inicialmente por W. Warren, «ἐκένωσεν»; ha sido adoptada, entre otros, por Jones, Michael, Hawthorne, Silva, O'Brien, Melick, Dean («Glory»); fue anticipada por Vincent, 59.

¹⁶⁴ Cf. Martin, Carmen, 195; Müller, 80; Silva, 125; O'Brien, 271. Pero es una metáfora que necesita de la preexistencia (ver nota 41); de otro modo, ¿por qué utilizarla, cuando había verbos más apropiados («negarse», «rechazar», etc.)? De hecho, si la idea de preexistencia no aparece, la metáfora desaparece.

¹⁶⁵ Ver 1 Co. 1:17 («... para que no se haga vana κενώθη la Cruz de Cristo»), y Ro. 4:14 («vana κενώται resulta la fe») o, literalmente, «la fe se ha vaciado»). ¿Por qué no preguntar, p. ej., de qué se ha vaciado la fe? (cf. Silva). Los dos otros pasajes (1 Co. 9:15 y 2 Co. 9:3) hablan de que la «jactancia o la gloria propia» sea «vacuada o en vano», que es precisamente el significado que normalmente tiene el sustantivo en los textos paulinos (p. ej., Fi. 2:16 [dos veces]; cf. Gá. 2:2). Sobre este tema ver especialmente Hooker («Philippians 2:6-11», 152), seguido de Wright («ἀρπαγμός», 345-46).

¹⁶⁶ En contra, Michael, 89.

la Cruz es que el que era Dios, y que durante todo el proceso nunca dejó de ser Dios, abrazara una vocación así».¹⁶⁷ Por tanto, como en la proposición anterior (v. 6b), seguimos ante el carácter de Dios, tal y como ha sido revelado en la «actitud» y acción del Hijo de Dios. Aquí Pablo quiere subrayar que Dios no es un ser egoísta, que toma o se aprovecha, sino que se entrega por el bien de los demás.

Los sintagmas de participio que aparecen a continuación dejan claro que esto es lo que Pablo está queriendo transmitir.¹⁶⁸ El primero explica la *naturaleza* de la acción de Cristo, la forma en que se ha expresado en nuestra historia humana: «tomando»¹⁶⁹ ‘forma’ de siervo». «Forma» (*morphe*) aquí significa precisamente lo mismo que en el versículo anterior, que en su existencia terrenal adoptó la «cualidad esencial» de lo que significaba ser un siervo. Ya analizamos la palabra «siervo» cuando Pablo la usa para definirse a sí mismo en 1:1. Aquí probablemente significa algo parecido al verbo correspondiente que aparece en Gálatas 5:13 («haced las tareas de un siervo»).¹⁷⁰ Desde la perspectiva de Pablo, así es cómo el amor divino se manifiesta en su expresión más característica y profusa.

Frecuentemente se sugiere que esta palabra encierra un mayor significado: que al utilizar «siervo», Pablo tiene en mente otro tipo de «trasfondo» además del de la esclavitud como tal. Se han ofrecido dos sugerencias.¹⁷¹ Una muy poco probable dice que al hacerse humano, Cristo aceptó «estar sujeto» a los «poderes», para poder destruirlo mediante su muerte.¹⁷² La dificultad obvia de esta teoría es que en el

¹⁶⁷ «ἀρπαγμός», 346. La cuestión siguiente es que el texto no sugiere que *cambiara* una forma de existencia por la otra (según Thomas, «Kenosis» 151, *et al.*; más bien, es precisamente el que tiene forma de Dios (siempre) el que se «rebajó» (Beare) «tomando» forma de siervo; cf. Bruce (70): «Desplegó la naturaleza (o forma) de Dios en la naturaleza (o forma) de siervo.»

¹⁶⁸ Que se entienden mejor como modales; es decir, describen la manera, o circunstancias, en las que se «despojó» (coinciden la mayoría de intérpretes).

¹⁶⁹ En griego, λαβών; normalmente el participio aoristo indica un tiempo antecedente. Pero a pesar de Moule (*Idiom Book*, 100), quien reconoce solamente dos casos como éste en el Nuevo Testamento (ambos en Hechos), la mayoría de estudiosos entienden que este participio expresa algo que coincide en el tiempo. Cf. Gá. 4:6, Ef. 1:9.

¹⁷⁰ Sobre este significado del verbo, ver Fee, *Presence*, 425. Argumentar que debe ser *el siervo de alguien* («Dios [según Meyer, Plumer], o «los poderes» [ver nota 86]) es forzar y no entender la metáfora.

¹⁷¹ Realmente son tres. E. Schweizer (*Erniedrigung*, 21-33, 93-102) sugiere al sufriente justo como el que encontramos en las martiriologías judías intertestamentarias, aunque, aparte de Martin, no parece haber convencido a muchos.

¹⁷² Ver Käsemann («Analysis», 67-68), seguido de Beare, 82, Gnllka, 120; Caird, 121-22; Bornkamm («Verständnis», 181).

texto no hay nada que la apoye; los que la defienden son aquellos que creen que todo el «himno» es pre-paulino, y que éste tenía un significado original que Pablo importó de forma imperfecta a su texto. Un «trasfondo» más probable es el del Siervo del Señor de Isaías 42-53, con el que comparte algunos puntos lingüísticos y conceptuales.¹⁷³ No obstante, en la LXX la palabra griega que se usa para designar al siervo de Isaías es completamente distinta.¹⁷⁴ Si esas conexiones realmente existen, y son tan viables como la «referencia críptica a Adán» en el versículo 6, lo más probable es que tan solo estén pensadas como trasfondo general; después de todo, el mismo Jesús interpretó su muerte a la luz de Isaías 53, y Pablo y la iglesia primitiva no tardaron en ver que el «carácter de siervo» de Jesús se completó de forma final al «derramar su alma hasta la muerte» (53:12) por los demás. Por tanto, es difícil imaginar que los primeros cristianos no hubieran escuchado este pasaje con ese trasfondo en mente, sobre todo dado que aquel pasaje comienza (52:13) igual que termina este de Filipenses: Dios exalta al Siervo.¹⁷⁵

Pero en el presente contexto, el énfasis no está en el mesianismo de Jesús o en su realización del papel de Siervo del Señor. Más bien está principalmente en la naturaleza de siervo que caracteriza la Encarnación de Cristo. Entró en nuestra historia no como *kyrios* («Señor»), nombre que recibe en su vindicación (vs. 9-11), sino como *doulos* («siervo»), una persona sin ventajas, sin derechos ni privilegios, al servicio de todos.¹⁷⁶ Y todo esto, ciertamente, contemplando los versículos 3-4.¹⁷⁷

¹⁷³ Especialmente el repetido εἰς θάνατον (53:8, 12) en el contexto de que ἐν τῇ ταπεινώσει (v. 8). Fijémonos también en la unión conceptual de «se despojó a sí mismo» y «derramó su alma hasta la muerte» (53:12); y 52:13 («mi siervo καὶ ὑψωθήσεται καὶ δοξασθήσεται σφόδρα [será enaltecido, levantado, y en gran manera exaltado]»). El primero, aparentemente, en debatir este tema en profundidad fue H.W. Robinson (*Cross*, 104,105 [apareció primero en 1926]) y L. Cerfaux (*Le Christ*, 288-98) y Jeremias («Zu Phil ii 7») lo ampliaron; ha sido adoptado, entre otros, por Jones, Michael (tentativamente), Hendriksen; Martin (*Carmen*, 169-96); Gibbs («Creation», 275-81); Strimple («Recent Studies», 260-61); Feinberg («Kenosis», 36-40). Ver el interesante debate en O'Brien, 268-71, aunque al final lo rechaza.

¹⁷⁴ Él es el παῖς θεοῦ; la palabra que Pablo usa es δοῦλος, y no se le llama «el esclavo del Señor». Esta diferencia lingüística es el argumento más frecuente para rechazar toda esta teoría (p. ej., Plummer).

¹⁷⁵ De forma similar, Silva, quien también cita a Heriban (Retto, 160-62) y Wagner («Le scandale») como apoyo.

¹⁷⁶ Moule («Reflections», 268-69) sugiere que este es el único tema; cf. Houlden, Hawthorne, Bruce.

¹⁷⁷ También Hurtado («Lordly Example»); cf. O'Brien, 223-24.

El segundo sintagma de participio clarifica de forma simultánea la primera desarrollándola,¹⁷⁸ y concluye la frase dejando el camino preparado para la siguiente (versículo 8, parte I²). Estas dos frases definen el «empobrecimiento» de Cristo. La expresión «en forma de siervo» aparece primero por razones teóricas: para enfatizar el contraste con la expresión «en la forma de Dios» y para mostrar la verdadera naturaleza de su Encarnación. Por tanto, refleja la «cualidad» de su Encarnación. La segunda proposición indica su lado «objetivo». Por tanto, Cristo vino «en forma de siervo», es decir, «haciéndose¹⁷⁹ semejante a los hombres».¹⁸⁰

La palabra «semejante»¹⁸¹ es la palabra más difícil de esta frase, especialmente a la luz de la dificultad aún mayor que supone la palabra «forma» que aparece en el primer sintagma de la siguiente frase. Pero una vez más, la dificultad surge más de la teología filosófica que de Pablo. Pablo usa esta palabra principalmente porque creía (y también el resto de la iglesia primitiva) que, al hacerse humano, Cristo no dejó de ser divino. Esta palabra puede ser ambigua, pues enfatizar que es similar a nuestra humanidad en algunos aspectos, y diferente en otros. La similitud está en su completa humanidad; en su encarnación era «igual a Dios». La diferencia, que en Ro. 8:3 tiene que ver con que en Él no hubo pecado aunque «se hizo semejante» a la carne pecadora, en este caso tiene que ver con que nunca deja de ser «igual a Dios». Por tanto, vino «haciéndose semejante» a los seres humanos, porque, por un lado se ha identificado plenamente con nosotros y porque, por otro lado, al hacerse humano, no fue solamente «humano». Era Dios

¹⁷⁸ Cf. Meyer, (90, «especifica»); Kennedy (437, «define»); Vincent (59, «explica»). Los que niegan la preexistencia (ver nota 41) reconocen las dificultades que esta frase tiene para su punto de vista y adoptan la distribución «estrófica» tautológica que coloca a éste y al siguiente participio introduciendo la siguiente proposición (sobre este tema, ver la nota 3 del comentario del versículo 8).

¹⁷⁹ En griego, *γενόμενος*; cf. v. 8, donde el mismo participio aparece en un sintagma similar. Cf. además el uso doble de este participio en el semi-credo de Gálatas 4:4-5, que en este caso es igual a «nació». Así lo traduce aquí Moffatt; cf. NRSV, NAB. La NIV y la NASB traducen «haciéndose», mientras que la GNB sugiere «apareciendo».

¹⁸⁰ En griego, *ἀνθρώπων*; el plural tiene un propósito, relacionando su identidad con toda la raza humana, que luego se particulariza en el siguiente sintagma («de hombre»).

¹⁸¹ En griego, *ἐν ὁμοιώματι*; cf. especialmente Romanos 8:3 (; *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* «en semejanza de carne de pecado»); sobre este último uso BAGD comenta, «es seguro afirmar que el uso de Pablo de nuestra palabra tiene el objetivo de mostrar que Jesús, en su vida en la Tierra, era por un lado semejante a los pecadores, pero, por otro, no era completamente igual a ellos»).

mismo llevando una vida verdaderamente humana, significado que está recogido en esta expresión. Aún así, no deberíamos ignorar que esta frase es también parte del contraste. Cristo, al hacerse *humano*, «dejó atrás su reputación» nos guste a los humanos o no.

Resumiendo: En Cristo Jesús, Dios nos ha mostrado su verdadera naturaleza; esto es lo que significa que Cristo es «igual a Dios», se entregó por los demás y lo hizo desempeñando el papel de siervo. De esta forma, no solo revela el carácter de Dios, sino, desde la perspectiva del presente contexto, también revela la implicación de que nosotros hayamos sido creados a imagen de Dios: hemos de mostrar su carácter y tener su «actitud». Tenemos que adoptar el papel de siervo por el bien los demás, lo cual se nos explica con mayor detenimiento en la proposición siguiente.

2. Siendo hombre, se humilló a sí mismo (2:8)

*8 Y hallándose en forma de [hombre],¹⁸²
se humilló a sí mismo,
haciéndose obediente hasta la muerte,
y muerte de cruz.*

La narración que comenzó en el versículo 6 continúa en esta frase,¹⁸³ cuya estrecha relación –y calidad narrativa– se hace patente en la partícula paratáctica «y».¹⁸⁴ Aparte del contraste que encontramos en

¹⁸² En griego, ἄνθρωπος; aunque es verdad que Jesús fue hecho en forma de varón, esta palabra no resalta su género, sino su humanidad (estaría mejor traducido por «ser humano»).

¹⁸³ Por tanto, en cierto modo, difícilmente podemos comentar este versículo como una unidad aislada. He elegido hacerlo así para resaltar las tres partes de la narrativa y cuál es la importancia de cada una de ellas para el argumento. Este es otro momento (cf. 2 Co. 13:14 [13]) donde el orden de las palabras de nuestras Biblias (¡que aciertan plenamente!) no encaja con el griego (que comienza el v. 8 con la proposición principal, «se humilló a sí mismo»).

¹⁸⁴ En griego, καί. La parataxis consiste en unir las diferentes frases con la partícula «y», a diferencia de otras formas de subordinación. Es un rasgo común de la narrativa hebrea, rasgo usado aún en algunas partes del Nuevo Testamento, siendo el Evangelio de Marcos el mayor exponente. Las parataxis no son muy comunes en Pablo; cuando aparecen, suele ser en algún tipo de narrativa (p. ej., 1 Ts. 1:6,9; Gá. 1:14, 24; 2:2, Ef. 2:1). Debemos resaltar que también es un rasgo de la poesía hebrea, aunque aparece con menos frecuencia que en la narrativa.

Algunos creen que el καί está uniendo los dos sintagmas de participio, en lugar de las dos proposiciones, ya sea concluyendo la frase anterior (Meyer, Loh-Nida,

el versículo 6 reflejado en la estructura «aunque.../no...», en cuanto a la forma es idéntica a la frase anterior. Comienza (1) con un participio que enfatiza el presente «estado» de Cristo, en este caso «como humano», y está seguido de (2) la proposición principal («se humilló»), igual que en el versículo 6, y de (3) un participio que la complementa, de nuevo de forma modal, que explica *cómo* lo hizo («haciéndose obediente hasta la muerte»), modo que, a su vez, (4) llega a un clímax retórico al especificar el tipo de muerte («muerte de cruz»).

8 El sintagma inicial («y hallándose¹⁸⁵ en forma de hombre») retoma el hilo de la narración reiterando el tema principal del sintagma final de la frase anterior. Al mismo tiempo, como ocurre con el participio que abre la frase en el versículo 6, sirve para especificar el «estado de existencia» de Cristo cuando ejecuta la acción que aparece en esta proposición. Cuando era «en forma de Dios» se despojó a sí mismo; ahora tenemos que, «en forma de hombre», se humilló así mismo.

La palabra «forma» o «aparición»¹⁸⁶ es otra de las palabras difíciles de este pasaje (vv. 6-11). Seguramente su uso es pura y simplemente

Hawthorne), o dando comienzo a la siguiente (Jeremias, J.A. Sanders, Collange, y todos los que niegan su pre-existencia [ver nota 41 en el comentario del v. 6]), o como una estrofa independiente (Martin, GNB). En su mayoría (exceptuando a Meyer), se llega a ese resultado al forzar una reorganización de las estrofas del texto, en lugar de aceptar las frases de Pablo. Aparte de estos compromisos anteriores con los patrones estróficos, esta teoría no tiene nada a su favor: (a) destruye las similitudes formales de las dos frases; (b) crea una redundancia casi intolerable, cuyo propósito es difícil de discernir; de hecho, visto de esta forma, el sintagma interrumpe el suave fluir de la narrativa; (c) este tipo de paralelismo idéntico (donde dos líneas dicen exactamente lo mismo) no solamente sería algo único en este pasaje, sino en todo el corpus paulino; (d) hace que el *καί* cree una relación extraña entre estos dos sintagmas («tener haciéndose en semejanza a los hombres y hallándose en forma de hombre», como *conclusión* de la frase anterior o el *comienzo* de la siguiente no tiene mucho sentido); y (e) crea un asíndeton innecesario en la frase del medio (v. 8). Finalmente, debemos apuntar que cualquiera de estas visiones crea una *lectura* anti-natural del texto para los que están escuchando y no tienen delante de ellos las estrofas (cf. Silva, 121). Por tanto, es comprensible que la mayoría de intérpretes (y traductores) vean el *καί* como el comienzo de la segunda frase.

¹⁸⁵ En griego εὑρεθείς (pasivo aoristo), que normalmente se refiere a un acontecimiento que antecede al verbo principal (habiendo sido hallado); en este caso el presente pasivo inglés ofrece el mismo sentido. Si analizamos el espectro de significados de εὑρίσκω, va desde «encontrar» mediante una búsqueda intencionada pasando por «encontrar» en el sentido de sorpresa o descubrimiento casual, hasta su sentido menos intencional, que es el que se utiliza aquí, y que significa algo parecido a «daba la impresión de ser». Cf. 3:9 (que probablemente esté más en el medio); 2 Co. 5:3; Gá. 2:17.

¹⁸⁶ En griego, σήματι; cf. 1 Co. 7:31, la única otra aparición de esta palabra en el corpus paulino, donde parece significar «este mundo en su expresión presente».

estilístico, por el que Pablo retoma la idea del sintagma anterior («semejante a los hombres»), para decir lo mismo de forma algo diferente. El sentido principal de la palabra no tiene que ver con la esencia de algo, sino con su exterior, con aquello que lo hace reconocible. Por tanto, después de haber dicho que Cristo vino haciéndose «semejante» a los hombres (vv. 7b), Pablo ahora da un paso más para decir que «apareció» de un modo que era claramente reconocible como humano. Los dos sintagmas juntos, acentúan su humanidad, del mismo modo en que los dos primeros sintagmas de la frase anterior acentúan su deidad.¹⁸⁷

Como ser humano se «humilló a sí mismo»; es decir, en su existencia humana eligió, en obediencia, tomar «la posición más humilde» (*etapeinosen*). Esta palabra deliberadamente se hace eco de la «humildad de mente» (*tapeinophronsyne*) del versículo 3; al mismo tiempo anticipa en cierto sentido la «exaltación hasta lo sumo» del versículo 9. En cuanto al lugar de la «humildad» en la vida de Cristo y del creyente, ver el comentario del versículo 3.

El participio siguiente funciona de la misma forma modal que su(s) equivalente(s) en la frase anterior, explicando *cómo* se materializó esa humillación, en este caso «haciéndose obediente hasta la muerte». Aunque Pablo no suele hablar de la muerte de Cristo en términos de «obediencia» (cf. Ro. 5:19), el vocabulario que usa en este caso tiene que ver con el objetivo principal de este pasaje: llamar a los filipenses a la «obediencia» teniendo en cuenta el llamamiento que les hace en los vv. 2-4.¹⁸⁸ En cualquier caso, ese vocabulario y forma de expresarse refleja fielmente la perspectiva teológica de Pablo. Como el resto de la Iglesia primitiva,¹⁸⁹ Pablo entendía la muerte de Jesús no desde la perspectiva de los que «crucificaron al Señor de gloria» (1 Co. 2:8), que actuaron basándose en su «sabiduría» humana, completamente ajenos al «misterio» de Dios revelado por el Espíritu, que Dios eligió redimir a la Humanidad caída mediante la debilidad (y, por tanto, escándalo) de la cruz, sino desde la perspectiva de los que vieron su muerte como un acto de «obediencia» a la voluntad divina. Por tanto, «obediencia hasta¹⁹⁰ la muerte», habla del

¹⁸⁷ Es decir, su «existencia en forma de Dios», que significa que «era igual a Dios».

¹⁸⁸ En los vv. 12-13 aplica esta narrativa a su situación, al recordarles que ya «siempre han obedecido « no a Pablo, por supuesto, sino a Dios, del mismo modo en que Cristo obedeció al morir por ellos.

¹⁸⁹ Especialmente el Evangelio de Juan y Hebreos (ver Jn. 4:34; 5:30, 6:38-40; 7:17; 10:15, 17; He. 5:7-10; 10:5-9).

¹⁹⁰ En griego μέχρι; la preposición equivalente a «hasta», que puede denotar «espacio», «tiempo» o «grado». Aquí denota claramente «grado». La obediencia de

grado de su obediencia, de la disposición de Aquel que, siendo como uno de nosotros, *eligió* el camino que llevaba a la muerte¹⁹¹ «decretado antes de los tiempos para nuestra gloria».¹⁹² De hecho, esta forma de actuar está en suma consonancia con Aquel que, siendo Dios, se despojó de sí mismo tomando el papel de un siervo.

El sintagma final «y muerte de cruz», que concluye la parte I de la narración, apenas encaja en el supuesto «himno», por lo que muchos estudiosos lo ven como un «añadido» de Pablo. Pero lo cierto es que su efecto retórico (en esta proposición y como conclusión del conjunto) es tan poderoso, que es difícil imaginárselo como un simple «añadido».¹⁹³ El efecto en esta proposición lo encontramos en la repetición de «muerte»: «hasta la muerte, muerte, esto es, de cruz». Al mismo tiempo, se combina con la expresión «en ‘forma’ de Dios» (vs. 6) para enmarcar la narración con el contraste imaginable más punzante: Dios y la Cruz.

Éste es el corazón de la teología paulina, tanto de su visión de Dios como de su comprensión de lo que Dios ha hecho y está haciendo en nuestro mundo caído. En la cruz vemos a Aquel que, siendo «igual a

Jesús le llevó al grado *n*, hasta la misma muerte. El uso de esta preposición es lo que nos hace preguntarnos si este pasaje fue escrito teniendo de forma *consciente* el texto de Isaías 53 como trasfondo, donde la LXX dice dos veces *εις θάνατον*.

¹⁹¹ En contra, los que sugieren que habla de *una vida* de obediencia, que mantuvo la obediencia hasta el final (como, p. ej., Plummer [47]: «Se hizo obediente mediante una vida de obediencia absoluta y perfecta en todas las cosas»).

¹⁹² Ver 1ª Co. 2:7 (NRSV); en cuanto a esta perspectiva en otros lugares del corpus paulino, ver también Gá. 1:4 («quien se entregó por nuestros pecados... según la voluntad de nuestro Dios y Padre»); cf. Ro. 1:2-4; 16:25-26; Ef.1:3-7, 11. Algunos han entendido la «obediencia» de distinta manera: a los «poderes» (Käsemann *et al.* [ver nota 86 en el comentario del versículo 7]; una teoría, debemos añadir, que solamente podía surgir de entre los que comentan el «himno» como algo completamente ajeno a Pablo); o a otros seres humanos (Hawthorne); o simplemente *al hecho* de que obedeció (Barth, O'Brien). Pero el sujeto de la proposición siguiente, «Por lo cual *Dios* también le exaltó», parece apuntar a la teoría adoptada aquí, que su muerte fue en obediencia a la voluntad divina.

¹⁹³ Uno de los desafortunados resultados de ver el supuesto himno como pre-paulino, y luego comentarlo como si Pablo no tuviera nada que ver con él (p. ej., Beare), es ver este final climático como una interpolación paulina, que rompe el esquema estrófico original. Sobre este tema, Caird ha comentado acertadamente (122): «El intento de Lohmeyer de poner entre paréntesis las palabras y *muerte de cruz* como una glosa introducida posteriormente es la *reductio ad absurdum* de su teoría, dado que estas palabras finales son el clímax hacia el que avanzaban los tres últimos versículos». De forma similar, Hengel, *Crucifixion*, 62-63, que también cree que estas palabras son el clímax de los versículos 6-8; esta teoría propone que estos versículos se entiendan precisamente a la luz de la expresión «tomando forma de siervo [o esclavo]», dado que la crucifixión era una pena de muerte para los esclavos, como cualquiera que leyera la carta en aquel entonces sabría.

Dios», ha revelado de forma completa la verdad sobre Dios: que Dios es amor y que su amor se expresa, entregándose a una muerte cruel y humillante¹⁹⁴ por aquellos a los que ama. La debilidad divina (la muerte en manos de sus criaturas, sus enemigos) es un escándalo (la cruz estaba reservada para esclavos e insurrectos). Recordemos que en Filipos nadie utilizaba la cruz como símbolo de su fe¹⁹⁵; no la llevaban de adorno colgando del cuello, ni la dibujaban sobre sus Biblias, ni la colocaban en sus lugares de culto. La cruz era un escándalo para Dios y para ellos, pues era una contradicción según la sabiduría y el poder humanos: Aquel al que adoraban como Señor de todo, también del César, había sido crucificado como criminal en manos de uno de los procónsules de César;¹⁹⁶ Aquel que era el Todopoderoso se había hecho hombre, eligiendo el camino de un «Mesías» que había de morir por crucifixión.¹⁹⁷ Del mismo modo, éste es el escándalo de la ética paulina: que el Dios que actuó de esta manera «nos da el regalo» de «sufrir por su causa» (1:29):

Es nuestro Dios, el Siervo Rey,
Nos llama hoy en pos de Él,
Todo tu ser, día a día ofréndale,
Honra a Jesús, el Siervo Rey.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Cf. Cicerón (*Ver.* 5:66; LCL 655-57): «Atar a un ciudadano romano es un crimen; azotarlo es una abominación; herirle es casi un acto de asesinato; crucificarle, ¿qué es? No hay palabras adecuadas que puedan describir una acción tan horrible». Cf. He. 12:2: «soportó la cruz, menospreciando la vergüenza».

¹⁹⁵ ¡Ni en ningún otro lugar de la Iglesia primitiva!

¹⁹⁶ Ver especialmente la acusación de los religiosos en Lucas 23:2, donde sabían que la única forma de conseguir que el Estado hiciera el trabajo sucio por ellos era inventarse una acusación política como la sedición: «Hemos encontrado que éste... prohibiendo pagar impuesto al César, y diciendo que Él mismo es Cristo, un rey». Sobre el tema de la muerte por crucifixión de Jesús, el significado romano y su importancia teológica, ver M. Hengel; *Crucifixion*; encontrará un resumen muy útil en J.B. Green, *DPL*, 197-99.

¹⁹⁷ Deberíamos recordar que se trataba de una forma de ejecución reservada para los que no eran ciudadanos del Imperio. Cf. nota 13, a la que podríamos añadir un comentario más de Cicerón (*Rab. Post.* 5.16; LCL 467): «La palabra 'cruz' no solo debería alejarse de la persona de un ciudadano romano, sino también de sus pensamientos, sus ojos y sus oídos».

¹⁹⁸ Del himno de Graham Kendrick, *The Servant King* (1983), que cantamos también en castellano. *N. del T.* Aunque arriba hemos escrito la canción tal como se canta en la mayoría de nuestras iglesias, una traducción más exacta del himno original sería:

Éste es nuestro Dios, el Siervo Rey,
Que hoy nos llama a seguirle,
A que le entreguemos nuestras vidas como una ofrenda diaria
De adoración al Siervo Rey.

3. Dios le ha exaltado como Señor de todo (2:9-11)

9 Por lo cual Dios también le exaltó hasta lo sumo
y le confirió el¹⁹⁹ nombre que es sobre todo nombre,
10 para que al nombre de Jesús se doble toda rodilla
de los que están en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra,
11 y toda lengua confiese²⁰⁰ que Jesucristo es Señor,
para gloria de Dios Padre.

En los versículos 6-8 Pablo expresa el objetivo paradigmático de esta «narración» sobre Cristo.²⁰¹ Pero Pablo aún no ha acabado de hablar sobre Cristo, ni de expresar cuál es su preocupación por los filipenses. Por tanto, concluye con estas palabras de exaltación, afirmando que el hecho de que Cristo se despojara de sí mismo y de que muriera por crucifixión hablan de su igualdad a Dios. De esta forma, Pablo justifica el derecho del llamamiento que hace a los filipenses de imitar el modelo de Jesús, y también les vuelve a animar a que fijen sus ojos en la vindicación escatológica que experimentarán todos los que son de Cristo,²⁰² una preocupación que está presente en toda la carta, y con

¹⁹⁹ Las tradiciones occidentales y bizantinas tardías (D F G Ψ Maj; Clemente Orígenes) omiten el τό, y el resultado es el que tenemos, por ejemplo, en la Reina Valera («un nombre sobre todo nombre»). Aunque esta traducción podría defenderse con argumentos gramaticales (ὄνομα τό, sin un τό que anteceda al ὄνομα es bastante extraño), tanto las evidencias externas como la gramática paulina son argumentos suficientes para pensar que el artículo sea original. La omisión debió darse o bien por un error al escuchar el texto (el τό sigue inmediatamente a αὐτῷ) o (más probablemente) porque no se entendió bien a Pablo, y su uso definido de «el nombre» (el Señor), pronto pasaría a entenderse como nombre: reputación.

²⁰⁰ Muchos de los manuscritos han sustituido el subjuntivo original de Pablo (ἐξομολογήσεται) por un futuro de indicativo (-γήσεται). La sustitución es comprensible, pues hace que el v. 11 sea una frase por sí sola. Pero el subjuntivo (que aparece en P⁴⁶ ⋈ B Ψ 104 323 2495 pm) es preferible; mantiene la estructura de quiasmo intacta (ver nota 6) y representa el estilo normal de Pablo.

²⁰¹ Es decir, los filipenses deben imitar la actitud de aquel que, siendo Dios, se despojó a sí mismo y, siendo hombre, se humilló, incluso hasta la muerte en la cruz. Sobre todo este tema, ver la nota 14 en el comentario de 2:5-11; cf. la discusión en O'Brien, 253-62, y las observaciones teológicas al final de esta sección (pp. 295-298 más adelante).

²⁰² Michael fue el primero entre los comentaristas ingleses en explicar los versículos 9-11 de esta manera; la mayoría lo rechazan, normalmente porque cuando llegan a este versículo, es tanto el interés por lo que Pablo dice sobre Cristo, que se olvidan del contexto. Basándose en esta visión del v. 5, Barth cree que la vindicación llega a los filipenses como resultado de estar «en Cristo». Pero esta teoría surgió solo por razones teológicas: para acabar con una «imitatio Cristi» que parece apuntar al esfuerzo personal y, como resultado, rebajar el significado de la Gracia.

la que pone punto (2:16) a toda esta sección (que comenzó en 1:27). Aquí tenemos una conclusión que esa comunidad que está sufriendo necesita escuchar, y Pablo no se cansa de recordarles acerca de la absoluta centralidad de Cristo en todo, tanto el presente como el futuro. Los creyentes en Cristo, aunque estén sufriendo, «ya» están en Cristo, aunque «todavía no». Ya le conocen y le tienen como Señor de todo; pero todavía no han visto que todas las cosas estén sujetas bajos sus pies. Por tanto, aquí tenemos estas palabras de contenido escatológico para recordarles quiénes son y a quién pertenecen: son alegres seguidores de Aquel que es Rey de Reyes y Señor de Señores, ante el cual, el día del desenlace escatológico, toda rodilla se doblará para rendirle el honor que solo Él merece.

Aunque el pasaje tiene un tono doxológico, carece de la poesía característica de los versos anteriores, propiciada principalmente por las construcciones de participio.²⁰³ Sin duda, ha habido un cambio que lo abarca todo, no solo el estilo. En la Parte I, Cristo es el sujeto de todos los verbos y participios; ahora, Dios es el sujeto y Cristo el objeto, pues es el receptor del «nombre» divino y de la adoración ofrecida por «cada rodilla» y «cada lengua», todo para la gloria de Dios.²⁰⁴ Si esto es parte de un himno, no tiene ningún precedente conocido, ni en el judaísmo, ni en el helenismo, ni en el mismo corpus paulino.²⁰⁵ El único paralelismo que sí existe (en los vv. 10-11) es el resultado directo de otro ejemplo de «intertextualidad» en esta carta;²⁰⁶ ciertamente, el conjunto está formulado para hacerse eco

²⁰³ Cf. Silva (127) y O'Brien (232), quienes reconocen que esta es una frase en prosa paulina y comienzan describiendo las partes que incluye, pero luego, de todos modos, continúan utilizando el lenguaje de los himnos.

²⁰⁴ El conjunto, por tanto, encaja más o menos dentro de una estructura de quiasmo:

- A Dios le ha exaltado hasta lo sumo
- B concediéndole «el nombre» sobre todo nombre
- C nombre ante el cual toda rodilla se doblará
- C' y toda lengua confesará (el nombre)
- B' es decir, que el Señor es Jesucristo
- A' todo para gloria de Dios Padre

²⁰⁵ La falta de un paralelismo paulino queda subrayada al compararlo con Ro. 11:33-36, un pasaje doxológico que sí tiene paralelismos semíticos. Cf. el «añadido» a la introducción en Gálatas, donde en el versículo 4 dice de Cristo: que se dio a sí mismo por nuestros pecados, *para* librarnos... conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos». Como ocurre con nuestro pasaje, éste es más el formato y el contenido de un credo, no de un himno, pues sí tenemos un lenguaje exaltado de alabanza, pero tenemos una «poesía» fortuita o secundaria, no una poesía himnica.

²⁰⁶ Ver el comentario de 1:20, y el de 2:14-16.

del oráculo de Isaías 45:18-24, donde Yahveh (LXX, el «Señor»), el Salvador de Israel, habla del lugar exaltado que ocupa, que está por encima de todos los dioses y naciones.²⁰⁷

9 Con el conector «por lo cual»,²⁰⁸ Pablo llega a una conclusión adecuada a la narración anterior. Aunque no menciona ni la Resurrección ni la Ascensión,²⁰⁹ estas dos realidades quedan implícitas.²¹⁰ En este momento, Pablo quiere hacer hincapié en otra realidad. Por otro lado, las palabras de este versículo tampoco deben entenderse como una *recompensa* por la acción anterior de Cristo²¹¹ ni como una afirmación de su *victoria* sobre las potestades.²¹² Más bien, afirman la vindicación divina de esa entrega de Cristo y de esa humillación y obediencia que mostró al morir en la cruz. Como un «sí» a esta expresión concreta de su condición como «igual a Dios», Dios el Padre «le exaltó hasta lo sumo y le dio el nombre que es sobre todo nombre». Aunque está expresado como una acción doble, lo más probable es que Pablo usara estos dos verbos apuntando a una sola realidad: que Dios exaltó hasta lo sumo a Cristo al²¹³

²⁰⁷ Si tenemos en cuenta las cuestiones siguientes, es increíble que algunos consideren que esta frase pueda ser pre-paulina y, por tanto, que no pueda ser de Pablo (p. ej., Käsemann, Beare, Martin): (a) la forma paulina que tiene, (b) la típica intertextualidad paulina (y el uso de Is. 45:23 en particular; cf. Ro. 14:11), (c) la abundancia de lenguaje paulino que usa (los dos verbos principales; la confesión de Jesús como Señor), y (d) la perspectiva teológica totalmente paulina que presenta. ¡Y además estamos hablando de una carta cuya autoría nunca se ha cuestionado!

²⁰⁸ En griego, διὸ καί; la conjunción en sí (διὸ) siempre es inferencial y nunca tiene otras connotaciones o usos, como por ejemplo el de resumir, tan característicos de οὖν. Aunque es posible que el καί sea correlativo, acompañando al καί al comienzo de la siguiente proposición para enfatizar ambas actividades divinas, la de exaltar a Cristo, y la de darle el nombre, lo más lógico es entenderlo como un intensificador de la conjunción, que según BAGD, «denota que la inferencia es evidente». En cuanto a este uso en Pablo, ver 2 Co. 1:20; 4:13 (2 veces); 5:9; Ro. 4:22; 15:22.

²⁰⁹ Algunos usan la ausencia de estas realidades para defender que estas palabras no son de Pablo. Pero, de hecho, muchos de los credos de este tipo, la mayoría de los cuales en Pablo son soteriológicos, no mencionan la Resurrección.

²¹⁰ G. Howard, «Phil 2:6-11», ha adoptado la perspectiva humana de Jesús, que niega la pre-existencia en los vv. 6-7 (ver la nota 41 en el comentario del v. 6), argumentando que en este pasaje también se está hablando solo del Jesús humano (aunque resucitado). Pero de este modo solo logra apilar más improbabilidades exegéticas sobre una teoría que ya está llena de ellas. No es sorprendente que no haya encontrado seguidores.

²¹¹ P. ej., Meyer, 99; Martin, 100; Houlden, 77; Silva, 127-28.

²¹² P. ej., Lohmeyer, Käsemann, Beare, Caird, Martin.

²¹³ Por tanto, interpreta el καί como epexeagético, y la frase como una endíadis, donde el segundo verbo desarrolla o completa el significado del primero. En cuanto a este uso en Pablo, ver especialmente 1 Co. 11:22, y Silva, 128-29.

honrarle²¹⁴ con «el nombre». No obstante, en las dos partes de la frase aparecen cuestiones que vamos a analizar con detenimiento.

En primer lugar, al afirmar que Dios ha sido «exaltado hasta lo sumo»,²¹⁵ Pablo utiliza un compuesto con la preposición *hyper* («sobre») y el verbo que comúnmente se usaba para «exaltar». Basándose en una comprensión concreta del versículo 6 (aquello a que Cristo no se «aferró» *no era suyo anteriormente*), algunos creen que Pablo está enfatizando que Dios recompensó a Cristo por su humillación dándole una «posición» *más alta* que la que tenía hasta entonces.²¹⁶ Otros creen que el énfasis está en su victoria *sobre* las potestades, aunque esta idea es ajena a la narración y solo puede derivar de una mala interpretación de «en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra». Pero el verbo «exaltar hasta lo sumo» no sugiere ninguna de estas dos ideas. Pablo es el autor neotestamentario que más usa los compuestos con *hyper*, y en la gran mayoría de casos los usa para exaltar o expresar exceso,²¹⁷ no posición. Nadie interpretaría, por ejemplo, que el compuesto similar que aparece en Romanos 8:37 se refiera a una posición («somos *más que vencedores* [muy probablemente, término acuñado por Pablo] por medio de Cristo»). Del mismo modo, en este versículo, queda claro que Dios «ha exaltado a Cristo hasta lo sumo», que significa que le ha exaltado hasta el grado más elevado posible.

Pero, ¿qué quiere decir Pablo con la expresión «el nombre que es sobre todo nombre»? Las opciones son básicamente dos:²¹⁸ «Jesús» o

²¹⁴ En griego, ἐχαρίσατο, el verbo formado por el sustantivo χάρις («gracia») y un favorito paulino; ver el debate en el comentario de 1:29.

²¹⁵ En griego, ὑπερύψωσεν; ésta es la única vez que aparece en todo el Nuevo Testamento.

²¹⁶ Como si, por decirlo de alguna manera, en el momento en que la cronología del Cielo se intersecciona con la Tierra, Cristo asumiera un «nuevo papel» (como un sacerdote compasivo, por ejemplo, que conoce nuestro sufrimiento desde el interior). Pero dudo mucho que sea posible extraer ese significado «posicional» de este tipo de interpretación.

²¹⁷ Ver MHT, 2.326; como señalan, los equivalentes en castellano serían los compuestos con sobre- (sobrealimentación, sobrecarga, sobreabundancia) o, como muchos lo han explicado, el énfasis está en lo superlativo, no en lo comparativo.

²¹⁸ «Nombre» se refiere a veces al carácter o a la reputación de alguien, como en la primera petición del Padre Nuestro; pero, si tenemos en cuenta el artículo definido que acompaña al sustantivo «nombre» en este caso, no podemos mantener esa interpretación. Lo mismo ocurre con el «título de dignidad» de Lightfoot (cf. Beare). Ambas lecturas pasan por alto el papel que el oráculo de Isaías tiene en este pasaje. En este caso, es probable que *el nombre*, que significa ese nombre «por todos conocido», refleje el fenómeno veterotestamentario por el cual «*el nombre*» se usaba como perífrasis de Yahveh.

«Señor». Por un lado, se puede decir mucho en cuanto a si «el nombre» se refiere a su nombre terrenal «Jesús».²¹⁹ Después de todo, el siguiente versículo empieza diciendo «al nombre de Jesús». Si es así, entonces Pablo no quiere decir que Jesús haya recibido ese nombre ahora, sino que, al exaltarle hasta lo sumo, Dios le ha otorgado al nombre de Jesús un significado que le sitúa por encima de todos los demás nombres. Además, «Jesús» es, en sí, un *nombre*, mientras que «Señor» podría entenderse como un título.²²⁰

Por otra parte, la mayoría cree que la forma en que el Padre ha exaltado a Jesús hasta lo sumo es dándole el nombre «Señor», el equivalente a Yahveh.²²¹ De hecho, si no fuera por la expresión «al nombre de Jesús» que aparece en la siguiente proposición, éste sería el punto de vista universal. En su favor también se apela a la segunda parte de la proposición siguiente (v. 11), que dice que toda lengua confesará que «Jesucristo es el *Señor*». Pero el argumento más convincente de esta teoría es el de la «intertextualidad».²²² Las palabras que encontramos en nuestros versículos 10 y 11 son un préstamo directo del lenguaje de Isaías 45:23, donde Yahveh (el Señor) dice que «ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua jurará (LXX, confesará) lealtad» y dirá que «Solo en el Señor hay justicia y fuerza». Este énfasis en Yahveh, «el Señor»,²²³ como el único que merece nuestra obediencia, parece certificar que lo que Pablo tiene en mente no

²¹⁹ En cuanto a esta teoría, ver Meyer, Alford, Eadie, Vincent y, más recientemente, Moule («Reflexions» 270) y Silva.

²²⁰ Igualmente Meyer, 100.

²²¹ Igualmente, *inter alia*, Kennedy, Plummer, Michael, Lohmeyer, Barth, Müller, Beare, Hendricksen, Collange, Bruce, Hawthorne, y la mayoría de estudios especializados sobre este pasaje.

²²² Encontramos una verificación de que aquí hay intertextualidad en la cita que Pablo hace de este mismo pasaje de la LXX en Ro. 14:11, donde aparece para reforzar que todas las personas, incluyendo los creyentes, aparecerán ante el «tribunal» de Dios. Hay dos razones por las que esta cita es especialmente notable a la hora de demostrar la intertextualidad de nuestro pasaje: primero, Pablo comienza la cita de Romanos con palabras de Isaías 49:18 («Vivo yo», declara el Señor), que indica que Pablo tiene en mente el contexto de estos oráculos de Isaías; y segundo, porque en ambos casos cita una forma del texto con ἐξομολογήσεται en vez de ὁμείται (ver la nota 28 más adelante), indicando que aquí en Filipenses no está «rehaciendo libremente» o «aludiendo» a aquel pasaje, como sugiere Kreitzer (*Jesus*, 115-16). Es un ejemplo clarísimo de intertextualidad, en el que Pablo adopta intencionadamente el lenguaje de un texto antiguo (en este caso, Isaías 45:23), recogiendo también el contexto de aquel pasaje, y lo aplica a su propia situación. Ver el debate en el comentario de 1:20.

²²³ Un énfasis, deberíamos añadir, que está presente a lo largo de Is. 41-55 (especialmente 42:8, «Yo soy el Señor [o Yahveh Dios] [ἐγὼ κύριος ὁ θεός], ese es mi nombre»; cf. 41:17, 21; 42:5, 6, 13, 21, 43:3, 10, 12 *et passim*).

es otra cosa que *el* nombre, el mismo Yahveh, pero en su forma griega «el Señor», que ahora ha sido «otorgado» a Jesús.²²⁴ Sobre el significado e importancia de este nombre, ver el comentario del versículo 11.

Finalmente, pensemos que esta declaración de Jesús como «Señor» no iba a pasar desapercibida en una ciudad cuyos habitantes eran ciudadanos romanos, que eran devotos de muchos señores, incluyendo el César. Pablo sabe muy bien a quién está escribiendo estas palabras, especialmente ahora, pues él es uno de los prisioneros del Emperador y los filipenses están siendo «perseguidos» por sus conciudadanos romanos.

10 El resultado²²⁵ de la exaltación de Jesús se expresa en dos proposiciones coordinadas tomadas directamente de la versión de Is. 45:23 de la LXX,²²⁶ las cuales afirman que toda la Creación le rendirá homenaje y adoración, presumiblemente en su Parusía. Por tanto, la narrativa cubre toda la gama: comienza en la eternidad, cuando Cristo existía «en ‘forma’ de Dios», luego se centra en su Encarnación, y finalmente expresa su exaltación como algo que ya ha tenido lugar (v. 9), por lo que la Resurrección y la Ascensión se dan por sentado; ahora concluye apuntando al futuro escatológico, momento en que todos los seres creados reconocerán su Señorío.²²⁷

²²⁴ También podemos señalar que (1) esta interpretación elimina la rareza de que Cristo «reciba» un nombre que ya tenía durante el tiempo de su Encarnación, y que (2) encaja con la forma de ver las cosas de Pablo, pues la confesión básica de un creyente es que Jesús es Señor (v. 11).

²²⁵ En griego ἵνα, que en el griego clásico expresa propósito o finalidad, igual que en la mayor parte del Nuevo Testamento, incluyendo el corpus paulino. Pero hay varios casos en Pablo donde el propósito parece estar más ligado al resultado que al objetivo (cf. v. 2 anteriormente; ver Fee, *Presence*, 434-37, el comentario de Gá. 5:17); cf. O'Brien, 239. La mayoría de los intérpretes solo hablan de propósito.

²²⁶ Por tanto, en Pablo: πᾶν γόνυ κάμψῃ [] καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται. En Isaías 45:23: κάμψει πᾶν γόνυ καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα.

Existe una variación contextual considerable en la tradición de los manuscritos de la LXX, entre ἐξομολογήσεται (A Q κ^o) y ομείται (B κ Lucian Catena). Esta última lectura seguramente fue creada por Orígenes en su Hexapla como una «corrección» del texto masorético. En cualquier caso, Pablo es la evidencia clara de que esta lectura existía (¿en Tarso?) en el siglo primero. El hecho de que Pablo la cite de esta forma en dos ocasiones, una de ellas (Ro. 14:11) precisamente (verbalmente) como en el Códice Alejandrino (pero con la transposición πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσεται), verifica que se trata de una lectura que conoce, y no de una lectura que creó. Además, la transposición, aunque varía un poco textualmente hablando, nos hace pensar por un lado que Pablo debía de estar citando de memoria, y, por otro, el Códice Alejandrino no es una adaptación a Pablo.

²²⁷ Parece tan claro que ésta es la perspectiva del conjunto, que uno se sorprende cuando los comentaristas debaten sobre el «tiempo» o el «momento» de este suceso (ver Martin, *Carmen*, 266-70). Sobre este tema Lohmeyer (97) tenía razón, diciendo

Así, en primer lugar tenemos que «al²²⁸ nombre de Jesús²²⁹,» el Señor, «toda rodilla se doblará». Todo el orden creado se rendirá ante Él en obediencia. «Doblar la rodilla» era una expresión común para referirse a la acción por la cual uno rendía homenaje a alguien, en ocasiones en oración, pero siempre reconociendo la autoridad del dios o persona a la que prometía lealtad y obediencia.²³⁰ La importancia de que Pablo utilice el lenguaje de Isaías de esta forma está en que sustituye el «ante mí» de Isaías 45:23, que se refiere a Yahveh, al Dios de Israel, por «al nombre de Jesús». En su conmovedor oráculo, (Isaías 45:18-24^a), Yahveh se declara como el único Dios, que está por encima de todo lo que ha creado y, por tanto, por encima de todos los dioses y naciones. Y es el Salvador de Israel, en quien pueden confiar plenamente. En los vv. 22-24^a, Yahveh, que frece la salvación e invita a que se le obedezca, declara que «*ante mí* toda rodilla se doblará». Pablo ahora dice que mediante la resurrección y la ascensión de Cristo, Dios le ha transferido al Hijo este derecho de reclamar obediencia; Él es el Señor ante el cual un día toda rodilla se doblará. Esta expresión no implica que todos los que se arrodillan reconocen su salvación; al contrario, se *arrodillarán* ante su soberanía al final, incluso los que no se hayan rendido ante Él.

También en la línea del oráculo de Isaías, pero interrumpiendo la propia cita en sí, Pablo plasma el alcance del homenaje que Cristo recibirá: toda rodilla «de los que están en el cielo, y en la tierra, y debajo de la tierra» se arrodillará ante la autoridad inherente a su nombre.²³¹

que habla del futuro escatológico desde la perspectiva de «un presente en Dios». Es decir, el marco escatológico de «ya/pero todavía no» que aparece en toda la teología paulina. Ver la introducción, pp. 92-93.

²²⁸ En griego, *ἐν*; existe cierto debate en torno a si éste es el objeto (según la mayoría de intérpretes) o el medio (según Kennedy, Plummer) de la adoración (terminología de Michael, 96). Normalmente uno optaría por la última interpretación; el contexto y la estructura de la frase apuntan a que la primera es la que Pablo tenía en mente, en el sentido de «en honor a su nombre» (como GNB, Loh-Nida, O'Brien). No obstante, utilizar esta preposición para sugerir que la adoración no está dirigida a Jesús, sino al Padre a través de Él (como, por ejemplo, Collange), es imponerle a esa preposición flexible un sentido fijo, y no captar el sentido general de todo el pasaje.

²²⁹ Lo más seguro es que este genitivo signifique «el nombre (Señor) que le ha sido otorgado a Jesús», no «el nombre 'Jesús'».

²³⁰ Ver, p. ej., Sal. 95:6; Mc. 15:19; Lc. 5:8; 22:41; Hch. 7:60; 9:40; Ef. 3:14; cf. los debates en *NIDNTT*, 2.859-60 (Schönweiss) y *EDNT*, 1.257-58 (Nützel).

²³¹ Algunos han argumentado a favor del universalismo, basándose en declaraciones como ésta; pero los que así se pronuncian no tienen en cuenta 1:28 (cf. 1. Co. 1:18; 2 Co. 4:3; etc.).

Conforme al oráculo, que «el Señor» es el Creador de los cielos y la tierra (45:18), Pablo está dejando claro que la soberanía de Cristo abarca a todos los seres creados.²³² Al decir «los que están en el cielo» se refiere a todos los seres celestiales, ángeles y demonios,²³³ y al decir «los que están en la tierra», a los que estén vivos en el momento de su Parusía, incluyendo a los que estaban persiguiendo a los creyentes en Filipos; y «los que están debajo de la tierra», probablemente esté haciendo referencia a «los muertos», que serán resucitados para que también reconozcan el Señorío de Cristo sobre todos los seres creados.

11 En segundo lugar, no solo dice que toda criatura doblará su rodilla y se rendirá ante el nombre de Cristo, sino que «toda lengua»²³⁴ lo hará en el lenguaje de la Iglesia que, aunque ahora está sufriendo, ya ha hecho esa confesión:²³⁵ «Jesucristo es el Señor». Para Pablo, esta con-

²³² Pero parece improbable que las tres palabras sean neutras y que se estén refiriendo «a todo el conjunto de la Creación», incluyendo la creación inanimada, como Lightfoot (115) defiende, seguido de Plummer, 49; Carr, *Angels*, 86-89; Silva, 133.

²³³ Así lo entiende la mayor parte de intérpretes. Aunque lo más probable es que esta terminología incluya a «las potestades», no parece haber ningún énfasis especial en ellas, ni tampoco ninguna razón para suponer que las tres designaciones se refieran a «potestades espirituales» (como, p. ej., Dibelius, Käsemann, Beare, Cullman, Martin [Carmen, 257-65], Gnlika, Traub [TDNT, 5.541-42], Nützel [EDNT, 1.258]). Esta teoría, que ha sido refutada concienzudamente por Hofius (*Christushymnus*, 20-40; cf. Carr, *Angels*, 86-89), es el resultado directo de una metodología errónea, que (1) presupone que el «himno» es pre-paulino (y que, por tanto, no es de Pablo), (2) busca su «trasfondo» en la cosmología gnóstica o helena, y (3) entonces impone al presente uso paulino ese supuesto «trasfondo». En contra de esta teoría, además de sus debilidades metodológicas, están los siguientes argumentos: (1) que, aunque Pablo entiende que las potestades habitan en «los lugares celestiales» (Ef. 1:20-21; 2:2; 3:10; 6:12), no tenemos pruebas de que creyera que también habitaban en la Tierra y en el Seol (sobre este tipo de interpretaciones erróneas de 1 Co. 2:6-8, ver Fee, *First Corinthians*, 103-4); (2) que el trasfondo principal de Pablo es el Antiguo Testamento, y el presente lenguaje, aunque no se encuentra en el Antiguo Testamento, representa plenamente la cosmología veterotestamentaria (ver, p. ej., J. Guhr, *NIDNTT*, 1.522-23); y (3) lo más importante, que no existe ningún indicio en toda la carta de que los filipenses estuvieran preocupados por las «potestades»; su problema principal era la gente que les hacía la vida imposible. Por tanto, si existe algún énfasis en toda esta generalización (y probablemente exista), podría ser – pensando en el bien de los filipenses – que incluyera a los responsables de su sufrimiento.

²³⁴ En griego, γλώσσα. Aunque esta palabra en ocasiones se refiere a las lenguas, y BAGD así lo cree en este caso («toda lengua es igual a cada persona, independientemente de la lengua que hable»), lo más probable es que Pablo esté tomando el sentido de la LXX en Isaías 45:23, que «la lengua de toda persona» confesará, que tiene sentido si pensamos en «rodilla», la otra imagen que aparece en el mismo texto.

²³⁵ El ὄτι es un ὄτι *recitativum* (utilizado para introducir una cita), indicando por tanto, como en otros lugares del corpus paulino, que éstas son las palabras de la confesión.

fesión es la que diferencia al creyente del no creyente (Ro. 10:9), confesión que, como argumenta en 1ª Corintios 12:3, solo se da por la actuación del Espíritu; de ahí el papel crucial del Espíritu en la conversión. Esta confesión de Ro. 10:9 está relacionada con la convicción de la resurrección de Jesús; no hay duda de que en este texto de Filipenses ocurre exactamente lo mismo. Cuando al final toda la Creación contemple al Jesús resucitado, declarará que el *Kyrios* no es otro que el Jesús que fue crucificado y a quienes los cristianos adoran. Pero no será una confesión como la de la conversión, sino un reconocimiento final de que «a este Jesús... Dios le ha hecho Señor y Cristo» (Hch. 2:36).

A pesar de alguna excepción ocasional, es casi seguro que esta confesión surgió en la comunidad judeo-cristiana primitiva,²³⁶ tal como testimonia la expresión aramea «Maranata» en 1 Co. 16:22. Por tanto, en las primeras comunidades cristianas de habla aramea ya se usaba el término que pertenecía única y exclusivamente a Dios para invocar a Cristo. No se pueden negar las implicaciones cristológicas de la confesión de este pasaje. Por otra parte, en la sinagoga judía, la apelación «Señor» hacía mucho tiempo que había sido sustituida por el «nombre» de Dios (Yahveh). Los primeros creyentes habían transferido ese «nombre» (Señor) al Jesús resucitado. Por tanto, dice Pablo, al resucitar a Jesús de entre los muertos, Dios le ha exaltado hasta lo sumo y le ha otorgado el nombre de Dios, en el sentido hebreo de «el Nombre», refiriéndose a su investidura con el poder y la autoridad de Dios.²³⁷ Por otra parte, el monoteísmo de Pablo se mantiene intacto con el sintagma final «para gloria de Dios Padre».²³⁸ Así, en la línea de 1ª Corintios 8:6, donde hay un solo Dios (el Padre, *de* quien proceden y *para* quien son todas las cosas, incluidos nosotros), y un Señor (Jesucristo, *por* quien son todas las cosas y *por medio* del cual existimos), aquí este sintagma final comienza diciendo que Dios ha exaltado a Cristo otorgándole «el nombre» y concluye con el mismo apunte teológico que todo esto es para la gloria de Dios el Padre.²³⁹

A la luz de la grandeza de este pasaje (2:6-11), es fácil olvidar por qué aparece en este preciso lugar. Las razones que llevan a Pablo a

²³⁶ Sobre este tema ver especialmente el artículo sobre «Señor» en *DPL*, 560-69, por Hurtado; ver también su obra *One God*.

²³⁷ Cf. Kreitzer (*Jesus*, 116), cuyo lenguaje he tomado prestado.

²³⁸ Cf. Kreitzer (*Jesus*, 161), citado también por Hurtado, *DPL*, 565. Cf. 1:11, donde el fruto de la justicia viene «mediante Cristo Jesús para gloria y alabanza de Dios».

²³⁹ Es decir, esta expresión enlaza con toda la narración (que empieza en el v. 6), no solo con la última proposición (igualmente Meyer).

introducirlo son dos: en primer lugar, como a lo largo de toda la carta, centrarse en Cristo, y así, en segundo lugar, animar a los filipenses a que pongan sus ojos en Cristo y sigan su modelo de entrega, de amor y de sacrificio.²⁴⁰ Pablo no ha perdido de vista el hilo de la carta, como vemos claramente en la aplicación que sigue a este pasaje, en la que hace un llamamiento a los filipenses a que «obedezcan», siguiendo el ejemplo de Aquel que se humilló y «obedeció» la voluntad de su Padre. Pero también deberíamos añadir que las dos preocupaciones de Pablo tienen que ver con la vida diaria de la Iglesia y del creyente.

En primer lugar, aunque la fe cristiana y la vida cristiana abarcan más de lo que aquí podríamos describir, siempre encuentran su enfoque central en Cristo. Este pasaje responde claramente al *qué* y al *porqué* de la afirmación de Pablo «para mí, el vivir es Cristo». Pablo creía que en Jesucristo se había revelado de forma plena la naturaleza del Dios vivo. Dios no es un ser egoísta y acaparador; todo lo contrario. Por eso, se ha dado a conocer mediante Aquel que, siendo en forma de Dios, y por tanto igual a Dios, por amor se sacrificó despojándose a sí mismo y aceptando el lugar más bajo, el papel del siervo; y es más, ese amor por sus criaturas llegó a su máxima expresión en su muerte en la cruz. Y para que supiéramos que esto venía de la propia naturaleza y acción de Dios y que serviría para todos los tiempos, Dios vindicó a Jesucristo; le exaltó hasta lo sumo, a los lugares más altos, dándole, en el principio, el nombre de Dios: no hay otro Señor que Jesucristo. Es por eso que para Pablo «el vivir es Cristo». Una fe que no reconoce esta gran verdad no es fe cristiana.

Pero, en segundo lugar, la idea de Pablo es que el creyente debe seguir los pasos del Maestro. Cristo es para nosotros un paradigma de la vida cristiana, y eso no es, como algunos temen, traicionar el evangelio paulino.²⁴¹ Al contrario, refuerza un aspecto significativo de su evangelio,

²⁴⁰ Cf. el himno de Graham Kendrick «El Siervo Rey», que aparece en la nota 17 del comentario del v. 8. Como una confirmación de que este comentario había sido un encargo divino (y quizás con algo de humor, dado que yo creo que este pasaje no se trata de un himno), ésta fue una de las tres canciones que entonamos el domingo después de que acabara el comentario de esta sección. Está claro que este pasaje tiene música propia, ¡incluso a pesar de que originalmente no era un himno!

²⁴¹ Ver la nota 14 en el comentario de 2:5-11. Como apuntábamos entonces, la tendencia por parte de algunos es alzarnos en contra del «hombre de paja», en contra de la idea de que seguir los pasos de Cristo es pensar «todo lo que tiene que hacer un cristiano es seguir los pasos del Maestro» (Martin, *Carmen*, 289). Es texto paulino no es así de simplista, ni lo son los que entienden lo que Pablo quiso decir: que Cristo es el paradigma a seguir para refozar la unidad dentro de la comunidad.

esto es, que no hay *vida genuina en Cristo* que, al mismo tiempo, no sea, siendo continuamente transformada por el poder del Espíritu Santo para llegar a *ser como Cristo*. Un evangelio de gracia, que omite la obediencia, no sería paulino; después de todo, la obediencia es precisamente lo que Pablo busca con la aplicación que aparece en el versículo siguiente (v. 12). Ciertamente, el indicativo debe preceder al imperativo, pues sin el primero, el otro no tiene sentido; pero eso no elimina al imperativo, pues sin él, el indicativo, tampoco tiene sentido.

La preocupación que Pablo tiene en este pasaje por la conducta queda reflejada en las exhortaciones que aparecen a lo largo de toda la carta. El evangelio de Pablo da por sentado que los que están en Cristo se comportarán de una manera digna del Evangelio de Cristo (1:27). Por tanto, en la ética paulina, el principio es el amor, el modelo es Cristo, el poder es el Espíritu, y su propósito último, la gloria de Dios; y eso está a nuestro alcance gracias a la muerte y la resurrección de Cristo. En este pasaje Pablo llama a los filipenses a que estén unidos en Cristo, lo cual es una condición *sine qua non* para demostrar que su evangelio está funcionando en las comunidades que ha establecido. Los fundamentos de este llamamiento, Cristo, el amor de Dios y el Espíritu, ya aparecen en el versículo 1. Las virtudes cristianas absolutamente necesarias para lograr esa conducta son la humildad y la actitud de no mirar solamente por intereses propios, sino también, o especialmente, por los intereses de los demás (vv. 3-4). Y aquí es donde aparece el ejemplo de Cristo. Los que son de Cristo (v. 1) también deben tener la «actitud» que Él tuvo (vv. 5-11).

No obstante, aunque insistamos en que en este contexto, el contenido clave de este pasaje es «Cristo como paradigma» de una actitud concreta, eso no significa que no haya otros énfasis, también paradigmáticos. Tanto la extensión como el formato del pasaje sugieren que Pablo está afianzando unos fundamentos teológicos mucho más amplios, que probablemente han de servir para toda la carta. En primer lugar, la mención de la muerte de Cristo en la cruz como paradigma les recuerda al mismo tiempo cuál era la base de su fe. Después de todo, esa muerte es lo que da sentido a su forma de vivir. Dicho de otra forma, el llamamiento a seguir el ejemplo de un Cristo que sufrió y murió, tiene suma importancia porque tiene el doble objetivo de retarles y, a la vez, de recordarles el significado salvífico de esa muerte.

Además, en esta carta también hay un énfasis en imitar el sufrimiento (1:29-30; 3:10, 21). Aquellos que tienen el privilegio de creer en

Cristo tienen el privilegio de sufrir por su causa; de hecho, compartir esos sufrimientos forma parte de conocerle. Por tanto, este pasaje, en el que vemos que Cristo se humilló hasta el punto de morir en una cruz, servirá también como base teológica para la preocupación de Pablo. Sin duda, esto es lo que mejor explica el sentido del énfasis nada usual que aparece en 3:10: que conocer a Cristo incluye «participar en sus sufrimientos y ser como Él²⁴² en su muerte». Por tanto, una vez más, la muerte de Cristo sirve como paradigma.

Finalmente, el énfasis en la gloria escatológica que aparece en los vv. 9-11 también lo encontramos en esta carta en más de una ocasión (1:6; 1:10-11; 1:21-24; 3:11-14; 3:20-21). Aquí, Cristo aparece como Señor exaltado y como ejemplo o precursor. Su vindicación, que siguió a su humillación, queda reflejada en su señorío presente y futuro, ante el cual todos se arrodillan, tanto los filipenses como (finalmente) sus persecutores. Pero esa vindicación también se convierte en un paradigma. Aquellos que ahora sufren por Cristo, y se comportan de una forma digna de Cristo, serán transformados cuando Él vuelva «en conformidad al cuerpo de la gloria (presente) de Cristo» (3:21).

Por tanto, esta narrativa resume calidad de Cristo en la teología paulina. Su muerte aseguró la redención de su pueblo; pero, al mismo tiempo, nos sirve de ejemplo para la vida presente en el Espíritu, mientras que al final tendremos con él la gloria escatológica y la «forma» que Cristo ya tiene en el presente. Y todo esto «para gloria de Dios Padre».

Hemos visto, pues, que éste es un pasaje clave para entender la forma en la que Pablo ve a Dios. Está claro que Cristo sirve como modelo; pero lo hace como aquel que mejor expresa la naturaleza de Dios. Siendo Dios, Cristo se despojó de sí mismo, no buscando sus propios intereses o beneficio. Siendo hombre—sin dejar de ser Dios—se humilló hasta la muerte de cruz. Para Pablo, esto define cómo es Dios; y dado que Dios está en proceso de recrearnos a su imagen, en eso se centra el llamamiento del apóstol: que los filipenses—y todos los seguidores de Jesús— no estamos llamados simplemente a «imitar a Dios» en aquello que *hacemos*, sino que estamos llamados a desarrollar esa misma actitud, a tener la mente de Cristo, para reflejar la imagen de Dios también en nuestras *actitudes* y *relaciones* dentro y fuera de la comunidad cristiana.

²⁴² En griego, συμμορφιζόμενος, donde Pablo sin duda pretende que lo asocien con la μορφή de Cristo en este pasaje.

D. Aplicación y llamamiento final (2:12-18)

Debido al esplendor del pasaje anterior, es fácil olvidarse de su intención. Pero Pablo no se ha olvidado. El tema que tiene en mente es el Evangelio en Filipos; primero de todo, la salvación de los miembros de la comunidad (v. 12), evidenciada por la continua «obediencia» —como la de su Salvador (v. 8)— pero como siempre, en segundo lugar, con la mirada puesta en la evangelización, el efecto del Evangelio en el mundo (v. 16). Por tanto, regresa al tema que ahora le preocupa: la «obediencia» expresada mediante una «actitud común», por bien de Cristo y del Evangelio, y eso se logra aplicando a su situación lo que acaba de escribir en 2:6-11.

La aplicación aparece en tres frases (vs. 12-13, 14-16, 17-18), que juntas forman un único llamamiento, que refleja una preocupación triple: (1) que vuelvan a su causa común, en parte (2) por bien del Evangelio en el mundo, y en parte también (3) por Pablo, y por tanto por su gozo escatológico mutuo. Las dos primeras frases son imperativos, instándoles primero a que muestren su «obediencia» solucionando su situación como comunidad (ocupándose de su salvación, así es cómo Pablo lo expresa). A este imperativo le añade inmediatamente un apunte teológico, la razón última para recibir ánimo y aliento: Dios se ha comprometido a llevarles a la «obediencia» por su beneplácito. En el segundo imperativo, haciéndose eco del lenguaje del Pentateuco y de Daniel,²⁴³ Pablo prohíbe las «murmuraciones y discusiones» por causa de la generación «perversa y torcida», en la que ellos brillan como «luminares» pues tienen el mensaje que trae vida. Esta frase concluye con el apunte sobre el propio ministerio de Pablo entre ellos —el cual, si ellos obedecen, no habrá sido en vano— lo que lleva al final de la frase (v. 17-18), donde retoma los temas de su sufrimiento, la fe de los filipenses y el gozo mutuo.

Con estas palabras finales, se cierra el círculo que comenzó con el argumento planteado en 1:27.²⁴⁴ Comenzó diciendo que debían andar

²⁴³ Basándose en los ecos de Deuteronomio 32:5 en el versículo 15, Michael (seguido de Beare y Loh-Nida) propuso que Pablo estaba haciendo en esta sección un discurso «de despedida», adaptando conscientemente el discurso de despedida de Moisés. Aunque no dudamos de la intertextualidad en los vv. 14-16, es dudoso que sea posible leer dicho discurso de «despedida» en los versículos 12-13, como hace Michael. Ver la nota 16 en esta sección y el comentario de los versículos 14-18.

²⁴⁴ En cierto sentido, también ayuda a poner 1:12-26 en perspectiva. Pablo comenzó la narración sobre «sus asuntos» contándoles que su encarcelamiento era para el

de una forma digna del Evangelio, estuviera Pablo presente o no. Esta apelación final comienza con este tema (versículo 12), y termina con el tema de su gozo común en el sufrimiento que ambos están experimentando (v. 17-18; cf. 1:18). Y esto nos lleva directamente a los vv. 19-30, en los que pasa a la continuación lógica en cuanto a sus circunstancias y las de ellos, sobre las circunstancias suyas y las de ellos, que espera oír más sobre «sus asuntos», ahora a la luz de la presente carta, después de que hayan oído sobre «los asuntos de él», y ambos de la misma fuente, de Timoteo.

1. Aplicación general: un llamamiento a la obediencia (2:12-13)

12 Así que, amados míos, tal como siempre habéis obedecido, no sólo²⁴⁵ en mi presencia, sino ahora mucho más en mi ausencia, ocupaos en vuestra salvación con temor y temblor; 13 porque Dios²⁴⁶ es quien obra en vosotros tanto el querer como el hacer, para su beneplácito.

Basándose en lo que acaba de decir sobre Cristo, Pablo vuelve al llamamiento a la armonía que ha sido su preocupación principal desde el 1:27. Retomando la palabra «salvación» de 1:28, les insta a que la «materialicen» en su vida como comunidad en Filipos. Al menos, esa

«progreso» y la «defensa» del Evangelio (1:12, 16; cf. 1:7); 2:15-16 indican que esta preocupación doble en cuanto al Evangelio es igualmente el punto de partida para hacer el llamamiento que encontramos en 1:27-30, es decir, que «estén firmes» y «luchen unánimes» por el Evangelio. Pero, las «murmuraciones y discusiones» les impiden cumplir con su llamamiento a «brillar» como «hijos de Dios sin tacha». El llamamiento de los versículos 15-16, también respalda lo que vimos en 2:1-4, que tener «un sentir» no significa que todos tengan que pensar igual, sino que estén comprometidos con la causa común del Evangelio.

²⁴⁵ Aunque la frase de Pablo parece apuntar en esta línea, en el texto griego dice lo siguiente: «no solo *como* en mi presencia». El *ὡς* («como») ha sido omitido por unos cuantos manuscritos (B 33 1241^s pc). La omisión es fácil de explicar, dado que la conjunción implica que quizá solo eran obedientes cuando él estaba presente, pero no en su ausencia.

²⁴⁶ Aunque no supone una diferencia importante del significado, el griego de Pablo es un buen ejemplo de un modismo que desmiente el tratamiento que los Testigos de Jehová hacen de Juan 1:1. *Θεός* no lleva artículo, igual que ocurre en el evangelio joánico, y no lo lleva por la misma razón: «La ley de Colwell», que un sustantivo definido (atributo) que precede al verbo no lleva el artículo definitivo. D y el último MajT añaden el artículo, reconociendo que Pablo se está refiriendo a Dios, no a «un dios», pero al hacerlo se carga el modismo neotestamentario.

es la dirección que toma este llamamiento, como veremos en los vv. 14-16. Este primer imperativo sirve, por tanto, como resumen del llamamiento,²⁴⁷ recordándoles tres realidades: (1) El afecto que Pablo siente por ellos y su larga relación prolongada con él; (2) la continua «obediencia» de los filipenses en lo que respecta al Evangelio; y (3) la obra que Dios hace en ellos para que sean obedientes por beneplácito divino, el mismo Dios que exaltó a Cristo, y para cuya gloria algún día todo el mundo confesará que su Hijo es Señor.

Todos los elementos de esta frase se hacen eco de algo que ha aparecido anteriormente: el vocativo «amados míos» retoma la ternura y afecto de 1:8; el recordatorio de su «obediencia» constante nos hace volver la mirada a 1:5 («su participación en el Evangelio desde el primer día»), pero ahora sigue muy de cerca la obediencia de Cristo mencionada en el v. 8; la idea de la «presencia o ausencia» de Pablo ya apareció en 1:27; su «salvación común» en la que deben «ocuparse» retoma el lenguaje de 1:28; Dios, como Aquel que está obrando en ellos para ese fin nos recuerda que, como vimos en 1:28, la salvación viene «de Dios»; y el deseo de obedecer y la dirección para obedecer que reciben de Dios por su propio «beneplácito» es reminiscencia de la expresión que acabamos de leer, «para gloria de Dios». Aunque en este imperativo no se menciona a Cristo directamente –después de los vv. 6-11, ¿hay necesidad alguna?– todo se basa de nuevo en el triple lazo que une los diferentes elementos de esta carta: entre él, ellos, y Cristo y el Evangelio (salvación).

12 Este pasaje siempre ha sido difícil, especialmente para los protestantes evangélicos,²⁴⁸ quienes, por un lado, tienden a individualizar los imperativos que Pablo dirige a una comunidad (como éste) y,

²⁴⁷ Cf. Calvin, Meyer, Silva, O'Brien, quienes también utilizan el lenguaje de «advertencia/amonestación general» para estos dos versículos. Pero el término «general» no debería dar paso a interpretación no contextual, como sucede con tanta frecuencia, como si Pablo ahora estuviera volviendo a tratar el tema de su salvación individual (como, p. ej., Meyer, Vincent, Hendriksen et al., cuyos comentarios sobre este pasaje son completamente soteriológicos, es decir, centrados en la salvación individual del creyente).

²⁴⁸ Prueba de ello es el hecho de que este pasaje haya sido incluido en dos libros recientes sobre «pasajes difíciles» de Pablo, publicados por editores evangélicos; ver R. Stein (*Difficult Passages in the Epistles*) y M. Brauch (*Hard Sayings of Paul*). En años anteriores, este pasaje surgía siempre en las trifulcas entre católicos y protestantes sobre la «gracia» y las «obras», y surgía como resultado de usar un pasaje desde una perspectiva teológica concreta, en lugar de analizar el pasaje en su contexto histórico y literario.

por el otro, no pueden imaginarse a Pablo sugiriendo que la salvación es algo en lo que uno se deba «ocupar» o por lo que uno tenga que «trabajar» aun cuando sea con la ayuda de Dios. Pero la preocupación de Pablo va por otros derroteros. El «así que»²⁴⁹ con el que comienza la frase indica que está a punto de aplicar el llamamiento de 1:27-2:5, ahora a la luz de los vv. 6-11, a la situación específica de la *comunidad* de creyentes en Filipos. Lo que sigue a este imperativo (en los versículos 14-16), da fe de ello.

Pero Pablo no empieza directamente con un imperativo²⁵⁰, pues primero les recordará su afecto hacia ellos, y su largo historial de «obediencia». Su afecto queda expresado en el vocativo «amados míos».²⁵¹ A pesar de que este vocativo aparece en otros lugares de los escritos paulinos, las tres veces que aparece en esta carta, junto con la de Filemón 16, deben ser entendidas a la luz del gran afecto que Pablo tiene por estos amigos.²⁵² Esto se evidencia también en la mención que hace de su larga relación, que se materializa en la «obe-

²⁴⁹ Griego, ὥστε, que normalmente indica que se va a hacer una interferencia de lo que se acaba de decir. A pesar de que no hay nada malo con el «por tanto» que otras versiones proponen, no capta toda la idea del conector griego. Pablo usa esta conjunción especialmente en contextos donde está aplicando un argumento a la situación local (otra razón para creer que aquí está tratando un tema específico, y que no se trata de una exhortación general). Cf. 1 Ts. 4:18; 1 Co. 3:21; 4:5; 10:12; 11:33; 14:39; 15:58; Fi. 4:18, todos los cuales están seguidos de imperativos como en este caso (cf. 1 Co. 3:7; 7:38, 11:27; 14:22; 2 Co. 4:12; 5:16, 17; Gá. 4:3; Ro. 7:4, 12, donde va seguido de un indicativo, pero sigue funcionando para introducir una conclusión inferida de un argumento).

²⁵⁰ Sin duda es una frase muy germánica, con el verbo en la última posición, precedido de una larga proposición hasta que se llega a él (en el orden de Pablo, «del modo que siempre habéis obedecido, no solo en mi presencia, sino más en mi ausencia, con temblor y temor de vuestra salvación ocupaos»). Debido a la distancia entre el μή y el verbo, es fácil perder de vista que gramaticalmente acompaña al imperativo del final, y no a «obediencia». Pero algunos han extraído demasiadas conclusiones de esto. Aunque la frase de Pablo no sea muy pulcra, el sentido está bien claro. Está hablando de «la obediencia» al Evangelio, que debe verse en la vida en comunidad (es decir, cómo ponen en práctica su salvación en la forma en la que se relacionan los unos con los otros). Esa preocupación se ve interrumpida por el recordatorio de que así es cómo «obedecieron» cuando estaba presente, y así y «mucho más» quiere que obedezcan en su ausencia. Por tanto, el μή niega al imperativo solo *indirectamente*: al ocuparse en su salvación no lo hacen como si esa obediencia solo surgiera cuando él estaba entre ellos.

²⁵¹ Griego, ἀγαπητοί μου (literalmente, «amados míos»). En Pablo ver 1 Co. 10:14 (cf. 1 Ts. 2:8, 2 Co. 7:1; 12:19; Ro. 12:19, donde aparece sin μου, y 1 Co. 15:58 y Filemón 16, donde, como en Fil. 4:1 también va unido a «hermanos y hermanas»).

²⁵² Ver el comentario de 1:8 y especialmente 4:1, donde aparece dos veces, enmarcando esta apelación de la forma más sorprendente («hermanos míos, amados y añorados,..., amados»).

diencia» de los filipenses, tanto cuando está presente con ellos como cuando está ausente.²⁵³

Por eso comienza, «tal como²⁵⁴ siempre habéis obedecido»²⁵⁵. Pero, ¿a quién habían obedecido? Por un lado, Pablo puede pedirles que «obedezcan» sus propias palabras o enseñanzas (2 Ts. 3:15), un sentido que probablemente está implícito en más de uno de sus escritos (p. ej., 2 Co. 2:9; 7:15; Flm. 21). Por otro lado, la combinación en 2 Co. 10:5-6 de la expresión «todo acto de desobediencia» con la «obediencia a Cristo» probablemente nos da una pista para interpretar todos estos pasajes, incluyendo el presente. Como aclara su carta a los Romanos,²⁵⁶ para Pablo, la *fe* en Cristo se expresa en última instancia en la *obediencia a Cristo*, no en el sentido de seguir las normas, sino en el de someterse completamente a su señorío, estar completamente dedicado a Él. Éstas son las enseñanzas que Pablo quiere que los creyentes «obedezcan».²⁵⁷ Tenemos muchas razones para pensar que éste es el sentido paulino, pues sigue muy de cerca la doble idea de la propia obediencia de Cristo que le llevó a la cruz y de su estatus presente como Señor de todos. Por tanto, Pablo comienza con este apunte como recordatorio, que siempre han dado muestras de su fe mediante su obediencia a Cristo.

²⁵³ En cuanto al tema de la amistad, ver la Introducción, pp. 34-39.

²⁵⁴ En griego, *καθώς* (introduce una proposición comparativa; ver el comentario de 1:7. Pero en contraste con esa frase, y otras por el estilo, el punto de comparación sigue a continuación en este caso. Por tanto, los elementos básicos de la frase son los siguientes: «del mismo modo en el que siempre habéis obedecido... ahora ocupaos de vuestra salvación». En contra Hawthorne (ver nota 24).

²⁵⁵ En griego, *ὕπακούσατε*; en cuanto al uso paulino, sobre iglesias en relación con la obediencia a Cristo y al Evangelio, ver 2 Co. 2:9; 7:15; 10:5, 6; cf. 2 Ts. 3:14 y Flm. 21.

²⁵⁶ Ver especialmente su expresión «la obediencia de la fe» (Ro. 1:5; cf. 15:18), que en esa carta significa algo así como «la obediencia que caracteriza la fe verdadera.» Vemos que esto es una realidad por el intercambio de «fe» y «obediencia» en 1:8 («por todo el mundo se habla de vuestra fe») y 16:19, que se convierte en «vuestra obediencia se ha extendido a todos». Por tanto, la obediencia significa responder a Dios (Ro. 15:18) recibiendo el Evangelio (10:16); mientras que aquellos que rechazan a Dios lo hacen «no obedeciendo el Evangelio de nuestro Señor Jesucristo» (2 Ts. 1:8).

²⁵⁷ Por tanto, aquellos que creen que Pablo está exigiendo que solo se le obedezca a él (p. ej., Barth, Dibelius, Gnika, Martin, Loh-Nida) o a Dios (por ejemplo, Lightfoot, Melick) parecen no haberlo entendido bien. En vista del complemento siguiente, sobre la «obediencia» de los filipenses (esté Pablo presente o ausente), es difícil no ver el énfasis en la «obediencia» de las exhortaciones de Pablo; pero a la luz del contexto más amplio (la obediencia de Cristo [v. 8]; su señorío [vv. 9-11]) es igual de difícil no ver que la «obediencia» a Cristo y al Evangelio es la única obediencia que Pablo podría haber concebido. Así lo creen la mayoría de intérpretes.

Pero antes de eso pasa al «así que ahora», el factor de distancia geográfica que aparece en esta carta²⁵⁸ una y otra vez. La repetición de esta expresión en 1:27, junto con el hecho de que esto es lo que tratará a continuación (2:19-24), habla de la mucha importancia que Pablo le confiere a este tema. Desea estar con ellos, no solo para que ambos tengan gozo, sino también para su «progreso» en la fe (1:25); pero ahora él está ausente, en un momento en el que hay algunas cuestiones que solucionar. Por tanto, basándose en su estrecha relación, Pablo habla de esta forma mientras está «ausente» como su forma de lanzarles un llamamiento, como si realmente estuviera presente. Esto, a su vez, explica mejor la forma inusual en la que se expresa: «no como (si)²⁵⁹ en mi presencia solamente». Tienen un largo historial de obediencia a Cristo y al Evangelio, estuviera Pablo presente o no; ahora que no puede estar presente, y han aparecido algunas diferencias entre ellos, les insta a seguir obedeciendo «ahora mucho más»²⁶⁰ en su ausencia,²⁶¹ de modo que no parezca que su presencia es lo que les motiva a obedecer.

²⁵⁸ Ver especialmente 1:27; pero cf. 1:8, 24-26; 2:19-24; 4:10. Michael (99, seguido de Beare y Houlden), como parte de su teoría general del pasaje como un «discurso de despedida», cree que este lenguaje se refiere a la «muerte» y a la «vida», es decir, que Pablo está preparándose para que continúen después de su muerte (ahora se tendrán que ocupar ellos de su salvación, porque el apóstol no estará entre ellos mucho más tiempo para ayudarles; igualmente Hendriksen, Collange, Caird, pero sin el marco teórico de Michael). Pero no hay nada a favor de esta teoría (incluso el mal uso del eco de Deuteronomio en el versículo 15 está desencaminado), y todo en contra: (1) estas palabras son un recordatorio deliberado del lenguaje de 1:27, donde no habla de la «muerte»; (2) este lenguaje pertenece especialmente al tema de la amistad (ver la nota 11), que culturalmente no tiene nada que ver con la «muerte»; (3) Pablo espera ser puesto en libertad (1:24-26; 2:24); y (4) lo que Pablo escribe a continuación no son indicaciones de cómo seguir cuando él ya no esté, sino sobre cómo continuar *ahora*, porque está a punto de mandar a Timoteo y él mismo irá pronto o, al menos, así lo cree él (2:19-24).

²⁵⁹ En griego, *ὥς*, que funciona aquí como una partícula comparativa (en contra Collange, Hawthorne, O'Brien); por tanto podría significar «igual que hacéis en mi presencia» (como Meyer) Pero la combinación *μη ὥς... μόνον* sugiere un grado de duda por parte de Pablo. La teoría de Collange (argumentada con más detalle por Hawthorne y seguida por O'Brien) es que *ὥς* significa «cuando» en el sentido de «en vista de» (aunque se me escapa cómo puede hacerse tal salto), y por tanto habla de su anticipada *παρουσία*. Pero, además de adjudicarle a *ὥς* un significado casi imposible, esta teoría se viene abajo por la posición de *μόνον* («solamente») que, según parece, necesita que la obediencia de la que se habla tenga que ver con la obediencia de los filipenses *solamente* cuando él estaba presente, no «en vista solamente de mi llegada».

²⁶⁰ En griego, *ἀλλὰ νῦν πολλῶ μᾶλλον* (pero ahora mucho más); cf. 1:23. La fuerza de esta expresión la vemos especialmente en 2 Co. 3:9 y 11 (si el antiguo pacto tenía gloria, que la tenía, cuánto más el nuevo pacto que viene acompañado por el Espíritu que da vida).

²⁶¹ En griego, *ἐν τῇ ἀπουσίᾳ μου*, el sustantivo de la familia del participio que aparece en 1:27; un *hapax legomenon* neotestamentario.

Esto le conduce finalmente al imperativo, a lo que se encaminaba desde el principio: «ocupaos²⁶² en vuestra propia²⁶³ salvación». Esta elección de lenguaje está basada en el uso que hace del término «salvación» en 1:28, que, según afirma, es «de Dios». Pero la «salvación» no es solamente algo que reciben; es algo que *hacen*. Sobre este pasaje se ha escrito más de lo necesario, sobre si la «salvación» tiene que ver con el creyente de forma individual²⁶⁴ o con la vida en común de la comunidad. Pero ésta es una falsa dicotomía. El contexto aclara que no es un texto soteriológico *per se*, que trate sobre «personas que se salvan» o «personas salvas que perseveran». Más bien es un texto ético, que trata sobre «la forma en que las personas salvas viven su salvación» en el contexto de una comunidad de creyentes y el mundo. Por tanto, Pablo se está refiriendo a la «materialización» *presente* de su *salvación escatológica* dentro de la *comunidad de creyentes* en Filipos.²⁶⁵ El tema

²⁶² En griego, *κατεργάζεσθε*, un verbo con cierto grado de flexibilidad. Su sentido básico es «lograr» algo, no en el sentido de «completar», sino en el de «llevar a cabo» (cf. Ro. 7:18: «el querer es presente»; pero «pero el hacer [*κατεργάζεσθαι*] lo que se quiere es otro tema»). Bajo ninguna circunstancia puede llegar a significar «trabajar para», como si la salvación fuera algo que pudiéramos lograr por medio de nuestro trabajo (como las buenas obras). Sobre esto, ver especialmente Stein (*Difficult Passages*, 42-45).

²⁶³ En griego, *(τὴν) ἑαυτῶν (σωτηρίαν)*. Algunos creen que aquí Pablo está enfatizando el reflexivo, sugiriendo que enfatiza o bien la salvación de cada creyente, o bien la salvación de los propios filipenses, ahora que Pablo no espera quedarse mucho más tiempo (ver las notas 1 y 16, aunque algunos de los que sostienen esta teoría están pensando solamente en la presente ausencia de Pablo, no en su muerte anticipada). Pero estas teorías van demasiado lejos. A pesar de que el reflexivo en ocasiones enfatiza lo que pertenece al sujeto de una frase (cf. p. ej., vv. 3-4), normalmente está bastante claro mediante un contraste inherente en la frase. En otros casos funciona de forma muy parecida al posesivo normal, con la diferencia de que con el uso del reflexivo se intensifica ligeramente el posesivo como propiedad de uno. Y parece ser que esto último es lo que aquí ocurre. Pablo podría haber dicho *ὑμῶν σωτηρίαν*; pero en su lugar escogió utilizar el reflexivo, que refuerza la idea de que era «posesión» de los filipenses. Debemos decir (según Kennedy, Müller, Hendriksen, et al.) que Pablo tiene métodos para individualizar los mandamientos plurales, y el uso de este reflexivo no es uno de ellos.

²⁶⁴ Como, p. ej., en Kennedy, Müller, Hendriksen, Silva, O'Brien.

²⁶⁵ Por otro lado, Silva y O'Brien se oponen con razón a lo que llaman una comprensión «sociológica» de este imperativo, donde esa «salvación» se diluye y pasa a significar algo como «integridad o totalidad» dentro de la comunidad (como Michael, Beare, Martin, Loh-Nida, Hawthorne; Swift, «Theme», 245). Es difícil defender ese significado si nos fijamos en el uso paulino (como indica el estudio que Hawthorne ha hecho sobre los usos en algunos papiros). En reacción a esta teoría (reacción correcta, pero desafortunada en cuanto a los resultados), Silva y O'Brien, a pesar de una excepción perentoria, siguiendo la ley del péndulo se van al otro extremo, de modo que se convierte en un caso en que o se opta por una cosa, o por la otra (es decir, o es individual, o comunitaria); mientras que en Pablo la «salvación» siempre es tanto

que aquí se está tratando es la «obediencia», pura y simplemente, que en este caso se define como «ocuparse o poner en práctica en su vida en común la salvación que Dios les ha dado de forma gratuita». Se sobreentiende que deben acatar este mandamiento de forma individual, y no hace falta decir que su salvación escatológica final se completará de forma personal e individual, pero este no es el tema del que aquí se está hablando. En la teología paulina las personas se salvan de forma individual (que es el punto de discontinuidad con la elección en el Antiguo Testamento), pero (en continuidad con el Antiguo Testamento), se salvan para pasar a formar parte de «un pueblo para el nombre de Dios». Lo que Pablo tiene en mente en este pasaje es que ellos son el pueblo de Dios en Filipos, como el v. 15 deja claro («que seáis irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación torcida y perversa»).

La sintaxis y el contexto verifican que la expresión «ocupaos en vuestra salvación» tiene que ver con la «obediencia». En primer lugar, debemos tener en cuenta que el imperativo es la apódosis (segunda parte) de una frase comparativa,²⁶⁶ cuya prótasis («tal como») nos da la pista principal para saber qué significa «ocupaos en vuestra salvación»; significa continuar en su obediencia a Cristo. Esta idea se retoma en la siguiente proposición; Dios les capacita para desear y llevar a cabo la obediencia de la que se está hablando en esta primera proposición. Y contextualmente esto significa que se olviden de las disputas entre ellos y se dediquen a ser «hijos de Dios sin tacha» en Filipos. Por tanto, todo lo que sabemos sobre esta frase y su contexto indica que Pablo, con este imperativo, no se está refiriendo a la «salvación» de los

una cosa como la otra. Como Caird (125) dice: «la salvación en el Nuevo Testamento siempre es intensamente personal, pero nunca es una cuestión individual». Sobre este tema, ver más en Fee, *Presence*, 846-47, 876, donde, para poder enfatizar la naturaleza comunitaria del imperativo de Pablo decidí tratar su ética en el capítulo sobre la salvación y el pueblo de Dios, en vez de en el capítulo de la salvación y el individuo. Cabe decir que la teoría de Martín parece sorprendentemente contradictoria. Por una parte sigue a Käsemann defendiendo vigorosamente la teoría soteriológica de los vv. 6-11 (el «camino de salvación» que sirve como base para la exhortación, con respecto al pasaje que sirve de paradigma); no obstante luego defiende la «salvación» en este pasaje como «integridad o totalidad».

²⁶⁶ Igualmente Silva (135, comentado favorablemente por O'Brien), aunque no lo expresa sintácticamente. En contra, Hawthorne, 98, quien piensa que la proposición es elíptica, y que rige una apódosis como «continúa obedeciendo». Pero esto es innecesario, dado que el imperativo ya hace esa función. En cuanto a este uso en Pablo, cf. 1 Ts. 2:4; 3:4; 5:11; 2 Co. 8:6.

creyentes de forma individual, sino a la salvación de Dios que les convierte en pueblo de Dios en Filipos, y que la cuestión es que tienen que vivir como tal. Aunque como antes (vv. 4-5) tendrán que responder de forma individual, el propio imperativo tiene que ver con lo que sucede en su vida en comunidad, cuando se centran en su causa común con respecto al Evangelio.

Finalmente, deben ocuparse de su salvación con «temor y temblor». Esta frase inusual, extraída del Antiguo Testamento,²⁶⁷ aparece en los textos paulinos en momentos totalmente impredecibles, de modo que no sabemos a ciencia cierta lo que quería decir con estas palabras, sobre todo porque el sentido veterotestamentario de «terror» no parece estar presente. La primera vez que Pablo usa esta expresión (1 Co. 2:3), que probablemente debería darnos una pista para interpretarla cuando aparece en otros lugares, es especialmente difícil determinar cuál es su significado. Pero independientemente de lo que signifique ese ejemplo, el hecho de que esté estrechamente conectado con la «debilidad» indica que, al menos, refleja la vulnerabilidad humana. Lo que la gente ve en alguien que vive con «temor y temblor» no es seguridad en sí mismo, sino incapacidad para defenderse. Pero por esta misma razón parece bastante erróneo sugerir, como algunos han hecho,²⁶⁸ que el «temor y temblor» es una actitud que los creyentes tienen los unos con los otros. Al contrario, aunque la vulnerabilidad de uno será evidente para los demás, el trasfondo veterotestamentario de esta expresión nos obliga a tener una comprensión que tiene que ver con la existencia con respecto a Dios. El contexto en este caso nos obliga a verlo desde esta perspectiva.

²⁶⁷ En griego, μετὰ φόβου καὶ τρόμου; cf. 1 Co. 2:3, 2 Co. 7:15; Ef. 6:5. En la LXX se usa principalmente para referirse al terror que los paganos experimentan en presencia del Dios vivo (p. ej., Éx. 15:16; Is. 19:16), que luego es transferido al terror que tienen ante su pueblo por las maravillas que Dios hace en su favor (Dt. 2:25; 11:25); finalmente, también se utiliza para referirse al terror absoluto en circunstancias que presagian la muerte (Sal. 54:6; en castellano, Sal. 55:5).

²⁶⁸ Ver especialmente Barth, 71-72, quien sugiere que esta expresión es casi un sinónimo de la «actitud humilde» del v. 3, y por tanto la ve como la clave teológica para interpretar el imperativo; cf. Collange, Martin, Loh-Nida, Gombitza («Mit Furcht»), quienes también entienden que se refiere a las relaciones entre las personas. También Griesen («Furcht»), aunque él enfatiza, con más acierto, la actitud del creyente en medio de su entorno hostil. Hawthorne, siguiendo a Pedersen («Mit Furcht») hasta cierto grado, sugiere un significado parecido a «obediencia». No obstante, dado su trasfondo veterotestamentario, y la forma en que Pablo la usa en otras ocasiones, esta expresión probablemente tenga que ver con el temor reverencial que cualquier creyente sincero siente ante Dios.

Esta proposición, por tanto, en primer lugar recuerda a los filipenses la grandeza de las palabras finales en los vv. 9-11. Si todo el universo de seres creados un día (pronto, desde su perspectiva) rendirá homenaje a su Señor, entonces ellos mismos tienen que vivir en obediencia (ocuparse en su salvación) como aquellos que saben con actitud estar (temor) ante la presencia de Dios. No se puede vivir el Evangelio a la ligera, sino que debemos vivir sabiendo lo que significa estar ante el Dios vivo e imponente.²⁶⁹ Por otro lado, no se menciona ni da a entender que haya fracaso o falta de confianza.²⁷⁰ El Evangelio es cosa de Dios, y el Dios que ha salvado a su pueblo es un Dios increíble. Por tanto, «ocuparse en la salvación» que Dios les ha dado debe hacerse con un sentido de «admiración y reverencia santa» ante el Dios con el que ellos –y nosotros– tenemos una relación.

13 Pablo aún tiene en mente el imperativo anterior, que los creyentes en Filipos sigan viviendo como el pueblo de Dios en todos los sentidos. Pero ha usado el imperativo de tal forma que bien podría estar traicionando su teología. Así, como es típico,²⁷¹ coloca inmediatamente el imperativo dentro del contexto de la acción previa de Dios, es decir, explica²⁷² «que Dios obra en ellos». Sin duda, deben ocuparse en ella (*katergazesthe*); la obediencia, después de todo, requiere ambas cosas, «querer y hacer». Pero son capaces precisamente porque Dios mismo obra (*energon*) en y entre ellos. Normalmente este verbo no significa que Dios esté «haciéndolo en su lugar», sino que Dios proporciona las fuerzas necesarias.²⁷³ Por tanto, aun cuando deben obedecer dentro de un

²⁶⁹ En cuanto a la poca probabilidad de la teoría de Jewett, según la cual esta expresión se refiere al «temor y temblor» ante el juicio final de Dios, ver la nota 75 del comentario de 1:6.

²⁷⁰ Como Vincent (65) sugiere.

²⁷¹ Ver especialmente 1 Co. 5:7, donde Pablo utiliza el imperativo de tal modo que, depende como se tome, podría minar su teología. Sin duda, deben «limpiar la vieja levadura para convertirse en masa nueva», pero eso es lo que ya son por la Gracia. Cf. 4:9, donde hace lo mismo con lo que parece ser una inocente descripción de la realidad, que los gálatas ahora «conocen a Dios», pero se apresura a aclarar que eso de hecho significa que son «conocidos por Dios».

²⁷² Es decir, el *γάρ* en este caso indica que ahora explicará cómo van a ser capaces de llevar a cabo el imperativo del versículo 12. Collange (110) sugiere que enfatiza su ausencia, cosa que yo veo muy poco probable.

²⁷³ El verbo *ἐνεργεῖν* aparece en el Nuevo Testamento 20 veces, de las cuales, 17 están en las cartas de Pablo. Parece ser que significa algo cercano a una «capacitación real»; esto vendría a confirmarlo el intercambio en 1 Co. 12:6 y 11 entre Dios el Padre y Dios el Espíritu, de los cuales se dice que «hace/operan todas estas cosas» en los miembros del pueblo de Dios.

contexto de «temor y temblor» –y es difícil ignorar el motivo de esta expresión²⁷⁴– aquí se les recuerda que aún así, su obediencia es en última instancia algo que Dios efectúa en/entre ellos. La idea central de Pablo, por tanto, no es protegerse teológicamente hablando, sino alentar a los filipenses recordándoles que Dios está del lado de su pueblo, que no solamente desea lo mejor para ellos, sino que obra de forma activa por el bien de los suyos para su propio beneplácito. El resto de la frase trata de esa obra de Dios en los filipenses, respondiendo al «quién, dónde, qué y por qué».

El *quién* es fácil de distinguir. Del modo en que en el párrafo anterior, que concluyó señalando que incluso la adoración de Cristo como Señor es en última instancia «para la gloria de Dios», aquí el énfasis también recae en Dios. Aunque el sustantivo «Dios» funciona como el atributo nominativo,²⁷⁵ está colocado al principio de la proposición, recibiendo así el énfasis. Por tanto, «el que les capacita o suministra poder para obedecer no es otro que el Dios vivo».²⁷⁶

El *dónde* lo encontramos «en/entre vosotros».²⁷⁷ Como antes (v. 1:6; 2:5), cuando usó esta expresión en un contexto donde hablaba de la comunidad, Pablo quiere decir «entre vosotros»; pero para que eso suceda debe comenzar «en ti», es decir, cada uno debe poner de su parte y actuar para que los propósitos de Dios se cumplan en su comunidad.

El *qué* está cargado de teología. Dios no solamente les da poder para «hacer» (*energein*, el infinitivo del verbo que acaba de utilizar para describir la actividad de Dios mismo), sino también el «querer» o la «voluntad» que está detrás de la acción. Esto concuerda plenamente con la comprensión paulina de la ética cristiana, que no solo tiene que ver con obedecer una serie de normas que regulan la conducta, sino que en primer lugar tiene que ver con «una mente que es transformada» por el Espíritu. Esa mente no se «adapta» o «conforma» con este mundo, sino con el carácter de Dios, de modo que la conducta es un reflejo de la voluntad de Dios, aquello que es bueno, agradable y perfecto para

²⁷⁴ Igualmente Mundle, *NIDNTT*, 1.623.

²⁷⁵ En contra, Meyer. Sobre este tema ver la nota 4.

²⁷⁶ Según la interpretación que se haga del versículo 12, muchos lo limitarían a «en el alma de los creyentes» (como Meyer, Vincent, Kennedy, Hendriksen, Silva, O'Brien); pero el contexto no favorece esta interpretación.

²⁷⁷ En griego, ἐν ὑμῖν; cf. nota 72 del comentario de 1:6 y el comentario del versículo 5.

Él (Ro. 12:1-2). Por tanto, para Pablo, el «ocuparse en la salvación» descansa en la «voluntad», en el «querer hacerlo», lo cual nace de una transformación radical de la vida mediante el Espíritu. El creyente no es alguien que sigue a Dios a regañadientes, es decir, la base de la obediencia no es el temor y temblor sobre lo que pasaría si no obedeciéramos; más bien, ser de Cristo significa haberse «convertido» en el verdadero sentido de la palabra, dejar que la vida de uno sea totalmente «invadida» por el Espíritu Santo de Dios, de modo que Dios no solo obra para que haya un cambio de comportamiento, sino para que haya un nuevo deseo de vivir para el Dios que nos empuja hacia ese comportamiento.²⁷⁸

Pero la ética cristiana no solo descansa en el «querer». En Ro. 7:18, en la descripción que Pablo hace de la vida antes y fuera de Cristo,²⁷⁹ pero vista desde la perspectiva de una vida en el Espíritu, el apóstol describió la vida antes de conocer a Cristo usando estos mismos verbos. Dice que el «querer» ya estaba presente en él; reconocía que la ley era algo bueno y espiritual. Pero prosigue diciendo que sin el Espíritu, es imposible «hacer (*katergazesthai*) el bien». No obstante, como creyente, Pablo dice que eso no puede ocurrir (es decir, no es verdad que no sean capaces de hacer el bien que desean); de ahí que inste a los filipenses a «ocuparse», precisamente porque Dios (por su Espíritu) está con ellos tanto para el querer como para el hacer «el bien».²⁸⁰

El *quién* («por su beneplácito») es discutible; sin duda, la frase es muy ambigua.²⁸¹ La palabra traducida por «beneplácito» o «buena voluntad» apareció en 1:15, cuando hablaba de la motivación de los amigos de Pablo que predicaban a Cristo por amor y «buena voluntad»

²⁷⁸ Cf. Bruce (82): «Ésta es la enseñanza de Pablo sobre el Espíritu Santo, aun a pesar de que el Espíritu no se menciona aquí de forma explícita». Cf. Fee, *Presence*, 598-603, donde se habla del Espíritu como la clave para entender Romanos 12:1-2, del mismo modo que aquí.

²⁷⁹ Ver especialmente 7:5-6; «Mientras *estábamos* en la carne...; pero *ahora* hemos quedado libres de la ley [...] de modo que sirvamos en la novedad del Espíritu». Ver el comentario de D. Moo en NICNT, donde aparece esta perspectiva.

²⁸⁰ En cuanto a esta interpretación de Romanos 7:7-25, ver Fee, *Presence*, 508-15; la repetición aquí de estos verbos, dando a entender que es algo al alcance de los hijos de Dios llenos del Espíritu anula la interpretación de que Pablo estaba describiendo la tensión (inexistente) entre el Espíritu que está en él y la carne, sobre la cual la carne seguía dominando.

²⁸¹ En griego, ὡς περ τῆς εὐδοκίας. La ambigüedad está en el artículo τῆς, que puede referirse tanto a la *conocida* buena voluntad que los creyentes deberían tener los unos para con los demás (en la línea del versículo 4), como a «*su*» buena voluntad, entendiéndose que el artículo griego tiene como referente el sujeto de la frase («Dios»), y por tanto funciona como un pronombre posesivo.

hacia Pablo. En vista de lo que está a punto de mandarles (v. 14), ese significado podría aplicarse aquí también; es decir, Dios está obrando en ellos tanto para que tengan el querer como para que hagan todo aquello que promueva la buena voluntad en la comunidad.²⁸²

Pero teniendo en mente la teología de Pablo y el énfasis de esta frase, lo más probable es que usara el artículo definido como un posesivo, es decir, que quisiera expresar que Dios actúa en ellos (para que puedan obedecer) por su propio *eudokia*. Así, esta palabra significaría algo como «buen placer»,²⁸³ en el sentido de que Dios hace eso por su pueblo precisamente porque desea o le complace hacerlo. Esto también supone que la preposición *hyper* tiene su sentido normal: «por (el bien de)».²⁸⁴ Esto no significa que Dios, a pesar del versículo 6, sea un ser que solo busca auto-gratificarse. Más bien, todo lo que Dios hace por placer; pero dado que Dios es completamente bueno, «hacer lo que le place» no es igual a «capricho», sino «hacer lo que es realmente bueno para aquellos a los que ama». El beneplácito de Dios es amor puro, de modo que lo que hace «por su beneplácito» acaba siendo también por el bien de los que ama. Después de todo, Dios se deleita en deleitar a su pueblo.

Por tanto, con el versículo 13 Pablo le da a este imperativo una perspectiva teológica. Lo que viene a continuación debe entenderse como algo que fluye directamente de esta frase; será ahora cuando especificará cómo deben «ocuparse en su salvación» mientras Dios obra en y entre ellos por su beneplácito. Lo que agrada a Dios en este caso es, por supuesto, que cesen las luchas que actualmente están teniendo lugar entre algunos de ellos.

²⁸² Como *inter alia*, Michael, 104; Collange, 111; Hawthorne, 101.

²⁸³ Igualmente la mayoría de intérpretes; Lightfoot traduce «propósito benevolente».

²⁸⁴ Por razones no del todo claras, muchos creen que esta interpretación no es acertada, como si el hecho de que Dios hiciera algo «por su propio beneplácito» fuera extraño o teológicamente ofensivo. Como resultado, se han presentado una cantidad de argumentos improbables para darle la vuelta al sentido normal de la preposición. BAGD sugiere que en este pasaje significa «encima y más allá». Sería acertado si estuviera en acusativo, pero aquí Pablo utiliza el genitivo, y casi sin duda significa que Dios actúa «para complacer a alguien», y lo más probable es que sea para complacerse a sí mismo. La NIV («según su buena voluntad») da por sentado que es igual a *κατά*, como si la obra de Dios para producir en ellos el querer y el hacer fuera «según» lo establecido por «sus buenos propósitos». Pero sintácticamente hablando, esto no tiene ninguna analogía o paralelo. Collange argumenta que «por causa de» siempre tiene este matiz, pero ésta es una aseveración demasiado atrevida. Finalmente, BDF 231.2 ofrece algo aún más improbable todavía: que va con el siguiente imperativo (v. 14). En vista de la teología bíblica en general y de la teología paulina en particular, la teoría presentada aquí encaja perfectamente en el argumento.

2. Aplicación específica: armonía a favor del mundo y de Pablo (2:14-18)

14 Haced todas las cosas sin murmuraciones ni discusiones, 15 para que seáis²⁸⁵ irreprochables y sencillos, hijos de Dios sin tacha en medio de una generación torcida y perversa, en medio de la cual resplandecéis como luminares en el mundo, 16 sosteniendo firmemente la palabra de vida, a fin de que yo tenga motivo para gloriarme en el Día de Cristo, ya que no habré corrido en vano ni habré trabajado en vano. 17 Pero aunque²⁸⁶ yo sea derramado como libación sobre el sacrificio y servicio de vuestra fe, me regocijo y comparto mi gozo con todos vosotros. 18 Y también vosotros, os ruego, regocijaos de la misma manera, y compartid vuestro gozo conmigo.

De nuevo con tono imperativo, Pablo explica de forma concreta cómo deben «obedecer» (ocuparse en su salvación) mientras él está ausente. Al mismo tiempo concluye esta sección de la carta (que empezó en 1:27) retomando temas principales, tanto los que son muy evidentes, como los que son más difíciles de detectar.²⁸⁷ En el imperativo inicial (1:27) les había apelado a comportarse de manera digna de su ciudadanía celestial, lo cual quería decir (1) estar firmes en un mismo espíritu, (2) luchar unánimes por el Evangelio, y (3) no tener miedo de ninguna manera de los adversarios. Poco a poco ha ido quedando claro que la firmeza frente a la oposición también es necesaria porque las cosas no van demasiado bien entre ellos, lo cual no solamente afecta a la vida en Cristo de la comunidad,

²⁸⁵ Algunos manuscritos antiguos (P⁴⁶ A D* F G latt) sustituyeron el γένηθε de Pablo por ἦτε; esto tiene todas las características de una variación de «sentido» (es decir, entendieron γένηθε como «ser», y por tanto escribieron éste último), especialmente dado que muchas de las evidencias están relacionadas con la antigua versión latina. Pero al hacerlo, altera el uso que Pablo hace del lenguaje de la LXX, que domina esta frase.

²⁸⁶ En vez del εἰ καί de la mayoría, que claramente es el original paulino, FG vg contienen καὶ εἰ, una variante que seguramente surgió de la antigua versión latina. A pesar de que los lingüistas dicen lo contrario, esta variante es probablemente una indicación de que εἰ καί no es concesivo, sino intensivo, y que el orden que aparece en FG es concesivo. Ver la nota 343.

²⁸⁷ Aparte del énfasis central, que es Cristo (y estas palabras están muy cerca de los versículos 6-11), en estas dos frases aparecen de algún modo u otro todos los grandes temas de ésta: la necesidad de unidad; el Evangelio (aquí, «la palabra de vida»); la evangelización; la oposición en Filipos («generación torcida y perversa»); la relación entre Pablo y los filipenses; el sufrimiento; el gozo.

sino a su eficacia como pueblo de Dios en Filipos. Todas estas cuestiones vuelven a aparecer en este último llamamiento, que concluye apelando otra vez a la relación entre ambos, e incluyendo un apunte final sobre el sufrimiento y el gozo.

El resultado de todo eso es una frase con un desarrollo lo suficientemente fácil de discernir, pero una conclusión lógica bastante más compleja. En primer lugar, Pablo llama a los filipenses a «hacer todas las cosas sin murmuraciones ni discusiones» (v. 14). Esto va seguido de una proposición final, cuyo énfasis principal es su papel en el mundo: que sean «irreprensibles hijos de Dios» (15a) y, por tanto, «luminares» en la pagana Filipos «sosteniendo firmemente la palabra de vida» (15b-16a). Esta parte es sencilla. Pero llegado este punto la frase adquiere un giro inesperado y abrupto, cuyo propósito último parece ser la transición: es decir, volver a la narración sobre los asuntos de ambos que se interrumpió en 1:26. Pero su intención inmediata no es tan fácil de discernir. En contraste con los versículos 11 y 13, que concluyen con la gloria de Dios y el beneplácito, el objetivo final²⁸⁸ del imperativo es el «orgullo» escatológico de Pablo [orgullosa de que los filipenses se comporten como verdaderos hijos de Dios] (16b), evidencia de que su ministerio no ha sido en vano (16c). Pero como se suele cerrar una exhortación en un tono que podría sonar triste o pesimista,²⁸⁹ concluye pensando en una posibilidad alternativa, que su ministerio pueda ser visto como una libación derramada junto al sacrificio de los filipenses (17a), colocando de nuevo el tema del sufrimiento en primer plano. Acaba diciendo que si ese es el caso, y lo es, más razón tienen aún para regocijarse juntos (17b-18). La exhortación de Pablo es acorde con su oración inicial: que sean puros e irreprensibles para el Día de Cristo (1:10).

La forma abrupta en la que el apóstol introduce su ministerio en la frase, con un claro enfoque escatológico –también un tema muy recurrente en la carta– quizás se explique mejor sobre la base de su rasgo más sorprendente: el influjo repentino y continuo de citas o ideas del Antiguo Testamento, pues no es un recurso muy común en el corpus paulino. El apóstol lo utiliza tan poco que realmente no sabemos cómo interpretarlo. Una perspectiva maximalista hablaría de una intertex-

²⁸⁸ Las frases anteriores concluyeron: εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς («para gloria de Dios») γὰρ ὑπὲρ τῆς εὐδοκίας («por su beneplácito»); esta concluye así: εἰς καύχημα ἑμοί («para orgullo mío/que yo tenga motivo para gloriarme»). Las preposiciones en ambos casos son finales, expresando básicamente el objetivo o la finalidad.

²⁸⁹ Ver el comentario de 1:11.

tualidad intencionada,²⁹⁰ con un lenguaje extraído de una serie de textos de la LXX que nos recuerdan a la historia de Israel desde sus orígenes, pasando por el desierto, hasta su esperanza escatológica. Una teoría minimalista lo vería como el exceso de una mente imbuida de la Escritura y en la historia de Israel tal y como suele aplicarse al nuevo pueblo de Dios.

Los datos: Comienza en el versículo 14, con las «murmuraciones» de Israel (Éx. 16:12 et al.); Pablo exhorta a los filipenses para que no caigan en lo mismo. La razón de esa prohibición la encontramos en primer lugar en las palabras que Dios le dijo a Abraham cuando la renovación del Pacto en Génesis 17:1; como el padre del Pacto, los filipenses deben ser «irreprensibles» delante de Dios. Esta preocupación se repite más adelante en Deuteronomio 32:5, donde Israel es descrito con estas duras palabras: «no son sus Hijos... sino una generación perversa y torcida» (LXX); pero para el pueblo del Nuevo Pacto que vive en Filipos hay una solución: si respetan la prohibición, es decir, si no murmuran se convierten en «hijos de Dios irreprensibles», y sus adversarios, la generación «perversa y torcida» de Filipos. Por último, en Daniel 12:3 la esperanza escatológica de Israel se expresa de la siguiente forma: «Los entendidos *brillarán como luminas (phosteres)*», y el paralelo en hebreo (MT), añade, «y los que guiaron a muchos a la justicia, como las estrellas» (que la LXX traduce como «los que se aferran a mis *palabras*»); desde la perspectiva escatológica paulina del «ya pero todavía no», los filipenses, en tanto que viven según el llamamiento a ser hijos de Dios irreprensibles, ya «brillan como estrellas» si se «aferran a la *palabra* de vida». A su vez, el contexto escatológico explica que Pablo concluya con una palabra sobre el «todavía no» de las realidades escatológicas: los filipenses deben perseverar (ahora) y ser obedientes en esto o Pablo no podrá «enorgullecerse» al final; ciertamente habrá «trabajado en vano» (otra expresión que nos recuerda al Antiguo Testamento, [especialmente Is. 65:23-24, «mis escogidos... *no trabajarán en vano*»]). Por último, y de forma un tanto distinta pues ahora no tiene en mente ningún texto específico, describe su ministerio y su sufrimiento, y la fe y el sufrimiento de los filipenses, usando el lenguaje de los sacrificios levíticos.

Pero, ¿qué hacer con este fenómeno? Por una parte, tanto su rareza dentro del corpus como el repentino y abundante de un lenguaje que

²⁹⁰ Sobre este tema, ver los comentarios de 1:19 y 2:10-11.

no encontramos en otros escritos paulinos²⁹¹ sugieren cierta intencionalidad; es más, parece «funcionar» demasiado bien para ser una mera coincidencia. Por otro lado, esto podría ser simplemente algo que nosotros hemos detectado, pero de lo que Pablo ni siquiera fue consciente; después de todo, estamos hablando de un hombre imbuido de la historia de Israel y rápido para encontrar aplicaciones para el pueblo de Dios constituido por Cristo y el Espíritu. Quizás exista un camino intermedio, es decir, que esto sea el reflejo de un sermón o alguna enseñanza antigua (y, por tanto, intencional en ese sentido), que Pablo recupera y entreteje en una frase sobre la obediencia a la que les estaba llamando, y que al mismo tiempo sitúe el imperativo dentro de un marco bíblico más amplio que les asegura a los filipenses cuál es su lugar en la historia de Dios.

14 Tanto el asíndeton (falta de una partícula conectora o que aporte algún tipo de matiz) como el lenguaje de este imperativo indican que está estrechamente relacionado con lo que acaba de decirse.²⁹² Después de usar el verbo «obedecer», que significa «ocuparse en la salvación», porque Dios «obra» en/entre vosotros tanto el querer como el «hacer», para su beneplácito, Pablo les dice: «haced todas las cosas». El verbo «hacer» abarca los verbos «obedecer» y «ocuparse»; la expresión «todas las cosas» es inclusivo, tiene que ver con todo lo que comprende su vida como comunidad en Filipos, pero especialmente con el «ocupaos en vuestra salvación», manteniéndolos firmes y luchando unánimes por el Evangelio ante la oposición.

El primero de estos dos sustantivos, «sin murmuraciones»²⁹³ es, sin duda alguna, una referencia intencional²⁹⁴ a las quejas de Israel en el desierto,²⁹⁵ porque (a) la única aparición aparte de este texto está

²⁹¹ Éste es el único lugar del corpus paulino (y en algún caso, de todo el Nuevo Testamento) en el que aparecen los siguientes términos: «hijos de Dios irrepreensibles»; «generación torcida y perversa»; «resplandecer como luminarias»; «la palabra de vida».

²⁹² Cf. Michael, 104; O'Brien, 289.

²⁹³ En griego, *χωρίς γογγυσμῶν*; éste es el único lugar de todo el corpus paulino en el que aparece, pero es sinónimo de 1 Co. 10:10; otros lugares del Nuevo Testamento, en Juan 7:12; Hechos 6:1; 1 Pedro 4:9. Éste es el sustantivo y el verbo que normalmente se utilizan en la LXX para traducir *lunnah* y *lun* del Pentateuco, refiriéndose a las «murmuraciones» de los israelitas contra Dios (y Moisés).

²⁹⁴ Así piensa la mayoría de intérpretes (Lightfoot, Meyer, Beare, Gnilka, Houlden, Caird, Martin, Kent, Loh-Nida, Bruce, Hawthorne, Silva, O'Brien, Melick).

²⁹⁵ Ver Éxodo 16:7-12 (6 veces); 17:3; Números 14:27-29 (3 veces); 16:41; 17:5 (2 veces), 10. Algunos (Gnilka, Caird, Martin) sugieren la imagen de la Iglesia como un pueblo peregrino. Tiene algo de sentido, si tenemos en cuenta los momentos en los que los filipenses podrían venir a sustituir a Israel como el pueblo de Dios en la historia.

en 1ª Corintios 10:10 («Ni murmuréis, como algunos de ellos murmuraron»), que nos recuerda especialmente a Números 14:1-38; (b) porque en la siguiente proposición Pablo se hace eco del lenguaje de Deuteronomio 32:5, que nos trae a la memoria la terquedad de Israel en el desierto, y (c) porque Pablo añade otro sustantivo para *clarificar* su «murmuración». Es por aquí por donde tienen que empezar a «ocuparse en su salvación con temor y temblor»: tienen que dejar de murmurar como los israelitas.

Pero como la murmuración de Israel era contra Moisés y contra Dios, y como no hay rastro en esta carta de que los filipenses estén haciendo lo mismo (es decir, murmurar contra Pablo o contra Dios),²⁹⁶ Pablo añade otro sustantivo clarificador, definiendo mejor en qué consistía en el contexto filipense la «murmuración» y «ni discusiones».²⁹⁷ Seguramente ésta era la palabra más usual, y «murmuraciones», la que Pablo eligió como marco bíblico de referencia. Aunque normalmente significa algo como «razonamientos o argumentos maliciosos», aquí, como en 1ª Timoteo 2:8, se refiere a las propias disputas y controversias.²⁹⁸ A la luz del llamamiento final que encontramos en 4:1-3, esta palabra seguramente explica de forma negativa lo que Pablo les pide en 2:2, que tengan la misma actitud, el mismo amor los unos por los otros que han recibido de Dios por medio de Cristo.

15-16a Esta proposición ofrece la *finalidad* positiva que hay detrás del imperativo inicial, y el tema que encontramos aquí no es ninguna sorpresa. Como en la oración del principio (1:9-11) quiere que ellos, en primer lugar, sean irrepreensibles en cuanto a su comportamiento visible, de modo que puedan ser reconocibles por lo que son, «hijos de Dios», y que, por tanto, sean irrepreensibles en el Día de Cristo. El escenario donde se debe dar ese comportamiento es la pagana Filipos, ahora descrita con las palabras de Deuteronomio 33:5: «una generación

²⁹⁶ Es posible (como, p. ej. sugieren Meyer, Vincent, Müller, Hendriksen) entender este imperativo como: «Cumplid estos imperativos sin protestar», lo cual les llevaría a atacar a Dios directamente. Pero el contexto, y especialmente la proposición final que sigue, apoyan la interpretación ofrecida aquí (igualmente Kennedy, Jones, Michael, Barth, Bruce, Hawthorne, Silva, O'Brien, Melick).

²⁹⁷ En griego, *διαλογισμῶν*; las otras ocasiones en las que aparece en el corpus paulino son: en 1 Co. 3:20; Ro. 1:21; 14:1; 1 Ti. 2:8.

²⁹⁸ Igualmente Kennedy, Jones, Plummer, Michael, Barth, Martin, Loh-Nida, Bruce, Hawthorne, Silva, O'Brien. Los intérpretes anteriores al descubrimiento de los papiros lo entendieron en términos de duda interior o pensamientos maliciosos contra Dios (por ejemplo, Lightfoot [«rebelión intelectual contra Dios»]).

torcida y perversa». Pero ser irrepreensibles es la preocupación penúltima. Las preocupaciones últimas son dos: en primer lugar, el Evangelio en Filipos, es decir, la evangelización, como ya vimos en la sección anterior en la que el apóstol habló de «sus asuntos» (1:12-26); y en segundo lugar, un buen final escatológico para los filipenses, del cual, teniendo mente el Día de Cristo, espera poder enorgullecerse.²⁹⁹ Cada una de estas partes de la proposición requiere un análisis más detallado.

1. «Que seáis irrepreensibles y sencillos» es un compuesto único lingüísticamente hablando; no obstante, el mismo concepto aparece en 1:10. Ambos contextos reflejan el marco escatológico del «ya, pero todavía no « de Pablo, el primero enfatizando el Día de Cristo, y éste haciendo hincapié en la conducta *presente*, claro que teniendo en mente el Día de Cristo. La primera parte «ser irrepreensibles» es precisamente la forma en la que Dios comienza la renovación del pacto con Abraham.³⁰⁰ La palabra tiene que ver principalmente con conducta visible, a la que uno no puede «encontrarle fallos». Dado que Pablo repetirá esta idea con otra palabra en la siguiente proposición, donde el contexto es «delante de la gente», es muy probable que esta primera aparición, como en el relato del Génesis, sea «irrepreensibles delante de Dios». «Sencillos»³⁰¹ se refiere más bien al corazón, no en el sentido de «limpio o puro», sino de «inocente».

2. Con la expresión «hijos de Dios sin tacha» Pablo comienza a hacerse eco de Deuteronomio 32:5 (LXX). El término «hijos de Dios»,³⁰² que está

²⁹⁹ Aunque este apunte final escatológico no es sorprendente en esta carta, el modo en el que se expresa, como conclusión a esta frase, sí que es una sorpresa, por lo que lo trataremos cuando comentemos 16b.

³⁰⁰ A excepción, obviamente, de que ahora está en plural. La LXX dice: εὐαρέσκει ἐναντίον ἐμοῦ καὶ γίνου ἄμεμπτος (Génesis 17:1). Pablo dice: ἵνα γένησθε ἄμεμπτοι. Si esto hubiera aparecido en otro contexto seguramente se habría considerado una coincidencia. Lo que hace que este no sea el caso es (1) el uso de ἄμεμπτος, que apenas aparece en las exhortaciones de Pablo (solamente en 1 Ts. 3:13, más el adverbio en 1 Ts. 2:10; 5:23; tiende a utilizar otras palabras para esta idea); (2) la aparición de esta combinación única *en este contexto*; y (3) la aparente repetición de esta idea en la siguiente proposición.

³⁰¹ En griego, ἀκέραιοι; en el corpus paulino solo vuelve a aparecer en Ro. 16:19 («quiero que seáis ... *inocentes* para lo malo»); cf. Mt. 10:16 («inocentes como palomas»).

³⁰² En griego τέκνα θεοῦ. Aunque la idea de que los creyentes son hijos de Dios aparece a lo largo del corpus paulino y en una gran variedad de contextos, este término preciso solamente aparece en Romanos (8:16, 21; 9:8). El último caso (Ro. 9:8) es especialmente instructivo, dado que en ese texto Pablo también usa esta terminología abrahámica para aplicarla a los creyentes.

llo de asociaciones familiares (Dios como Padre, los creyentes como los hijos, de ahí hermanos y hermanas), es muy apropiado para aquellos a los que les está pidiendo «obediencia». El texto del Antiguo Testamento dice que Israel «ya no tiene» derecho a llamarse así; además, en la LXX le acompaña el adjetivo «culpable o *con mancha*» (*mometa*), un término que refleja un contexto cúltico (lleno de manchas). Pablo toma este adjetivo, lo niega (*amoma* significa «sin tacha»), y añade «en medio de»³⁰³ antes de continuar con el resto de la «cita».³⁰⁴ Así, ahora que está hablando de los filipenses le da a esta expresión un giro absoluto.³⁰⁵ No hay duda de que son hijos de Dios, y cuando las murmuraciones internas cesen serán «sin tacha».

3. Al añadir el sintagma preposicional «en medio de», Pablo también convierte las palabras de Deuteronomio 32:5 en su contrario. Originalmente la expresión «una generación perversa y torcida» sirvió para describir al Israel «con mancha». Pero dado que los hijos de Dios en Filipos serán «irreprensibles» cuando cesen de murmurar dentro del contexto de una ciudad pagana, ahora es esa sociedad de Filipos la que recibe el epíteto de «generación torcida y perversa». Aunque este lenguaje está contextualizado en el texto de la LXX que Pablo está citando, no deja de ser un reflejo acertado de su percepción de la sociedad pagana,³⁰⁶ una percepción que comparte con la mayoría de los autores neotestamentarios.³⁰⁷ Pero en este pasaje (1:27-2:18), donde estos versículos funcionan tanto de conclusión como un tipo de *inclusio* con 1:27-30,³⁰⁸ es difícil no ver la implicación de que el término es una referencia intencionalmente peyorativa a «vuestros adversarios» de 1:28.³⁰⁹ Como vimos en ese versículo, lo más probable es que Pablo

³⁰³ En griego, μέσον; el neutro singular de este adjetivo, utilizado como una preposición «impropia», una forma que solamente aparece en Pablo, y que en el MajT tardío se cambió a ἐν μέσῳ que es gramaticalmente más aceptable.

³⁰⁴ Meyer (115) sugiere que Pablo primero escribió «hijos de Dios sin tacha», y que luego sus palabras le recordaron al pasaje de Deuteronomio, lo cual le llevó a añadir las siguientes palabras del texto de Deuteronomio. Pero eso me parece demasiado rebuscado, y además no concuerda con el carácter intencional que se detecta en este pasaje.

³⁰⁵ Barth (76) : «una triunfante parodia de ese pasaje».

³⁰⁶ Ver, p. ej., 1 Co. 6:9-10; Ro. 1:28-30; Tito 3:3.

³⁰⁷ Cf. p. ej., 1 P. 4:3-5; Ap. 22:15.

³⁰⁸ Ver la introducción a 1:27-2:18 en la página 215.

³⁰⁹ Es menos probable que se refiera a «los que mutilan el cuerpo» de 3:2, como Collange y Silva sugieren: en primer lugar, porque a esas personas no se las describe en ningún momento como «adversarios»; pero en segundo lugar, y más importante, las personas descritas en 3:2 solamente pueden ser itinerantes, y a Pablo lo que le preocupa es la vida de los que continuarán en Filipos.

se esté refiriendo a la población pagana de Filipos, que se tomaba en serio que el César era el «señor» absoluto, y veían a los que servían a otro «Señor» como un incordio. En medio de una «generación torcida y perversa» los creyentes de Filipos deben ser «sin mancha», es decir, vivir una ética irreprochable.

4. Después de recordarles a los filipenses el contexto en el que van vivir el Evangelio, Pablo ahora vuelve a la visión apocalíptica final de Daniel³¹⁰ (12:1-4) para describir su papel en la pagana Filipos: «en medio de la cual resplandeceréis³¹¹ como luminare³¹² en el mundo».³¹³ Probablemente el contexto escatológico del pasaje de Daniel es lo que

³¹⁰ Dada la rareza de este lenguaje en Pablo, y de que se trata concretamente del lenguaje de Daniel 12:3 (Daniel: καὶ οἱ συνιέντες φανοῦσιν ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ ; Pablo, ἐν οἷς φαίνεσθε ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ), para mí fue causa de asombro que tantos intérpretes (p. ej., Meyer, Vincent, Kennedy, Jones, Barth, Müller, Collange, Caird, Kent, Martin, Hawthorne, Silva) no hayan captado esta expresión de intertextualidad, más aún cuando la siguiente expresión que aparece en Pablo también parece ser una modificación de la segunda línea en Daniel, por no mencionar su contexto en hebreo de «llevar a muchos a la justicia». Que yo siempre haya «visto» aquí a Daniel, incluso desde niño, dice algo sobre mi contexto eclesial, dado que el pasaje de Daniel se citaba frecuentemente como un incentivo para la evangelización. Seguro que esto también es cierto de los filipenses, y con mucha más razón, pues ellos vivían en una cultura básicamente oral en la que se leerían las Escrituras en voz alta una y otra vez, y cuyas mentes no eran constantemente bombardeadas por miles de fuentes literarias y mediáticas.

³¹¹ En griego, φαίνεσθε. Dado que las otras dos veces en las que esta palabra aparece en los escritos paulinos (2 Co. 13:7; Ro. 7.13) esta palabra significa «aparecer», algunos (especialmente aquellos que no han captado el eco de Daniel 12:3, p. ej., Lightfoot, Meyer, Vincent, Plummer, Martin), argumentan que aquí también tiene ese sentido. Algunos (Calvino, Beare, Hawthorne) lo entienden como un imperativo, que en este contexto es casi imposible (el verbo aparece en una frase de relativo, y no hemos encontrado ningún caso en el que en ese tipo de frase aparezca un imperativo); como O'Brien señala, todo lo que aparece en esta frase de relativo depende de un único imperativo: «Haced todo».

³¹² En griego φωστῆρες, que técnicamente no significa «estrella», sino cualquier cuerpo celestial que dé luz. Dado que es paralelo a lo que dice en Daniel 12:3 - «las estrellas (ἀστῆρα) del cielo» -, lo más probable es que en ese contexto se trate de la palabra más amplia que incluye el sol y también la luna (como en Génesis 1:14-19). Sin darse cuenta de la relación con el texto de Daniel, y teniendo en mente las torres que se construían como guías para los navegantes (los antiguos faros), S.K. Finlayson («Lights») ofrece esto como una alternativa (dudosa), mientras que Martin sigue a Conzelmann (*TDNT*, 9.324) en la igualmente dudosa sugerencia de que puede significar «portadores de luz».

³¹³ En griego, ἐν κόσμῳ; aunque esta palabra puede ser muy amplia, y por tanto referirse a «el Universo», es difícil saber por qué los traductores de la NIV optaron por este término tan vago. Al pasar deliberadamente «del cielo» a «en el mundo», Pablo parece estar apuntando a la presente esfera de la luz de los filipenses.

hace que a Pablo le sea tan fácil pasar al futuro escatológico de los filipenses. Pero antes de eso, sigue preocupado con el «ya».

5. Con el sintagma modal,³¹⁴ «sosteniendo / aferrándose firmemente³¹⁵ a la palabra de vida», vemos que la parte final de esta frase tiene una ambigüedad inherente, que a su vez refleja una de las ambigüedades del Nuevo Testamento: que el pueblo de Dios debe «brillar» en el mundo para «diferenciarse o distanciarse de la oscuridad», pero simultáneamente debe alumbrar a esa oscuridad.³¹⁶ Es decir, que mediante sus actitudes y comportamientos debe ser distinto y opuesto al mundo que le rodea, mientras que tiene que ser también el mensajero de Dios, llevando la palabra de vida a los que aún están muertos. Es esta tensión la que uno percibe aquí. Por un lado, el vocabulario usado en «generación perversa y torcida en medio de la cual resplandeceréis como luminarias en el mundo», parece indicar que Pablo más bien se está refiriendo a «diferenciarse de» o «ser lo opuesto al mundo»; pero por otra parte esta frase también habla de la misión evangelística de los filipenses. El verbo, que no necesariamente encierra todos esos significados, es probablemente un reflejo más del pasaje de Daniel, elegido como un sinónimo más apropiado para la frase de la Septuaginta, «los que se aferran firmemente a mis palabras»³¹⁷, que aparece en la segunda proposición (el paralelo sinónimo en 12:3). En ese caso, lo más seguro es que tenga el sentido de «sostener firmemente» la palabra de vida.

³¹⁴ Igualmente la mayoría de intérpretes; O'Brien (297) sigue a Gnilka (153) al unir el participio con la proposición principal, ἵνα γένησθε, pero esto parece forzado, dada la proposición intermedia con un verbo en segunda persona del plural. Bajo ninguna circunstancia es una lectura anti-natural, y uno se pregunta cómo podrían haberlo captado los oyentes.

³¹⁵ En griego, ἐπέχοντες, que, de todos los escritos paulinos, solamente aparece aquí y en 1 Ti. 3:15 (cf. Lc. 14:7; Hechos 3:5; 19:22). La palabra significa «sostener firmemente» o «quedarse» (Hechos 19:22), pero en 1 Ti. 3:15 significa «dedicar toda la atención a / dedicarse por entero a».

³¹⁶ «Influencia del modo quecontraste» (Michael).

³¹⁷ En griego, καὶ οἱ κατισχύοντες τοὺς λόγους μου. El hebreo tiene «y los que llevan a muchos a la justicia». Es difícil saber de dónde viene la versión de la LXX. El verbo κατισχύω significa «prevalcer» (que rige un genitivo) o «ser fuerte, poderoso». Por tanto, esta línea de la LXX seguramente significa «aquellos que sostienen firmemente mis palabras». Dado que ese sería un sentido bastante extraño para este verbo, Pablo simplemente sustituyó ἐπέχοντες. Ésta parece la mejor explicación de los elementos extraños que encontramos en esta frase: explicaría tanto la elección de este verbo como la referencia al Evangelio como «la palabra de vida» (que no aparece en ningún otro lugar). Ésta es la nueva forma en que «mis palabras» han entrado en el mundo.

Pero hay varios elementos que sugieren que la evangelización es el objetivo último de «sostener firmemente» al Evangelio: (a) el orden de las palabras («*la palabra de vida* ‘sosteniendo’ firmemente»), seguido inmediatamente de «en el mundo»); (b) la descripción única que hace del Evangelio, «*palabra de vida*» (único lugar del corpus paulino en el que la encontramos), y no tiene mucho sentido si no lleva consigo la idea de darle la vida a los demás; y (c) el contexto de Daniel 12:3, donde la segunda línea en el texto hebreo dice: «y los que llevan a muchos a la justicia brillarán como las estrellas para siempre». Por tanto, aquí no se está hablando de una postura defensiva (es decir, «sostened firmemente el Evangelio para que el enemigo no os lo quite»), sino de la evangelización, de que arreglen sus problemas internos para poder «sostener» el Evangelio,³¹⁸ el mensaje que da vida a los que creen. Su papel en Filipos, por la naturaleza misma de las cosas, es diferenciarse de y oponerse al paganismo de Filipos, mientras que al mismo tiempo es ofrecer «vida», la vida que Cristo ha dado mediante su muerte y resurrección, para todos los que quieran escuchar.

16b Aunque la idea principal de la frase de Pablo ya se ha transmitido con la anterior frase de participio, la frase aún no ha terminado. En vista del contexto escatológico de Daniel 12:3, de cuyo lenguaje Pablo se acaba de hacer eco, el apóstol concluye la frase con un apunte escatológico, uno de los muchos que aparecen en la carta.³¹⁹ Pero estas palabras finales son tan abruptas, y tan lejanas de lo que las precede, que uno se queda bastante extrañado.³²⁰ Ya que en lugar de hablar directamente del triunfo escatológico de los filipenses, concluye la proposición de finalidad que comenzó en el versículo 15 con lo que parece ser un apunte personal sobre su ministerio: (literalmente) «*para que yo tenga motivos para enorgullecerme/gloriarme en el Día de Cristo*»,³²¹ un lenguaje que recuerda al orgullo de los filipenses en 1:26 y a la oración de Pablo en 1:10. Lo más probable es que la frase ya se haya desviado un poco de la línea inicial, por lo que esta última parte

³¹⁸ Que seguramente es lo que el genitivo λόγον ζωής significa. Como en los demás textos paulinos, cuando usa λόγος para referirse al Evangelio, este término ya denota el mensaje del Evangelio (ver la nota del comentario de 1:14).

³¹⁹ Ver el debate de 1:6; cf. el comentario de 1:21-23; 2:9-11; 3:9-16, 18-21.

³²⁰ De ahí que la traducción inglesa de la NIV lo separe con un guión. Esta versión también convierte (correctamente) esa expresión en una proposición, pero al hacerlo se pierde el matiz que Pablo da al «Día de Cristo». Ver el debate.

³²¹ Las dos palabras en cursiva son el mismo término griego. Parte de la dificultad con esta proposición tiene que ver con el sentido de estos dos εἰς. Ver el debate.

debería entenderse quizá en respuesta a la tarea de los filipenses «de brillar como iluminares en el mundo, sosteniendo firmemente la palabra de vida» en Filipos. Ambas preposiciones, por tanto, deben ser entendidas como finales:³²² primero, el imperativo –y obviamente la obediencia de los filipenses– «sirve para que» Pablo tenga motivos para tener un «orgullo» escatológico,³²³ y en segundo lugar, la meta final de todo eso es «el Día de Cristo».³²⁴ Se reservará su «gloria» para el día en la que ésta cuente, cuando ellos, junto con otros, se conviertan en su «corona para que se gloríe» (1 Ts. 2:19; cf. Fi. 4:1). A todo esto, Pablo añade una palabra final más sorprendente aún: «ya que no habré corrido en vano ni habré trabajado en vano».

Como hemos visto, lo más probable es que la estructura y el contenido de esta frase se deba a una cuestión transicional; es decir, igual que el apóstol introdujo a *los filipenses* en 1:25-26 (en la parte final que versaba sobre «mis asuntos»), y con parte del mismo lenguaje, ahora se introduce a *sí mismo* para concluir esta sección sobre «vuestros asuntos». Pero, ¿por qué de esta forma? La respuesta está en la combinación de (a) el cariño que Pablo siente por sus amigos y (b) su comprensión de la estrecha relación que hay entre quiénes son los filipenses (y qué hacen) y la vida en Cristo del apóstol. En parte, tiene un cariño especial por ellos, en parte porque, como «discípulos» suyos, su firme lealtad a Cristo significa que su vida ha servido de algo. La palabra final, por tanto, no es una palabra de duda,³²⁵ sino una afirmación: la obediencia de los filipenses se convertirá en motivo suficiente para «enorgullecerse» cuando estén juntos delante de Cristo en su parusía; sin duda, ellos serán una clara *evidencia* de que Pablo no habrá «corrido» ni «trabajado» en vano.³²⁶

³²² Loh-Nida sugiere que es «condicional», pero ni el léxico ni la gramática respaldan esa interpretación.

³²³ En griego, εἰς καύχημα ἑμοί; cf. el comentario de 1:26. Este sustantivo (καύχημα), en relación con καύχησις, no se refiere a la acción de enorgullecerse, sino al objeto que te hace estar orgulloso.

³²⁴ En griego, εἰς ἡμέραν Χριστοῦ, precisamente como en 1:10 (q.v., especialmente la n. 23; cf. n. 64 del comentario de 1:6), las únicas dos veces que esta expresión aparece en el corpus paulino. Como hemos visto, no significa (no puede significar, según O'Brien) «un día de», ni tampoco «hasta»; significa «teniendo en cuenta / en mente el Día de Cristo».

³²⁵ Es decir, no dice aquí «no sea que esté corriendo en vano», como en Gálatas 2:2; 1 Ts. 3:5. El ὅτι seguramente introduce una proposición de objeto, aunque podría ser casual (como Kennedy et. al lo entienden). En cualquier caso se trata de una afirmación, no de una duda. Cf. la REB: «probar que no corrí mi carrera en vano o que mi trabajo no fue en vano».

³²⁶ Al igual que se prometió en Isaías 65:23, que los que moren en la Nueva Jerusalén «no trabajarán en vano».

Como vimos en 1:26, «gloriarse» o «enorgullecerse» no tiene nada que ver con lo que Pablo ha hecho, sino con lo que Cristo ha hecho a través de él (como aclara Ro. 15:18; cf. 1 Co. 15:10). Cuando se usa de forma positiva, como aquí, «enorgullecerse» apunta a la fuente en la que uno deposita su confianza, Cristo, en quien uno se «glorí». Por tanto, Pablo concluye este imperativo con la gloria plena que él y ellos experimentarán juntos en la presencia de Cristo³²⁷, ellos, gracias al ministerio del apóstol, que les ha acercado a esa gloria; él, porque «gloriarse» en ellos, siendo que están juntos ante la presencia de Cristo, no es sino otra forma de expresar que «se glorí en el Señor» (1 Co. 1:31; 2 Co. 10:17).

La proposición añadida, «ya que no habré corrido en vano ni habré trabajado en vano» es cosecha de Pablo, que aquí combina en una misma proposición lo que en otros lugares en todo tipo de contextos aparece de forma separada.³²⁸ Los dos verbos, tomados del mundo de los juegos y del trabajo de manufactura³²⁹ respectivamente, están entre sus imágenes favoritas del ministerio. Por un lado, la vida en Cristo es como una carrera, pues los que la terminan logran alcanzar el premio escatológico (ver 3:14); y por otra parte, y esta característica es aún más frecuente en Pablo, implica «trabajo»; uno «trabaja duro en el Señor»,³³⁰ del mismo modo que cualquier trabajador en su oficio.³³¹ Pablo ha invertido toda su vida cristiana procurando que otros también obtengan el premio de esa carrera, o logren el fruto de ese trabajo. Así,

³²⁷ En cuanto al «orgullo» recíproco en la parusía, ver 2 Co. 1:14.

³²⁸ En cuanto a la imagen de «la carrera» para referirse al ministerio y la vida cristianos, ver 3:13-14; cf. 1 Co. 9:24-25; Gá. 2:2; 5:7. Dado que esta imagen proviene de los juegos, la familia de palabras *ἀγων* se aplica aquí también, aunque no podemos estar seguros de que se refiera de forma literal a «correr una carrera» (ver, p. ej., Col. 1:29; 4:12; 1 Ti. 4:10; 6:12). La imagen del «trabajo» es mucho más común, y es uno de los verbos que más usa para hablar del ministerio (p. ej., 1 Ts. 5:12; 1 Co. 15:10; 16:16; Gá. 4:11 *et passim*); también lo usa para cualquier tipo de «trabajo» asociado con vivir en y para Cristo (p. ej., 1 Ts. 1:3; 1 Co 15:58, etcétera). En cuanto a estas dos imágenes en la misma carta, ver Gálatas 2:2 («correr») y 4:11 («trabajar»). Cf. Pfintzer, *Agon*, 103-4.

³²⁹ Según Lightfoot (118), «trabajar» en este caso es una extensión de la metáfora atlética, haciendo referencia al «intenso trabajo» de los entrenamientos para los juegos. Pero el frecuente uso que Pablo hace de esta imagen para referirse al ministerio, pero sin conexión con los juegos, parece sugerir otra cosa.

³³⁰ Ver la frecuencia de esta expresión en los saludos personales que cierran la epístola a los Romanos (Ro. 16).

³³¹ Fijémonos en que Pablo utiliza este mismo verbo para describir que «nos agotamos trabajando con nuestras propias manos», como una de sus penurias apostólicas (1 Co. 4:12).

vemos que lo que está en juego no es su propio «premio» personal; para él el premio será tener a sus «amados» filipenses (y a otros) allí con él (cf. 4:1).³³²

Así, basada en su larga amistad, esta proposición sirve como un incentivo final para que ellos «obedezcan ocupándose de su salvación mientras él está ausente». En esta carta, esto aparece especialmente para aquellos cuya visión del futuro cierto ha disminuido. El tema sobre si el trabajo de Pablo sería en vano o no ha suscitado mucho debate. Teniendo en cuenta lo que el apóstol dice aquí (vv. 17-18) y en sus demás escritos, parece ser que nos encontramos con una respuesta doble. Por un lado, una expresión como ésta solamente tiene sentido si la posibilidad de que sea en vano realmente existe; por el otro, Pablo tiene tal confianza en Dios respecto a sus discípulos que para él sería impensable que esa posibilidad llegara a darse. Y eso nos introduce en las frases finales del argumento que estamos analizando.

17 Después de volver a sacar el tema de su relación con los filipenses al final del versículo 16, y aparentemente como respuesta³³³ a la confianza que Pablo tiene en la obediencia de los filipenses, que demostrará que no ha trabajado en vano, Pablo concluye este largo párrafo sobre «vuestros asuntos» contemplando esa relación desde una perspectiva positiva. No obstante, no es fácil determinar la naturaleza de esa perspectiva, dado que toma la forma de una frase condicional, cuya prótasis (la proposición que contiene la partícula condicional «si») se expresa con un cambio de imágenes sorprendente y cuya apódosis vuelve al tema del gozo. Por tanto, en una frase perfectamente clara para Pablo, y probablemente suficientemente comprensible para los filipenses que

³³² En contra, J. Gundry Volf (*Perseverance*, 262-64), quien argumenta que «perder» se referiría a la falta de «recomendación divina para el servicio en el último día».

³³³ La frase comienza con ἄλλὰ («pero»); en este caso quizá introduce una «proposición independiente, para indicar que la anterior debe tomarse como un tema cerrado, por lo que estamos ante una transición hacia algo nuevo» (BAGD). Lohmeyer y Barth llevan el término «independiente» demasiado lejos; como este llamamiento termina con el v. 16, estos autores consideran que los vv. 17-18 dan paso a los vv. 19-30; pero esto tiene poco sentido (los guiones que Barth usa son una clara indicación), sobre todo porque una adversativa tan fuerte conlleva, de forma inherente, algún tipo de contraste con lo anteriormente dicho. O'Brien (303) habla de una «fuerza ascendente» («no solamente trabajos, sino incluso la muerte»; cf. 1:18), citando BDF 448 (y otros) defendiendo esa posibilidad (y, por desgracia, usa este significado como parte de su defensa de su teoría sobre la metáfora, pág. 305). Aunque es una explicación atractiva, dudo que pueda funcionar, dado que su uso está restringido a ἀλλά con καί o γε καί (ver la discusión en Thrall, *Greek Particles*, 11-16). Al menos, no conozco ninguna analogía conocida donde se use ἀλλά por sí sola.

la escucharon, el paso del tiempo y el cambio de las circunstancias hacen que no sepamos con exactitud lo que estas imágenes denotan y la forma en la que esta frase encaja dentro de la carta.³³⁴

Utilizando metáforas extraídas directamente del sistema de sacrificios del Antiguo Testamento,³³⁵ Pablo dice (literalmente), «pero si ciertamente estoy siendo derramado como una ofrenda o libación en el sacrificio y servicio de vuestra fe». El simbolismo es mucho más claro que la equivalencia. Estamos ante la descripción del sacerdote levítico, cuyo «servicio»³³⁶ incluía la ofrenda de un animal sacrificado,³³⁷ y frecuentemente una ofrenda de grano acompañada de una «ofrenda de vino» o «libación de bebida fermentada», que se derramaba sobre el santuario (Números 28:7). En este texto la equivalencia es la siguiente: Pablo es la ofrenda que va a ser derramada, y los filipenses (aparentemente) «sirven» ofreciendo el sacrificio que, en cierto modo, tiene

³³⁴ Cuesta reconocer la naturaleza contradictoria de muchos de los comentarios que tratan este pasaje, aunque usan casi siempre los mismos datos y las mismas gramáticas. Quizás debiéramos confesar que estamos buscando respuestas a una metáfora muy difícil, que quizá nunca llegaremos a entender de una forma completa.

³³⁵ Muchos eruditos piensan que el trasfondo principal de estas palabras no es el Antiguo Testamento, sino la religión pagana, en vez del Antiguo Testamento, como si los filipenses no estuvieran familiarizados con el texto bíblico. Pero hay dos cuestiones que contradicen esta teoría: (1) Aunque Pablo no utiliza terminología cültica con frecuencia, cuando lo hace, su herencia del Antiguo Testamento se hace evidente (ver, p. ej., ὁσμὴν εὐωδίας, θυσίαν δεκτήν en 4:18, una combinación que solamente puede venir de pasajes como Números 15:3-4 [donde las primeras tres palabras aparecen en la misma frase] y Levítico 19:5 [donde aparecen las dos últimas]; cf. también 1 Co. 9:13 a la luz de 10:18, y Ro. 15:16, donde el trasfondo de la metáfora de la mención de los gentiles tiene que ser el sistema de sacrificios del Antiguo Testamento). Después de todo, esos sacrificios son sacrificios ofrecidos a Dios (Ro. 12:1; Ef. 5:2). (2) En vista de la acumulación anterior de ecos del Antiguo Testamento, es difícil imaginar que ahora ha abandonado el trasfondo veterotestamentario para partir de un trasfondo pagano. No obstante, cabe decir que la mayoría de los filipenses habían sido paganos, por lo que también conocerían un lenguaje basado en la religión pagana. Pero eso no explicaría satisfactoriamente el uso paulino.

³³⁶ En griego, λειτουργία (de donde deriva «liturgia»), utilizado principalmente en la LXX para referirse a las diversas labores de los levitas, incluyendo el «servicio» propiamente dicho en el altar. Esta familia de palabras se usa muy poco en el corpus paulino (3 de las 5 veces están en esta carta; ver el comentario de 2:25 y 30; las otras dos ocasiones son 2 Co. 9:12 y Ro. 15:29, sobre la ofrenda para los pobres en Jerusalén), siempre refiriéndose de forma metafórica al «servicio o culto» cristiano, y de forma restringida a los «ministros». En esta frase se aplica en cierto modo a los filipenses.

³³⁷ En griego, θυσία, se usa para el sacrificio en general, pero en el Pentateuco (LXX) muy frecuentemente para la ofrenda de cereal que acompañaba a la ofrenda quemada y la libación. Esto nos daría una buena razón para pensar que éste es el simbolismo que tenemos aquí, pero en Efesios 5:2 y Romanos 12:1 está muy claro que el simbolismo se refiere a un animal sacrificado (ver la nota siguiente).

que ver con su fe. Pero todo esto es difícil de descifrar, en parte por el contexto y en parte porque el uso que Pablo hace del simbolismo de los sacrificios es tan flexible que un estudio del uso que se le da en otros lugares no sirve de mucha ayuda.³³⁸

En vista de lo que se contempla como el trasfondo grecorromano de esta metáfora, junto con el uso similar en 2ª Timoteo 4:6, la «libación» en la mayoría de ocasiones se interpreta como una metáfora de la muerte de Pablo (o de su martirio).³³⁹ Por tanto, normalmente se asume, o se defiende de forma explícita, que el símbolo que tenemos delante es el de la «sangre» que se derrama sobre el sacrificio.³⁴⁰ No obstante, no hay nada inherente al simbolismo que apoye esta teoría,³⁴¹ y tenemos importantes razones gramaticales y contextuales para rechazarla. Una razón gramatical tiene que ver con la naturaleza de la frase condicional que, en este caso, es una condicional real o abierta» (del primer tipo). Es decir, no expresa suposición, si es más o menos probable,³⁴² ni en este caso tampoco con-

³³⁸ P. ej., utiliza *θυσία* metafóricamente en tres ocasiones más: en Efesios 5:2 para referirse a que Cristo se ofrece a Dios; en Romanos 12:1 los creyentes deben ser un «sacrificio vivo», en contraposición a los «animales muertos» sacrificados en los rituales; y en Filipenses 4:18 se refiere a la ofrenda que han recogido para él. Utiliza *ὄσμῃ εὐωδίας* («[sacrificio] de aroma fragante») para acompañar a la palabra «sacrificio» en Efesios 5:2 y Filipenses 4:18; pero en 2 Co. 2:14-15 lo usa para referirse a su propio ministerio (donde debido al simbolismo, puede estar recuperando ese simbolismo). El uso del lenguaje «cúltico» (*λατρεία* [ver el comentario de 3:3] y *λειτουργία* [ver el comentario de 2:30]) es mucho más amplio, incluyendo Romanos 15:16, donde ve su ministerio (*λειτουργοῦς*) de llevar a los gentiles a Cristo como «realizar las tareas de un sacerdote», de modo que los gentiles, «santificados por el Espíritu Santo», sean una «ofrenda agradable» a Dios.

³³⁹ Algunos sugieren que al afirmar que la «muerte es ganancia», Pablo está sugiriendo que cree que va a morir.

³⁴⁰ Ver, p. ej., Meyer, Plummer, Michael, Beare, Loh-Nida. A. Denis (seguido de Collange y Hawthorne) ha desafiado esta teoría basándose en el léxico. También debería ser desafiada sobre una base teológica, pues en la herencia judía de Pablo las libaciones de sangre se consideraban idolatría; cf. Salmo 16:4.

³⁴¹ La literatura clásica solamente ofrece un par de usos análogos para esta metáfora. Lightfoot comenta que Séneca utiliza la metáfora de la «libación» para referirse a su muerte inminente, y Meyer ofrece una fuente griega sin fechar. El otro uso conocido de esta metáfora es más tardío (Ignacio [Ro. 2:2]), y probablemente se basa en 2 Ti. 4:6 (o este pasaje interpretado a través de 2 Ti. 4:6). BAGD cita un papiro del siglo II, pero se ha demostrado que dicho papiro está equivocado (Denis, «*Versé*»).

³⁴² Que se expresan en frases condiciones del 3º y 4º tipo (utilizando la clasificación de Burton [*Moods*, 100-112]); el 3º tipo (más probable), en la proposición en la que aparece el «si» condicional (prótesis), contiene un verbo en futuro; el 4º tipo (menos probable, y raro en el Nuevo Testamento), contiene el optativo. Pero cf. las traducciones que asumen que esta metáfora se refiere a su muerte (cercana): «debo ser derramado» (RSV [corregida en la NRSV], NAB, REB [la NEB tiene, «si mi sangre viva debe

cesión,³⁴³ como si estuviera abierto a la posibilidad de que su encarcelamiento podía llevarle a la muerte. El *kai* que va con el «si» condicional muy probablemente sea un «si» de intensidad, realzando su estatus de realidad. Por tanto, Pablo diría: «Si, ciertamente, como es el caso, estoy siendo derramado».

coronar el sacrificio»], Goodspeed, Z-G); «quizás mi sangre viva deba derramarse» (GNB, apoyada por Loh-Nida); «debe ser derramada» (NJB, Moffatt); cf. Meyer, «incluso si debe ser derramada»; Kennedy, «No, incluso si llego a ser ofrecido». Todo esto se ha justificado de diferentes formas con argumentos gramaticales que parecen bastante cuestionables. Silva (152), p. ej., ha argumentado basándose en BDF 372.4 que εἰ puede ser utilizado para ἐάν, y cita como ejemplo Mt. 5:29, de modo que «la pista está en lo extremo de la condición» (aparentemente respaldado por O'Brien [305], «el tiempo presente después de εἰ» simplemente afirma la suposición gráficamente», pero no ofrece una explicación gramatical o una analogía que lo apoyen). Pero éste parece ser un caso de confusión, dado que todos los ejemplos en BDF se refieren a condiciones generales presentes (el 5º tipo de Burton, que normalmente contiene ἐάν con el subjuntivo, pero en tales casos como los citados, también puede contener el εἰ con el indicativo). Pero ninguno de estos ejemplos tiene nada que ver con *suposiciones*, algo que puede o no puede pasar *en el futuro*. Mientras que es verdad que las «reglas» no siempre se sostienen y que, en algunos casos, este tipo de proposiciones pueden llegar a «mezclarse», no conozco ninguna analogía de una frase condicional como esta que se refiera a una suposición futura. Silva acertadamente ha rechazado la sugerencia de algunos de que se trata del caso de un verbo en presente que funciona como futuro, dado que esto sucede principalmente en contextos escatológicos, donde el verbo casi siempre va acompañado de un adverbio temporal (como en 2 Ti. 4:6, que O'Brien usa para defender su teoría, pero que de hecho sirve para la causa contraria: el adverbio que aparece en ese caso es justo el elemento que faltaría aquí). Por tanto, la enfática negación de Plummer (54), de la cual muchos otros se hacen eco, de que «el tiempo presente no significa que el sacrificio ha comenzado» no tiene demasiado valor, pues ni él ni nadie ofrecen analogías. Finalmente, debemos añadir que estas afirmaciones gramaticales parecen ser el producto de un proceso equivocado: primero determinan el significado del *simbolismo*, y luego intentan explicar que la gramática paulina coincide con ese significado (ver también la nota siguiente).

³⁴³ En griego, εἰ καί. Aunque este modismo (incluyendo ἐάν καί) normalmente se considera concesivo, en el corpus paulino hay algunos casos donde la concesión es claramente imposible (no tendría ningún sentido), y donde καί conlleva un matiz de intensidad («si ciertamente»). Esto es especialmente cierto en la primera vez que aparece en el corpus (1 Co. 4:7), donde Pablo no puede estar diciendo «si lo habéis recibido», sino que dice «si ciertamente / por tanto lo has recibido [la implicación clara es que sí lo han recibido], ¿entonces por qué actúas como si no fuera un regalo?»; cf. 1 Co. 7:11, 28; 2 Co. 11:15; 2 Ti. 2:5. Aunque en la mayoría de los casos podría funcionar bien la idea concesiva, eso no es razón suficiente para descartar el matiz de intensidad, que no solamente funciona igual de bien que la idea de concesión, sino que en muchos casos funciona mucho mejor (como, p. ej., 2 Co. 4:3; donde «si ciertamente nuestro Evangelio está velado, como de hecho lo está» tiene más sentido que el tradicional «si ése fuera el caso», sobre todo porque *de hecho* ése es el caso; en cuanto al matiz de intensidad como el mejor sentido para 1 Co. 7:21, ver Fee, *1ª Corintios*, p.360, opus cit.

Hay dos cuestiones contextuales que resultan decisivas. En primer lugar, teniendo en cuenta toda la carta, contexto en el que se ubica esta frase, Pablo no sugiere en ningún momento que él cree que cabe la posibilidad de que su encarcelamiento termine con la muerte. Más bien todo lo contrario. Reconoce que sí le gustaría (1:23), pero cree que va a ser vindicado (1:19-20), y que vivirá gracias a la necesidad (divina) (1:24) y volverá a ver a los filipenses (1:25-26); sin duda, al final del siguiente párrafo (2:24), afirma: «estoy persuadido *en el Señor* de que yo también iré pronto». Estos datos hacen que la cuestión gramatical que hemos comentado tenga aún más peso; viendo lo que Pablo expresa de forma clara (y no mediante una metáfora), si hubiera intentado transmitir que el martirio era una posibilidad, lo normal hubiera sido expresarse usando una frase condicional suposicional o hipotética (del segundo tipo).

Segundo, si pensamos en el contexto inmediato, recordemos que acaba de decir que tanto él como ellos están experimentando «el *mismo* conflicto» (1:30); ahora visualiza su libación como algo estrechamente relacionado con el «sacrificio» de los filipenses. Dado que es bastante improbable que esté hablando del martirio de los filipenses, como la mayoría de intérpretes reconoce,³⁴⁴ entonces es igualmente improbable, teniendo en cuenta lo que dice en otros lugares de la carta, que mediante esta metáfora esté hablando de su martirio.

Pero entonces, ¿a qué se refiere? No podemos estar seguros, pero como este párrafo sirve, con 1:27-30, como una *inclusio* («paréntesis»), la opción más lógica es que la metáfora se refiera al sufrimiento presente (en su caso, por encarcelamiento), mencionado en 1:30. Por tanto, está sugiriendo que su encarcelamiento, además de ser «una libación» al Señor, debe ser entendido como parte del sufrimiento común de los filipenses,³⁴⁵ la «libación» derramada junto con³⁴⁶ el «sacrificio» de sus hijos en la fe.

³⁴⁴ Es interesante que Michael, uno de los defensores más fuertes de que con esta metáfora Pablo se está refiriendo a su «muerte inminente», también argumenta vigorosamente que la siguiente parte del simbolismo se refiere a los filipenses y que, por tanto, Pablo está diciendo que «existe una correspondencia en el sacrificio» (hace referencia también a 1:30). Su segundo punto está bien razonado, que es lo que hace que el regocijo recíproco no sea tautológico; pero es más difícil ver cómo equiparar la simple «lucha» de los filipenses con la muerte de Pablo. Concluimos pues, y de forma tajante, que 1:30 no se refiere al «martirio» de Pablo.

³⁴⁵ Cf. Hawthorne y Kee (CASB, 187-88), quienes también han hecho esta relación con el sufrimiento presente. Las primeras sugerencias (de Manson, Denis y Collange) proponen que en lugar del encarcelamiento, la «libación» podría ser el ministerio apostólico en general, pero esto no parece encajar tan bien con la imagen sacrificial.

³⁴⁶ En griego, ἐπί, que en ocasiones se presenta como evidencia del contexto pagano de esta imagen sacrificial, dado que, con el dativo, normalmente significa «sobre». Pero

Por desgracia, el simbolismo referente a los filipenses es igualmente incierto. Si Pablo solo hubiera dicho «sacrificio», entonces estaría claro que se estaba refiriendo a ellos como el sacrificio. Pero añade «y servicio»³⁴⁷, y además, lo complementa con el calificativo «de vuestra fe»; de este modo, los filipenses son los que están «ministrando»³⁴⁸, pero lo están haciendo en el contexto del sacrificio que viene como resultado directo de su «fe».³⁴⁹ En vista de que en 4:8 vuelve a utilizar la imagen del sacrificio para referirse a la ofrenda de los filipenses, el uso que ahora estamos comentando también podría referirse a dicha ofrenda.³⁵⁰ Pero entonces yo no sabría cómo explicar por qué su encarcelamiento es una «libación» derramada junto a la ofrenda de los filipenses. Por tanto, aunque no podemos entrar en la mente de Pablo, parece más lógico que las dos caras de este simbolismo nos estén remitiendo a 1:29-30: Dios les ha dado la «Gracia» no solo de «creer» en Cristo, sino también de sufrir por su causa. El encarcelamiento de Pablo sirve como la «libación», que acompaña a su propio sufrimiento por Cristo.

Pero entonces, ¿tiene esto alguna conexión con el versículo 16? Es decir, ¿de qué forma esta referencia metafórica al sufrimiento de ambos sirve para demostrar la obediencia de los filipenses a estos mandatos

la LXX a veces utiliza esta preposición cuando habla de la libación *en relación con* el sacrificio (Núm. 15:5; cf. Gén. 35:14; Éx. 15:29); y dado que no se derramó sobre el sacrificio mismo, la preposición seguramente significa «en», en el sentido de «en el momento de» (cf. BAGD, ἐπί II.2). O'Brien (307) no está de acuerdo con este significado, diciendo que «obliga a entender θυσία como 'el acto del sacrificio'» (el cual, como señala correctamente, no es su significado). Pero el uso en Núm. 15:5 anula esta objeción.

³⁴⁷ Debemos señalar que las dos palabras comparten el mismo artículo, lo cual indica que forman parte de la misma unidad, «de una misma acción» (Loh-Nida, 74).

³⁴⁸ La mayoría de los primeros intérpretes (ver, p. ej., Calvino, Meyer, Jones) piensan que Pablo sigue siendo el sujeto de estas actividades («mientras presento vuestra fe como un sacrificio y así actúo como sacerdote», Meyer), una interpretación que, según ellos, Romanos 15:16-17 respalda. Pero en ese texto Pablo expresa una idea bastante diferente (ver Fee, *Presence*, 626-27). La gramática y el sentido de nuestro pasaje apuntan en otra dirección, lo mismo que el gozo mutuo al que Pablo les anima en la apódosis y en la frase que aparecerá a continuación. Sin duda, es difícil comprender el sentido de esa opción. ¿Cómo puede Pablo ofrecer la fe de los filipenses como sacrificio a Dios?

³⁴⁹ Esto es entender el genitivo como la «fuente u origen» (vuestra fe es lo que impulsa vuestro «ministerio» sacrificial); cf. Michael, Beare, Hendriksen, Caird, Kent, Hawthorne, Silva). Muchos (p. ej., Vincent, Kennedy, Jones, O'Brien) lo entienden como «objetivo», o «aposicional», sugiriendo que la fe de los filipenses es lo que se ofrece como sacrificio, aunque no es fácil saber qué significa esto exactamente.

³⁵⁰ Como muchos piensan (p. ej., Martin, Hawthorne).

y para presentar una evidencia escatológica de que Pablo no ha servido a Cristo en vano? La argumentación es la siguiente: Pablo no ha corrido en vano, pues de hecho eso es impensable, sino que el sufrimiento por el que está pasando, que también es por causa de los filipenses en medio del sufrimiento que ellos están experimentando, presenta la imagen real de su relación. Lo que no encontramos es un paso intermedio implícito que, según lo que venimos diciendo, sería algo como esto: «Espero que seáis para mí motivo para gloriarme en la parusía, evidencia de que no he trabajado en vano. (Y en el presente mi «trabajo» incluye «estar encarcelado», del mismo modo que el vuestro incluye «sufrir en Filipos»). Pero si mi conflicto presente representa un tipo de libación que, unido a vuestro sufrimiento, sirve para la causa del Evangelio, ¡en ello me regocijo!».

Pablo dice que, en cualquier caso, «si eso es así» (si mi sufrimiento debe entenderse junto con el vuestro y si estamos ante una frase condicional real o del 1^r tipo), también es motivo de gozo. Por tanto, se regocija en oración y acción de gracias cuando recuerda la fe y fidelidad de los filipenses en el Evangelio (1:4); se regocija en el avance del Evangelio como consecuencia de su encarcelamiento, aun el avance que se ha dado gracias a los que lo promueven por «egoísmo» (1:18a); se regocijará cuando él y su evangelio sean vindicados en el juicio ante las autoridades (1:18b); quiere que ese gozo sea completo mediante la «obediencia» de los filipenses a la exhortación que aparece en 2:2; y ahora habla de regocijarse en medio del sufrimiento por Cristo que ambos están experimentando. Primero dice «me regocijo», es decir, yo solo; y luego añade: «y me regocijo también con todos vosotros».³⁵¹

18 Esta frase final es una invitación a que reaccionen de la misma forma. Por eso dice: «Regocijaos también vosotros (por vuestra cuenta), y luego uníos a mí y regocijémonos juntos». Aunque algunos creen que estamos ante una extraña redundancia, lo más probable es que éste sea un momento especialmente significativo, en relación con el tratamiento que esta carta hace de dicho tema. Hasta este momento, todas las ocasiones en las que se ha usado el término «gozo» (y derivados), a

³⁵¹ Tenemos buenos motivos para pensar que συγχαίρω significa «os felicito». Si es así, se eliminaría la aparente redundancia de «me regocijo, y me regocijo con todos vosotros», y no encontraríamos ese matiz hasta el versículo siguiente. Es la opinión de Lightfoot, Meyer, Plummer. Pero Pablo utiliza este verbo en otros momentos en el sentido que tiene aquí (1 Co. 12:26; 13:6); y en este momento, usar el recurso de la repetición para marcar un énfasis tiene mucho sentido.

excepción de 1:25, estaban relacionadas con el propio Pablo.³⁵² Con este imperativo, el apóstol realiza un cambio sutil, pero visible para centrarse en ellos.³⁵³ Lo que comenzó en 1:25 como una preocupación por su «progreso y gozo en la fe», ahora aparece en forma de imperativo, un imperativo que volverá a aparecer en varios momentos en el resto de la carta;³⁵⁴ es significativo que la primera vez que aparece (1) está totalmente enlazado con el gozo de Pablo, y (2) se encuentra en el contexto de regocijarse en medio del sufrimiento y la oposición.

Aquí está, pues, la explicación más lógica de lo que de otro modo sería una forma bastante extraña de cerrar el extenso llamamiento de 1:27-2:18. Pablo ya ha sido un ejemplo de tener gozo aun frente a la oposición y el sufrimiento (1:18); su preocupación por ellos tiene que ver tanto con su «progreso» como con su gozo con respecto al Evangelio. Ahora, anticipando la renovación de su gozo con la llegada de Epafrodito (2:28) y el imperativo «regocijaos en el Señor (siempre)» que enmarca la exhortación final (3:1; 4:4), Pablo comienza enlazando este imperativo con su propio gozo, y lo hace consciente del sufrimiento presente y de que es un sufrimiento que ambos están experimentando, tanto él como sus queridos filipenses. Del modo que están en esto juntos, en lo que respecta al Evangelio (1:5, etc.) y al sufrimiento por Cristo (1:29-30), también quiere que ellos lleguen a gozarse como él en el progreso del Evangelio, a pesar de las circunstancias que les toque vivir. Por tanto, quizás es interesante destacar que esta redundancia intencionada aparece en este caso tan cerca de un recordatorio explícito de la certidumbre escatológica que ambos tienen (v. 16); del mismo modo, los imperativos de 3:1 y 4:4 enmarcan un llamamiento que se deriva de su orientación futura (3:11-15, 19-21).

Así pues, la doble repetición, aunque parece innecesaria y redundante, encaja perfectamente en el contexto de la carta y en este punto del «argumento». Lo que Pablo está enfatizando es que, primero, él y ellos se regocijan cada uno de forma individual por el privilegio de servir al Evangelio, aun en medio de una gran adversidad, y segundo, que lo hacen juntos, como tantas otras cosas que han hecho en conjunto.

³⁵² Ver 1:4, 18 [2 veces], 2:4, 17 [2 veces].

³⁵³ La idea de «regocijarse» aplicada a Pablo solamente vuelve a aparecer una vez más en la carta, en 4:10, donde les dice «me regocijo grandemente» por su renovada preocupación práctica por él, cerrando este tema del mismo modo que lo comenzó en 1:4.

³⁵⁴ Ver 3:1 y especialmente 4:4; cf. la proposición de finalidad en 2:28 (también 29).

Finalmente, deberíamos aclarar que gozarse en medio del sufrimiento no es «regodearse en las dificultades»; más bien es una actitud basada sobre el fundamento inamovible de la obra de Cristo, tanto pasada como futura. El gozo no depende de las circunstancias, sino que está determinado por el lugar en Cristo en el que cada uno está. Y ésta es quizá la forma de entender el «eslabón perdido» entre los versículos 16 y 17. Después de hablar de su futuro escatológico diciendo que ellos son un motivo del cual «gloriarse» (en Cristo, se entiende) en el Día de Cristo, concluye la frase mencionando otra motivación: que Pablo no habrá corrido en vano. Pero sobre esta cuestión no tiene ningún tipo de duda, como aclaran estas frases finales. Están en esto juntos; y está seguro de que no ha trabajado en vano. Al contrario, la vida en Cristo de Pablo y la vida en Cristo de los filipenses están demasiado unidas en cuanto a la fe y al sufrimiento como para que haya dudas sobre el futuro. Por eso, puede finalizar hablando del gozo: «dejad que el gozo abunde, pues el mío ya abunda, aun ahora que estoy en prisión». Y con esta idea cierra momentáneamente la «carta de exhortación», para volver a los temas característicos de la «carta de amistad».

No obstante, no podemos acabar sin decir que este apunte final no es simplemente una expresión de la piedad cristiana, sino que se trata de una preocupación genuina por los filipenses, teniendo en cuenta las circunstancias en las que se encuentran. Concluyó la sección (1:12-26, sobre «sus propios asuntos») hablando del «progreso en la fe (el Evangelio)» de los filipenses y del gozo de éstos debido a que Pablo les va a volver a visitar; ahora concluye esta sección, que ha tenido como tema principal ese «progreso» en el Evangelio, hablando también del gozo. Desde ahí volverá a algunas cuestiones cronológicas finales sobre los asuntos de ambos, en relación a tres «visitas» provenientes de Roma (ahora la de Epafrodito, la de Timoteo muy pronto, y la suya tan pronto como le sea posible), para concluir retomando la situación de los filipenses y el progreso del Evangelio en Filipos (3:1-4:3). Esta sección está escrita en forma de imperativo, «regocijaos *en el Señor*» (3:1; 4:4), lo que sugiere que lo más importante no es su gozo en sí, sino que encuentren su gozo *en el Señor*, de modo que no les haga falta buscar en otros lugares.

Debido a la naturaleza extremadamente compleja de este párrafo, que incluye la sintaxis, la inusual alta incidencia de intertextualidad, y el papel de las metáforas del v. 17 podemos quedarnos atascados en el análisis de los detalles y perder de vista el cuadro general. Pero hay

algunas cuestiones teológicas importantes que debemos considerar. En primer lugar, no olvidemos que todo lo que se dice está incluido en el imperativo inicial: «Haced todas las cosas sin murmuraciones ni discusiones». Debido a que tantos de nosotros somos propensos a ese comportamiento, es fácil relegar este tema porque lo consideramos muy «mundano»; pero si Pablo dedica tanta energía para tratar el tema desde una perspectiva bíblica y teológica por algo será: porque él lo considera como un tema muy importante. Y lo trata apuntando a que son –como nosotros– hijos de Dios en un mundo caído y muy perverso. Nuestro comportamiento como comunidad, especialmente en las actitudes que tenemos los unos con los otros, determinará la eficacia con la que «sostenemos firmemente la palabra de vida» en este mundo caído. Así, vemos que lo fundamental es el tema de la evangelización, y que la murmuración dentro del pueblo de Dios es una actividad completamente contraproducente.

En segundo lugar, el uso que Pablo hace de la «historia» de Israel (en este caso, su fracaso) para incluir a los filipenses como el pueblo de Dios –sin duda, como la continuación escatológica de su pueblo– dice mucho sobre nuestro propio lugar en la historia de Dios. De nuevo, la preocupación recae sobre nuestro comportamiento: que «tengamos éxito» donde Israel fracasó. La teología subyacente que se deriva de todo esto es el propio carácter de Dios, que ahora se refleja en sus hijos, quienes mostramos su semejanza cuando vivimos el futuro en la era presente. Si no reflejamos la semejanza de Dios, nuestra evangelización no valdrá la pena.

En tercer lugar, aunque no está tan relacionado con 14-16 como con toda la sección (que empieza en 1:27), no podemos pasar por alto el regreso al tema del «gozo» en medio del «sufrimiento». No se trata de un gozo cualquiera, ni de un sufrimiento victimista. Para Pablo, el sufrimiento es en última instancia una cuestión teológica; tiene que ver con nuestra relación con Cristo y nuestro compromiso inquebrantable con el Evangelio en el mundo pagano en el que vivimos, que no es «amigo de la gracia» ni simpatiza con nuestra confesión de que Jesús es el *único* Señor. El sufrimiento *per se* no sirve de nada; y sufrir «porque nosotros tenemos razón y que el resto se condene» no tiene nada que ver ni con este texto ni con la fe cristiana. El gozo surge de nuestra relación con Cristo y con los demás en Cristo, como también de nuestra certeza escatológica; el sufrimiento debe ser el resultado directo del intento de traer a las demás personas a ese gozo; si no es así, ya no tiene nada que ver con el sufrimiento

de Cristo. Esa será la única forma de regocijarnos en el sufrimiento los unos de los otros: como evidencia de que estamos ofreciendo a Dios los «sacrificios» que Él desea.

IV. EL ORDEN EN CUANTO A LOS «ASUNTOS» DE PABLO Y LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES (2:19-30)

Una vez que Pablo ha informado a los filipenses sobre sus «asuntos» (a modo de «meditación sobre su encarcelamiento», 1:12-26) y les ha exhortado en cuanto a sus propios «asuntos» (que vivan dignamente según el Evangelio, 1:27-2:18), Pablo procede ahora con lo relacionado a las diferentes visitas a Filipos³⁵⁵ (la de Timoteo [vv. 19-23]; la suya propia [24] y la de Epafrodito [25-30], que, desde el punto de vista del escritor son todas futuras, pero desde la perspectiva del lector son en parte futuras (vv. 19-24) y en parte completas (vv. 25-30).

Después del lenguaje exaltado que encontramos en 2:6-11 y de las sorprendentes metáforas de 2:14-18 mediante las cuales se aplica lo anterior a la situación de los filipenses, es fácil ver este material como algo mundano –aunque en un sentido lo es– y relegarlo como cosa de poca importancia, aunque la tiene. De hecho, éste es el tipo de cosas que se escriben en las cartas, ¡aunque no estemos tan acostumbrados a verlas en Pablo! Por otro lado, tampoco hay que darle más importancia de la que tiene, como algunos han hecho, y hacer un énfasis mayor del que Pablo pretendía. Lo que ocurre en esta sección es hacernos ver los

³⁵⁵ R.W. Funk, *Language*, 264-74 (cf. «*Apostolic Parousia*»; White, *Body*), utiliza los términos «documental de viajes» y «*parusía* apostólica» para describir los diversos pasajes en las cartas de Pablo que son similares a éste, sugiriendo que tienen una «forma» común y que «normalmente» aparecen al final del «cuerpo de la carta». Pero, como T.Y. Mullins ha señalado correctamente («*Visit Talk*»), el argumento de los aspectos «formales» no es suficiente, pues solo existe un elemento aislado que aparezca en todos los pasajes analizados; y determinar qué es lo «normal» es algo muy subjetivo, pues el «lenguaje de las visitas» aparece también en otros lugares del corpus paulino (en Filipenses 1:25-26; cf. 1 Ts. 2:17-3:6; 1 Co. 4:16-20; 2 Co. 8:16-24; 1 Ti. 3:14-15). Como el mismo White señala (*Body*, 144) acerca de 1 Ts., la colocación «se debe a la naturaleza peculiar de la situación epistolar». De hecho, podemos decir esto de cada caso, incluyendo aquellos que parecen estar destinados a encajar en la «formalidad» y la «normalidad» de la parte final del cuerpo de la carta.

temas que en ella aparecen desde la perspectiva correcta, y en relación con los objetivos principales de la carta.

El material se divide en dos partes claras. La primera (vv. 19-24), en la que Pablo espera enviar a Timoteo tan pronto como sepan el resultado del juicio.³⁵⁶ Como él espera ser puesto en libertad, está «persuadido en el Señor» de que él mismo les irá a ver «pronto». No obstante, espera recibir noticias de Timoteo *antes* de que él pueda llegar a Filipos (v. 19b). Entre tanto, y en segundo lugar (vv. 25-30), como gratitud a los filipenses, les ha enviado el ya recuperado Epafrodito con la presente carta. Como es típico de Pablo, ambos párrafos también sirven como «cartas de recomendación»³⁵⁷ para dos hermanos que apenas las necesitan.

Todo esto es bastante evidente.³⁵⁸ La única sorpresa es que mande a Timoteo, teniendo en cuenta la visita de Epafrodito y que Pablo espera ir en cuanto pueda. Además, ¿por qué tiene que «recomendar» a Epafrodito, si es uno de los suyos? ¿Y por qué ordenar así los párrafos, pues están en el orden cronológico inverso? En las respuestas a estas preguntas encontramos algunas claves en cuanto a las circunstancias y propósito de nuestra carta.

³⁵⁶ Aunque es cierto que Pablo no dice esto explícitamente, esta forma de entender el v. 23 está bastante de acuerdo con lo que ha dicho hasta ahora (en 1:19-20, 24-26, 27; 1:12) y especialmente con la expresión τὰ περί ἐμέ (en contra, Hawthorne; ver el comentario del versículo 23).

³⁵⁷ Es destacable que en los varios análisis «formales» de la carta (ver n. 1), los estudiosos han hablado ampliamente de la llamada «forma» documental o parusía apostólica, que es relativamente «formal», cuando se han negado a ver en estos párrafos los claros lazos con la «carta de recomendación», la cual aparece en varias de las cartas para identificar y recomendar al portador de la carta. Sobre este tema, ver C.-H. Kim, *Form*, 119-43. En Pablo, ver especialmente 1 Ts. 3:2-3; 1 Co. 16:15-18; 2 Co. 8:16-24 (que es la verdadera «forma» de este material, y no la forma «documental», *contra* Funk); Ro. 16:1-2; Col. 4:7-9. Como con el «lenguaje de las visitas (ver nota 1), estos pasajes tienen algunos elementos en común, pero carecen de «forma», si es que entendemos el verdadero sentido de dicho término. A lo largo de este comentario veremos cuáles son los rasgos en común que estos dos párrafos tienen con algunas de estas «recomendaciones».

³⁵⁸ Podríamos pensar que así es; pero un estudio de la bibliografía indica la facilidad con la que se entremezclan las presuposiciones con las afirmaciones. Éstas se mueven en direcciones diversas, y muchas veces son contradictorias, basadas o en anteriores compromisos a un punto de vista (p. ej., Michael, que está tan seguro de que Pablo está desafiando a la muerte - a pesar de que en la carta se dice claramente lo contrario - que eliminaría el párrafo sobre Timoteo) o en las dificultades que comentábamos sobre el orden o el contenido de estos párrafos que recomiendan a dos hermanos a los que los filipenses ya conocían lo suficientemente bien. Más, en las notas 7, 13, 14, 42, 45 que aparecen en el comentario de este párrafo, y las notas 7, 8, 12, 19, 21, 28, 29, 38, 50 del comentario de 25-30.

Primero consideraremos el tema cronológico, dado que esto nos servirá para ver varias cosas con perspectiva. Hasta este punto, el contenido de la carta ha seguido un esquema cronológico evidente:³⁵⁹ la llegada de Epafrodito con la ofrenda de los filipenses y las noticias de Filipos, reflejadas en las acciones de gracias y en la oración es el punto de partida, seguido de las meditaciones de Pablo sobre su encarcelamiento («mis [presentes] asuntos», 1:12-26) y de su llamamiento a que en su situación presente, estén firmes en medio del sufrimiento y tengan una misma actitud (1:27-2:18). Así, cronológicamente hablando, a continuación debería venir la llegada de Epafrodito con esta carta; pero respondiendo a la «lógica» de la carta, lo que aparece a continuación es la propuesta de enviar a Timoteo y la confianza de que él también les va a visitar, seguido, por fin, de la recomendación de Epafrodito.

La «lógica» debe encontrarse en la repetición en el primer párrafo de la frase «vuestros asuntos» (vv. 19 y 20) que aparecía en 1:27, y «mis asuntos» (v. 23), que nos recuerda a 1:12.³⁶⁰ Además, Pablo también se hace eco del lenguaje —y la preocupación— de los «intereses propios» de 2:4, cuyo antónimo ahora no es «los intereses de los demás», sino «los intereses de Jesucristo» (v. 21) que, de hecho, son la base teológica de lo anterior: uno busca «los intereses de Jesucristo» cuando «está atento a los intereses de los demás», en lugar de los «suyos propios». Por tanto, lógicamente hablando, los vv. 19-24 siguen a 1:27-2:18 retomando esa preocupación por «los asuntos de los filipenses», uniéndola a la visita de Timoteo. La razón que empuja a Pablo a escribir esta carta es doble: gratitud por la ofrenda (que Epafrodito podía haber transmitido oralmente) y la situación en Filipos. Aunque la respuesta de Pablo a esto último no sugiere la existencia de problemas muy graves, son lo suficientemente serios como para justificar el envío de esta carta previa a su visita. Y esto, a su vez, explica que Pablo envíe a dos mensajeros, a Epafrodito y a Timoteo, y en ese orden cronológico, antes de su visita.³⁶¹

³⁵⁹ Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 76-79.

³⁶⁰ Dado que está bastante claro que eso es así (ver la nota 17 del comentario de 1:12; nota 13 del comentario de 1:27; y el debate sobre 1:27), sorprende ver lo poco que la bibliografía resalta estas conexiones (por lo que he podido encontrar, la clara unión entre 1:27 y 2:19 y 23-24 ni siquiera se menciona).

³⁶¹ Esto, al menos, parece una explicación lógica tanto del lugar como del propósito de estos párrafos en la carta, a diferencia de muchas otras reconstrucciones que se han propuesto: (1) que el libro que hoy tenemos es un *collage* de tres cartas a los filipenses, una de las cuales acababa con estos párrafos (p. ej., Beare, *Collange*; ver la Introduc-

En primer lugar, «tiene que» enviarles a Epafrodito porque se lo debe por la amistad entre él y ellos, y entre ellos y Epafrodito. Pero eso también le da la oportunidad de mandar esta carta como anticipo. Timoteo llegará un poco más tarde, porque también se lo debe por su amistad con ellos (para contarles el resultado del juicio, por lo cual no se sabía cuándo iba a enviar a Epafrodito), y la de ellos con él (para que reciban ánimo y fuerzas y trabajen los temas de 1:27-2:18 antes de que llegue el apóstol; ver el comentario del v. 19). Pero esa última preocupación también responde a la preocupación por la causa del Evangelio en Filipos, que es la razón por la que el material de Timoteo aparece inmediatamente después de 1:27-2:18 y antes del material de Epafrodito.

La principal preocupación de Pablo, y también la razón *última* de esta carta, es el progreso del Evangelio en Filipos. Esto es lo que les quiere recordar en la acción de gracias; esto es lo que quiere que sepan sobre su propia situación, que lo que le importa es el progreso del Evangelio en Roma a pesar de la oposición; y esto es lo que quiere oír acerca de ellos (1:27), que están caminando «de manera digna del Evangelio» aún en medio de la oposición y sufrimiento allá en Filipos (2:14-16). La razón para enviar a Timoteo, por tanto, además de alentarles (v. 20) e informarles sobre el resultado de «los asuntos de Pablo» (v. 23), es «animar a Pablo» (v. 19) llevándole noticias sobre la situación de los filipenses (descrita en 1:27-2:18 y ya «curada» —esa es la esperanza— con la ayuda de esta carta antes de que Timoteo llegue), y hacerlo antes de que el apóstol se disponga a visitarles (v. 24).

Ésta es la razón por la que enviará a Timoteo pronto, para ver qué tal les va, tanto en su sufrimiento como en la tarea de sostener firmemente el Evangelio en la unidad del Espíritu. En este aspecto, ambos párrafos parecen estar escritos para presentar a estos dos hermanos como modelo: Timoteo, al que conocen como aquel que saben vive por causa de Cristo, y por tanto por las necesidades de los demás; Epafrodito, como aquel que no se rindió haciendo la

ción, pp. 56-59); (b) que funcionan como una *digressio* en una obra de retórica deliberativa (Watson, ver la Introducción, pp. 48-51); (c) que son «apologéticas» de una forma u otra: para explicar el «precipitado» regreso de Epafrodito (p. ej., Michael, Hawthorne; cf. White, *Body*, 145, nota 96: ¡«La añoranza no es excusa para dejar su puesto!»); para explicar la llegada de Epafrodito, porque a quien están esperando es a Timoteo (Silva); para defender a Epafrodito, que pertenece a una de las facciones disidentes de la ciudad (Mayer). Algunas de estas teorías pertenecen a la mezcla de afirmaciones y presuposiciones que mencionábamos en la nota 4.

«obra de Cristo» aun cuando su sufrimiento por Cristo casi le lleva a la muerte.³⁶²

Acabaremos recalcando que en esta sección también vemos claramente esa preocupación triangular que se respira en toda la carta (entre él y ellos y Cristo [y el Evangelio]).

A. Timoteo y Pablo llegarán más tarde (2:19-24)

19 Mas espero en el Señor Jesús³⁶³ enviaros pronto a Timoteo, a fin de que yo también sea alentado al saber de vuestra condición. 20 Pues a nadie más tengo del mismo sentir mío, y que esté sinceramente interesado en vuestro bienestar. 21 Porque todos buscan sus³⁶⁴ propios intereses, no los de Cristo Jesús.³⁶⁵ 22 Pero vosotros conocéis sus probados méritos, que sirvió conmigo en la propagación del Evangelio como un hijo sirve a su padre. 23 Por tanto, a éste espero enviarle inmediatamente tan pronto vea cómo van las cosas conmigo; 24 y confío en el Señor que también yo mismo iré³⁶⁶ pronto.

Dado el lugar de este párrafo en el hilo u «orden lógico» de la carta, nos queda mostrar el sentido que tiene esta colocación o ubicación. El versículo 19 presenta la información y la razón básicas: la propuesta de la visita de Timoteo que resulta ser, en primer lugar, por el bien de Pablo. El apóstol espera ser «alentado» al recibir (más) noticias sobre «vuestros asuntos», presumiblemente también para saber si su carta ha

³⁶² Varios intérpretes recientes (p. ej., Culpepper, «Co-Workers»; Hawthorne; Watson, «Rethorical Analysis», 71-72; Bloomquist, *Function*, 128-29) hacen un énfasis exagerado en este tema, un énfasis que va más allá de lo que encontramos en el texto.

³⁶³ «Señor Jesús» es lo que aparece en la mayoría de los manuscritos, tanto antiguos como tardíos. Algunos testigos (C D * F G 630 1739 1881 pc), no percatándose del eco de los vv. 9-11, lo sustituyen por el más común «Cristo Jesús».

³⁶⁴ En griego, οἱ πάντες ... τὰ ἑαυτῶν. Plural.

³⁶⁵ De acuerdo con el orden más usual en esta carta, la mayoría de manuscritos (B MajT pc) ha sustituido el «Jesucristo» de Pablo (que encontramos en P⁴⁶ Ν A C D F G P Y 33 81 326 1739 1881 it pc; K y Cipriano omiten «Jesús») por «Cristo Jesús». Lo más lógico es pensar que la «lectura más difícil» es el original, dado que tiene más sentido que los escribas realizaran un cambio hacia el orden más normal, que viceversa.

³⁶⁶ Típicamente, varios manuscritos (Ν* A C P 326 629 1241^s 2464 a f vg sy^p sa^{mss} bo), algunos aparentemente independientes de otros, añadieron πρὸς ὑμᾶς («a vosotros») al ἐλεῖσομαι del final de la frase de Pablo. Tiene sentido que los escribas actuaran así, pues al leer la frase de Pablo da la sensación de que está inacabada.

tenido algún efecto. Pero esto requiere algo más de explicación, por lo cual los versículos 20-22 ofrecen una justificación doble del envío de Timoteo, en la que justifica brevemente *por qué decide enviar a alguien*, y sobre todo justifica *por qué elige a Timoteo* para realizar esa visita. Por tanto, el versículo 20 expone por qué Timoteo es el *único* válido para dicha tarea, a lo que Pablo añade una sorprendente comparación (v. 21), explicando que no todos son como Timoteo. Luego (v. 22) les pide que recuerden cómo es Timoteo, puesto que los filipenses conocen sus «probados méritos» y su largo servicio junto a Pablo en la causa del Evangelio.

Estas tres frases funcionan como una «carta de recomendación» para Timoteo, que *no* acompaña a esta carta, pero que llegará más tarde.³⁶⁷ Vemos que este párrafo encaja muy bien con la convención epistolar; no obstante, también incluye una «justificación» de que Pablo le envíe para saber más de sus asuntos ¡pues Epafródito ya había regresado!,³⁶⁸ pero como Pablo abandona un poco la explicación, en los versículos 23-24 *resume* la información básica —que envía a Timoteo— pero añadiendo dos elementos más (completando así la información expuesta anteriormente): Pablo enviará a Timoteo tan pronto tenga alguna novedad sobre «sus propios asuntos»; y él mismo irá tan pronto como le sea posible. Estos dos elementos retoman lo que ya apareció en 1:19-20 y 24-26.

Por tanto, los vv. 19 y 23-24 funcionan como un relato de viajes. Pero aquí al apóstol se le hace imposible hablar sin que se le note esa preocupación por el Evangelio tan característica. Así que, junto con el tema básico de la relación de amistad que le une a los filipenses, y su preocupación por ellos, el tema subyacente de la «recomendación» explicativa de Timoteo (vv. 20-22) es el Evangelio, como se hace explícito al final del v. 22. El *contenido* de los vv. 20-22 sugiere que, del mismo modo

³⁶⁷ Por otra parte, él ha hecho lo mismo por Timoteo en 1 Ts. 3:2-3, *después* de que Timoteo hubiera sido enviado a Tesalónica y hubiera regresado. La teoría de Collange (116), por tanto, de que esta recomendación es prueba de la «debilidad» de Timoteo («un carácter algo débil») no tiene ninguna base.

³⁶⁸ Algunos intérpretes recientes han sugerido que Pablo en cambio está explicando «por qué era necesario... [que Timoteo] se quedara con el apóstol» (Silva, 156; cf. O'Brien, 320, «factores... que hacían necesario que Timoteo estuviera con el apóstol»). Esto retoma la sugerencia de Michael (117), seguida por Hendriksen (134-35), de que el apóstol le enviará solamente con reticencias porque «apenas puede permitirse estar sin él». Pero en el texto no hay nada que sugiera implícita o explícitamente que detrás de este párrafo hay una justificación de que Pablo no mande a Timoteo ahora, ni tampoco esta sugerencia refleja las preocupaciones *explícitas* de Pablo.

que se pone a sí mismo y a Cristo como ejemplo (1:12-26 y 2:5-11 respectivamente), también les envía a Timoteo como una especie de paradigma.

19 Después de volver a entrar en escena al final de la larga exhortación, con la meditación sobre el sufrimiento de ambos, de los filipenses y del suyo propio (vv. 17-18), Pablo retoma lo que dejó en 1:26.³⁶⁹ Esta frase inicial nos ofrece el dato básico («Espero... enviaros pronto a Timoteo»), y la razón para enviarle («a fin de que yo también sea alentado al saber de vuestra condición»³⁷⁰). Como aún no sabe cuál será el resultado del juicio (aún es algo futuro), «espera»³⁷¹ *llegar a hacerlo* (repetido en v. 23), a diferencia de lo que encontramos en el v. 25, «pero *creí* necesario enviaros a Epafrodito». Esta esperanza va acompañada de la expresión «en el Señor Jesús»³⁷², calificativo que se usa de forma similar, y con una amplia gama de matices a lo largo de la carta.³⁷³ Como en 1:14, el énfasis está en las *razones* de su «esperanza». Desde que fue «hallado en Cristo Jesús» (3:9), cuando Cristo pasó a convertirse en su vida (1:21), todo lo que Pablo piensa, dice o hace se basa en su relación con «el Señor Jesús».³⁷⁴ Por tanto, aunque el término «esperar» muchas veces pierde su fuerza original (como la expresión «eso espero...»), que usamos cuando tenemos muy poca con-

³⁶⁹ La frase se une a lo anterior con la partícula *δέ*, que muchos de los primeros comentaristas (Meyer, Vincent) vieron como una partícula que introducía un contraste con los versículos 17-18 (también O'Brien, entre los comentaristas recientes). Pero seguramente se trate de «una partícula transicional» (BAGD), de ahí (correctamente) que no se tradujera en la NIV. Si se traduce, significa algo como «ahora», en el sentido de avanzar, de pasar de un tema a otro.

³⁷⁰ En griego, τὰ περὶ ὑμῶν, de nuevo en el versículo 20; cf. 1:27. Como en 1:27 (n. 13), la NIV ha optado por evitar el importante τὰ que precede περὶ ὑμῶν. Aunque es razonablemente legítimo traducir esta expresión del versículo 20 como «vuestro bienestar», el resultado es que el lector se pierde completamente la relación entre estas dos frases; y en el caso del versículo 20, hace más énfasis en que Timoteo esté ahí para alentarles que en el bien del Evangelio, que parece ser la preocupación principal de Pablo. «Vuestros asuntos» funciona bien en las dos frases, y da opción a la teoría de que se podría estar refiriendo tanto a su sufrimiento como a la falta de armonía.

³⁷¹ En cuanto a este uso de ἐλπίζω acerca de los planes de viaje, ver 1 Co. 16:7; Ro. 15:24; Flm. 22; 1 Ti. 3:14.

³⁷² Sobre la cuestión textual, ver la nota 9. La expresión «en el Señor Jesús» es lo suficientemente inusual como para sugerir que Pablo está retomando de forma deliberada los vv. 9-11, donde se le ha dado a Jesús el nombre sobre todo nombre, el nombre del Señor y Dios.

³⁷³ Ver 1:13, 14, 26; 2:1, 24, 29; 3:1, 3, 14; 4:1, 4, 7, 10, 19, 21.

³⁷⁴ O'Brien (317) traduce «si el Señor Jesús quiere»; pero dado que Pablo lo escribe claramente eso es lo que quiere decir (1 Co. 4:19; 16:17; cf. 16:12), y dado que este sintagma preposicional aparece con tanta regularidad en esta carta (ver la nota anterior), parece difícil justificar que aquí tenga ese sentido.

fianza en algo), este calificativo, junto con el uso en el v. 24 de la expresión «confío / estoy persuadido en el Señor» cuando habla de su propia visita, sugiere que la «esperanza» es un concepto cercano al de la certeza.³⁷⁵

La palabra «pronto»³⁷⁶ normalmente significa «rápidamente», en el sentido de «sin demora»; pero aquí difícilmente puede tener ese significado. A la luz de su uso en el versículo 24, solamente puede significar «tan pronto como sea posible»; quizá usó esta palabra para expresar la urgencia que Pablo ve en los temas que acaba de tratar (en 1:27-2:18). Así, será «sin demora», una vez se resuelva lo que se está «demorando», a saber, el resultado del juicio.

La forma en la que expresa la *razón* por la que envía a Timoteo es muy diferente a la forma en que normalmente explica la razón por la que envía a uno de sus colaboradores a una iglesia. En la mayoría de los casos, es por el bien *de los creyentes*: para fortalecer, o completar una obra iniciada.³⁷⁷ Pero aquí es, en primer lugar, por el bien *del apóstol*, para que «yo por mi parte también»³⁷⁸ sea alentado,³⁷⁹ en el

³⁷⁵ Del tipo que normalmente se expresa con el sustantivo (ἐλπίζω), y que se refiere a nuestro futuro escatológico seguro, como en 1:20 (q.v.); cf. 1 Ts. 1:3; 4:13; 5:8; 2 Ts. 2:16; 2 Co. 3:12; Gá. 5:5; Ro. 8:24; etcétera.

³⁷⁶ En griego, ταχέως, el adverbio de ταχύς («rápido, repentino, apresurado»); sobre este uso del adverbio en Pablo, ver 1 Co. 4:19 y 2 Ti. 4:9, donde significa «tan pronto como sea posible», pero no sugiere que vaya a suceder inmediatamente.

³⁷⁷ Cf. Cuando Pablo habla de enviar a Timoteo en 1 Ts. 3:2-3 («para fortaleceros y alentaros respecto a vuestra fe») y en 1 Co. 4:17 («él [Timoteo] os recordará mis caminos, los caminos de Cristo»), y a Tito en 2 Co. 8:16-24, aunque está claro que, en el caso de Timoteo a Tesalónica, también era para aliviar su propia ansiedad sobre el estado en Cristo de los tesalonicenses (como vemos en 3:5-8). Sobre la base de Col. 4:8/Ef. 6:22, Silva (155-56) sugiere que «el propósito normalmente era que la iglesia en cuestión recibiera noticias sobre los asuntos de Pablo y, por tanto, recibiera aliento». Como ya dijimos anteriormente (ver nota 1), ¡el concepto «normal» es muy subjetivo! Muchos intérpretes anteriores, a pesar de lo que dice realmente, asumieron que la principal razón de que Pablo enviara a Timoteo era «alentar» a los filipenses en tiempo de necesidad (p. ej., Calvino, Lightfoot, Meyer); pero ver la nota siguiente.

³⁷⁸ En griego, κἀγώ, que en una frase como esta significa «yo también» o como se ha sugerido, «yo por mi parte». Como hemos visto, esta palabra indica que espera y cree que los filipenses se van a alegrar al recibir noticias suyas; pero poner esta razón a la altura de lo que Pablo expresa de forma explícita (como hacen muchos) no refleja la idea de Pablo. Como Michael (113) ha escrito: «Es tan obvio que animar a sus lectores es un propósito de la misión que el apóstol se contenta con mencionarlo de esta forma». Pero su razón *principal* para enviar a Timoteo —al menos en términos de lo que quería que oyeran los filipenses— es la que se dice aquí: ἵνα κἀγὼ ἐψυχῶ (que el informe de Timoteo a Pablo sin duda «animará» al apóstol, porque la presente carta habrá cumplido su propósito).

³⁷⁹ En griego, ἐψυχῶ, este es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparece; cf. el uso en Josefo (A. 11.241): «él alentó a Ester y la animó a esperar que todo saldría bien».

sentido de recibir ánimo a través de las buenas noticias sobre ellos. El contraste implícito que hay en la expresión «yo por mi parte» probablemente recoge lo que espera que les suceda a ellos cuando lean esta carta y oigan de Epafrodito sobre «sus asuntos». Del mismo modo, lo que «animará» a Pablo será «oír sobre vuestros asuntos» o «vuestra condición». En vista de que la misma frase aparece en 1:27, no tiene mucho sentido pensar que significa «sobre vuestros asuntos» personalmente, ni «sobre vuestros asuntos en general», sino «sobre vuestros asuntos» tratados en 1:27-2:18. El contraste del versículo 21 así lo verifica, versículo en el que se contrasta los intereses personales con «los de Jesucristo». Ésta, después de todo, es la preocupación que mueve a Pablo a escribir esta carta. Esta decisión, enviar a Timoteo, y la expectativa de oír las noticias que éste traiga³⁸⁰ antes de que él mismo vaya a ver a los filipenses, hacen que el «pronto» de Pablo sea tan problemático (ver la nota 24).

20 Con un «pues» explicativo, Pablo procede a «recomendar» a Timoteo, a pesar de que no es el portador de la presente carta. Curiosamente, la recomendación no se basa primero en que los filipenses ya conocen a Timoteo desde hace mucho tiempo (ver el comentario de 1:1), sino en que Pablo no tiene a nadie que se le parezca tanto. Lo que Pablo dice sobre Timoteo en este primer caso suena muy parecido al llamamiento que les ha lanzado a los filipenses en los vv. 3-4; entenderemos, pues, que esto es intencional, que lo ha hecho por el bien de ellos.

En primer lugar, por tanto, «a nadie más tengo del mismo sentir³⁸¹ mío (o «de la misma alma o mente»)). Aunque el referente de «el mismo sentir» no está del todo claro, seguramente Pablo quiere decir

³⁸⁰ Lo que no podemos determinar es *dónde* o *cómo* esperaba oír las noticias que Timoteo había de traer. La mayoría asume que Timoteo «volverá a él con noticias de los filipenses» (Bruce, 91); basándose en su reconstrucción de los acontecimientos en las epístolas pastorales, Hendricksen (134, seguido por Kent) sugiere un encuentro prefijado en Éfeso. En cualquier caso, en este momento tenemos que limitarnos a lo que el texto nos dice y no interpretar contando con información de la que realmente no disponemos.

³⁸¹ En griego, ἰσόψυχον, un *hapax legomenon* neotestamentario, como vimos con ἐνψυχῶ anteriormente; cf. el *hapax* similar σύμψυχος en 2:2. Aparece en la LXX una vez (Salmo 54:14 [55:13]), donde la NIV traduce, «uno como yo mismo». Se han hecho varios intentos de darle un matiz más preciso (p. ej., Christou, «ἸΣΟΨΥΧΟΝ» [= «confidente»]; Jewett, *Anthropological Terms*, 349-50, siguiendo a Fridrichsen, «Ἰσόψυχος» [estatus igual en la vida, por tanto que comparte una existencia igual a la de los filipenses en el nuevo eon]), pero dicho intentos no han tenido mucho éxito.

que Timoteo «tiene una actitud parecida a la mía», y no que nadie tenga el mismo sentir que Timoteo.³⁸² Así, haciendo un ligero juego de palabras con la expresión «ser alentado» (literalmente «buen alma»), Pablo enfatiza que la principal razón por la que envía a *Timoteo* es porque confía que él tendrá en cuenta las mismas preocupaciones que el apóstol tiene en lo más profundo de su corazón. Esas inquietudes, que ya aparecen en el v. 19, son inquietudes o preocupaciones sobre «sus asuntos». Es decir, cuando Timoteo llegue podéis contar con él, pues él está «sinceramente³⁸³ interesado³⁸⁴ en vuestro bienestar», preocupado por saber si siguen firmes y unánimes en un mismo Espíritu frente a la oposición en Filipos (1:27-30). Así empieza Pablo a explicar por qué cree que Timoteo es el único que vale para esa tarea; en el v. 22 comentará algún argumento más. Pero antes de eso, se detiene a hablar de ciertas personas que no son del sentir de Pablo o Timoteo.

21 Con un «porque» explicativo, Pablo entra en un contraste entre el interés de Timoteo por el bienestar de los *filipenses* y el sentir de otros, que «buscan sus propios intereses, no los de Cristo Jesús». Este

³⁸² Aunque muchos adoptan esta última posición (p. ej., Calvino, Lightfoot, Jones, Michael, Dibelius, Lohmeyer, Müller, Hendriksen, Gnlika, Martin, Kent), tanto el contexto como la falta de un objeto expresado indica que el objeto implícito es el sujeto de la frase (cf. Meyer, Vincent, Bonnard, Houlden, Christou, Collange, Loh-Nida [cf. GNB], Bruce, Hawthorne, Silva, O'Brien, Melick). Cf. La discusión análoga del comentario de 1:3 (nota 37). Como Meyer (126) apunta correctamente, a pesar de que el lenguaje difiere, el contenido se hace eco del pasaje similar que encontramos en 1 Co. 16:10.

³⁸³ En griego, *γνήσιως*, otro *hapax legomenon* neotestamentario más; no obstante, es el adverbio de *γνήσιος*, que describe al «fiel compañero» a quien Pablo se dirige en 4:3 (cf. 2 Co. 8:8; 1 Ti. 1:2; Tito 1:4). La palabra originalmente se refería a un hijo «legítimo» y, por tanto, con el tiempo llegó a significar «genuino». Collange (seguido de Bruce, Hawthorne), basándose en el simbolismo padre-hijo del v. 22, argumenta sobre el sentido original aquí. Es un «hijo legítimo, el único representante autorizado del apóstol» (117). Aunque queda bien si pensamos en el uso del adjetivo en 1 Ti. 1:2 y Tito 1:4, uno acaba encontrándose en apuros especialmente si intenta demostrar que el adverbio tuvo alguna vez ese sentido.

³⁸⁴ En griego, *μεριμνησει*; cf. 1 Co. 12:25, donde su interés por que las partes «visibles» tengan en cuenta a las partes menos visibles es que «las partes tengan el mismo cuidado las unas de las otras». El futuro en el presente pasaje indica que no se trata de un «interés sobre su bienestar en general», como vemos implícitamente en el tiempo presente que usa la NIV, sino que *cuando él llegue allí* podrán ver que tiene esa actitud que Pablo les está describiendo (cf. Meyer). Varios comentaristas recientes reconocen que eso es lo que Pablo quiere decir, pero luego defienden que el uso del tiempo presente es justificable para no confundir al lector moderno (Silva, O'Brien). Pero confundirle, ¿de qué forma? Lo que Pablo quiere es hablar de forma relevante para la situación que los creyentes están viviendo en Filipos, idea que queda bien clara con el uso del tiempo futuro, y que no queda clara con el uso del presente.

énfasis en el interés de Timoteo por «vuestros asuntos», revela que «los intereses de Cristo Jesús» tienen que ver con que los creyentes mostremos el amor de Dios al prójimo. Éste ha sido hasta ahora el tema principal de la carta, que Pablo «busca los intereses de Cristo Jesús», y lo hace exhortando a los filipenses a ocuparse —entre los creyentes y en Filipos— en la salvación que Cristo les ha dado.

No tenemos toda la información necesaria para una profunda interpretación de esta frase. Los versículos 20 (las razones personales por las que Pablo envía a Timoteo) y 22 (las razones derivadas de la preocupación por los filipenses que llevan a Pablo a enviar a Timoteo) tienen sentido. Pero ¿por qué *esta* interrupción?, y ¿quiénes son estas personas? Pablo no es nada específico pues usa el pronombre «todos».

Si empezamos con el «todos»,³⁸⁵ diremos que solamente puede referirse a gente de Roma, no de Filipos,³⁸⁶ y vendría a significar algo como «todos lo de ese grupo». Pero ¿qué «grupo»?; porque lo más seguro es que no pretendiera condenar a todos los creyentes de Roma. La *forma* del contraste o comparación, especialmente las palabras en el v. 20, «a nadie más tengo del mismo sentir», suena como si quisiera comparar a Timoteo con otros colaboradores que podrían haber realizado esa tarea.³⁸⁷ Pero, de hecho, eso no es lo que Pablo dice (ni tampoco tiene por qué estar implícito, como muchos sugieren).³⁸⁸ Es más, el *contenido* de la frase hace que esta teoría sea difícil de creer. Por lo que sabemos de Pablo y de la alta estima que tiene por los que viajan con él, y porque en 4:21 envía saludos de «los hermanos que están conmigo», no sería lógico que ahora les difamara con este tipo de acusación. Además, a la luz del si-

³⁸⁵ En griego, οἱ πάντες, una combinación que normalmente significaría «todos los que pertenecen a un grupo, que se diferencia de otro grupo» (cf. 1 Co. 9:22, «a todos (los de un grupo) me he hecho todo»).

³⁸⁶ En contra, Barth y Collange.

³⁸⁷ La posición adoptada por la gran mayoría de intérpretes. Pero la dificultad de esta teoría puede verse en el modo en que intentan exonerar a algunos de los colaboradores de Pablo (argumentando, por ejemplo, como podría ser el caso, que Lucas y Aristarco no están en ese momento con Pablo).

³⁸⁸ Basándonos, principalmente, en la forma verbal «tengo» y el objeto «nadie». Pero esta observación es de doble filo. Si Pablo hubiese querido decir «nadie más» en el v. 20, podría haber añadido fácilmente ἄλλον; decir «tengo» no implica «a mi lado», sino que significa «de todos mis compañeros no hay nadie que tenga un sentir tan parecido al mío como él», una forma de verlo que encaja con la observación de Holmberg: «Timoteo era sin duda el colaborador más cercano al corazón y a la mentalidad de Pablo» (Paul, 59).

guiente versículo, no creo que llegara a considerar el enviar a otra persona que no fuera Timoteo.

Por tanto, el contraste que Pablo hace no está entre *Timoteo y los demás colaboradores* que podrían haber hecho este viaje, sino entre *las cualidades del carácter de Timoteo y otras personas* que le debieron de venir a la mente mientras dictaba la carta. A estas personas las condena precisamente porque no tienen las dos cualidades esenciales de Timoteo que aparecen en el versículo 20: *el mismo sentir* que Pablo, que se materializa en *un interés sincero por los demás*, y que por tanto ejemplifica el carácter del Evangelio que se presenta en 2:3-4. Parece que el contenido del contraste así lo verifica; donde quizá esperáramos ver un contraste en el ámbito humano, «buscan sus propios intereses, no los de los demás», lo que tenemos es un contraste en cuanto al Evangelio: «sus intereses» no son «los de Jesucristo». Así, es probable que este inciso mire en dos direcciones a la vez. Por un lado, lo que lleva a la inserción de este versículo es el grupo de personas ya mencionadas en 1:15 y 17,³⁸⁹ quienes predicán a Cristo, pero no lo hacen «sinceramente» y que, por lo tanto, no lo están haciendo por causa de Cristo. Por otra parte, como el v. 20 ya ha adelantado, Pablo envía a Timoteo otro modelo más de alguien que «piensa como Cristo» y que, por tanto, destaca entre algunos de los creyentes de Filipos cuyo sentir era otro bien diferente (2:3-4).

Concluimos, pues, que Pablo no está haciendo un contraste entre Timoteo y cualquier otra persona a la que Pablo podría haber enviado, pero no envió porque eran demasiado egoístas, sino entre las cualidades positivas de Timoteo que aparecen en el versículo 20 y algunas personas de Roma, por no mencionar Filipos, que eran todo lo contrario. El lenguaje de Pablo apunta a que este contraste también está escrito en parte por alguna gente de Filipos. Esas personas «buscan sus propios intereses»;³⁹⁰ Pablo ya ha exhortado a los filipenses a no hacer nada por egoísmo, sino más bien con humildad, considerando las necesidades de los demás como más importantes que las propias (2:3-4).

³⁸⁹ Cf. Jewett («Conflicting Movements» 365), «Pablo condena severamente a aquellas mismas personas».

³⁹⁰ En otros lugares, Pablo utiliza este mismo lenguaje para describir a los que son realmente cristianos («el amor [es decir, aquel que ama] no busca sus propios intereses» [1 Co. 13:5; cf. El comentario del v. 4]; 1 Co. 10:24; 13:5), y en particular a su propio ministerio, que es «genuino» (1 Co. 10:33; 2 Co. 2.14).

22 Después de esta denuncia de los que buscan sus propios intereses, Pablo retoma la «recomendación» de Timoteo,³⁹¹ recordando a los filipenses que ellos ya le conocen y saben cómo es: «conocéis sus probados méritos»³⁹². La palabra «carácter probado» se acuñó a partir del verbo «poner a prueba». En 2 Co. 8:2 se refiere a la «gran prueba» por la que habían pasado los filipenses; pero en Ro. 5:5 define el «carácter» que se forma cuando se pasa por una prueba así. Es probable que aquí Pablo tenga en mente esta última idea. Como conocen a Timoteo desde hace tiempo, saben lo que vale, que su carácter ha sido puesto a prueba, y que «ha probado sus virtudes» (NIV).

Pero como con casi todos los temas de esta carta, lo que a Pablo le interesa del «carácter probado» de Timoteo no está en su «carácter» en general, sino en la forma en que lo ha demostrado sirviendo «conmigo en la propagación del Evangelio». Como ellos ya saben, esa relación de servicio es como la de «un hijo³⁹³ con su padre». Pero el énfasis en este caso no está en su relación, sino en que Timoteo tiene el «mismo sentir» que su «padre» en cuanto al Evangelio, junto a quien ha servido durante tantos años. El recordatorio, por tanto, es similar al de 1 Co. 4:17, «como padre y como hijo». Podéis contar con que estará entre vosotros como un hijo que se parece a su padre, y actúa como su padre. Dice, «sirvió³⁹⁴ conmigo en la propagación del Evangelio», que se parece mucho al motivo de gratitud por los filipenses que aparece en 1:5. Como con el contenido de los dos versículos anteriores, todo esto también se expresa con expresiones o ideas que nos recuerdan a momentos anteriores en la carta, por lo que es muy probable que pretendiera servir también como paradigma.

³⁹¹ La frase comienza con un *δέ*, que en este caso probablemente pretenda contrastar los méritos probados de Timoteo, que los filipenses conocen, con los del v. 21, que buscan sus propios intereses.

³⁹² En griego, *δοκιμήν*, que en el Nuevo Testamento es una palabra estrictamente paulina (2 Co. 2:9; 8:2; 9:13; 13:13; Ro. 5:4 [2 veces]; sin duda, como indican M-M, el uso en 2 Co. 2:9 es, que sepamos, el uso más antiguo de esta palabra en el mundo romano, aunque probablemente no fue Pablo quien la acuñó.

³⁹³ En griego, *τέκνον*, que hace hincapié en el tipo de relación, diferente a *υἱός*, donde el énfasis está más en el estatus de «hijo». En cuanto a este uso aplicado a los filipenses, ver el v. 15; en cuanto a la descripción de Timoteo que hace Pablo en este tono tan cariñoso, ver 1 Co. 4:17; 1 Ti. 1:2 (cf. La descripción de Onésimo en Flm. 10, y la de Tito en Tit. 1:4). Como Caird (129) señala, este simbolismo responde al concepto de familia del mundo grecorromano, donde el hijo aprende el negocio familiar trabajando junto a su padre.

³⁹⁴ En griego, *ἑδούλευσεν*, (literalmente, «realizó las labores de un siervo»), que en este caso casi con toda seguridad se hace eco intencionadamente del sustantivo de 1:1 (referido a sí mismo y a Timoteo) y de 2:7 (referido a Cristo).

23 Con un «por tanto»³⁹⁵ que recapitula lo anterior, Pablo vuelve a la información que encontramos en el v. 19, que «espera enviar a Timoteo». Pero ahora, en lugar de «pronto», esta idea va complementada por una proposición que indica por qué Timoteo llegará más tarde, y por qué no ha acompañado a Epafrodito. Aunque la expresión original de Pablo resulta un tanto extraña,³⁹⁶ la idea queda bastante clara. Tan pronto como tenga algún indicio³⁹⁷ sobre el resultado del juicio, enviará a Timoteo para que les lleguen más detalles sobre «mis asuntos».³⁹⁸ Por tanto, la razón por la que Pablo envía a Timoteo es doble: en primer lugar, por Pablo, para ver si su carta ha tenido algún efecto sobre los filipenses; y en segundo lugar, por los filipenses, para animarles e informarles del resultado de su encarcelamiento.

24 Después de mencionar la segunda razón por la que envía a Timoteo, para contarles cómo van «mis cosas», Pablo concluye esta

³⁹⁵ En griego, μέν οὖν, una combinación que expresa continuación o resumen, en vez de inferencia.

³⁹⁶ Comienza con ὡς ἂν, que en un contexto como éste significa «cuando». Por tanto, dice: «cuando vea cómo van las cosas conmigo». A lo cual añade ἐξαυτῆς como conclusión, que es una forma abreviada de ἐξ αὐτῆς τῆς ὥρας («y a partir de ese momento»), por tanto, «acto seguido» o «poco después». Así, el conjunto significa «tan pronto como vea cómo van las cosas conmigo». Hawthorne (seguido por Silva) no comparte esta interpretación, y prefiere «tan pronto como solución mis asuntos», es decir, «que ahora Timoteo es indispensable para él» y que «su presencia con él en el momento es mucho más importante que su misión en Filipos.» Por tanto, se supone que Pablo quiere que Timoteo se encargue de algunos de sus temas personales antes de hacer el viaje. Pero para llegar a esta conclusión, Hawthorne tiene que intentar demostrar que, en lugar de su significado normal, las palabras y las expresiones pueden llegar a significar algo más y que, por tanto, *significan algo más*. Pero el contexto inmediato, el contexto más amplio de la carta, el significado de ἀφίδω (ver siguiente nota) y especialmente el significado de τὰ περὶ ἐμέ (Hawthorne cree que esto significa algo bastante diferente a τὰ κατ' ἐμέ de 1:12; pero en Col. 4:7-8 estas dos expresiones se usan indistintamente, lo cual desestima la teoría de Hawthorne) se combinan para indicar que el significado tradicional es el correcto. En cualquier caso, la teoría de Hawthorne resulta irónica, pues supondría que, después de todo, Pablo antepone sus intereses personales, ¡lo cual es muy improbable!

³⁹⁷ En griego, ἀφίδω, un compuesto que significa literalmente «dejar de mirar lo que uno tiene delante»; eso es lo que significa en Hebreos 12:2, «dejar de mirar a las dificultades que les están asediando para mirar a Jesús, el autor y consumidor de nuestra fe». Pero el traductor de la LXX lo utiliza para describir la forma en que Jonás se sentó en su refugio, para «esperar y ver» lo que le sucedería a la ciudad. Este parece ser el sentido en nuestro texto, que Pablo puede enviar a Timoteo solamente después de un periodo de «mirar y esperar», que el apóstol espera que no sea demasiado largo.

³⁹⁸ Una vez más en este largo relato - que empezó en 1:12 - utiliza esta terminología (τὰ περὶ ἐμέ) que ahora, a diferencia de 1:12 (donde escribe τὰ κατ' ἐμέ), está escrita exactamente igual que la frase que utiliza para referirse a los «asuntos de los filipenses» en los vv. 19 y 20 (τὰ περὶ ὑμῶν; sobre la intercambiabilidad de estas expresiones, ver la nota 42).

breve mirada al futuro repitiéndoles lo que les ha dicho en 1:24-26, esta vez de una forma aún más enfática: «yo mismo iré pronto». Ésta es una evidencia bastante clara de que el adverbio «rápidamente» no significa «ahora mismo» (que es lo que normalmente significa), sino «rápidamente» en el sentido de «tan pronto vea qué nuevas noticias tengo en cuanto a mi situación».

En 1:24 Pablo expresó esta convicción en términos de «necesidad», refiriéndose a la «necesidad divina» que tenía el «progreso en la fe» de los filipenses como preocupación última. Ahora expresa esa convicción con un lenguaje aún más rotundo: «Confío en el Señor», expresión que también usa cuando habla de los romanos que ahora evangelizan con más valor como resultado del encarcelamiento de Pablo (1:14). Como el resultado del juicio es algo que aún no se sabe, es difícil explicar que Pablo está totalmente convencido de que va a ser liberado y que, por tanto, en 1:21-23 hablaba sobre la «muerte» como de un deseo, y no como de la anticipación del futuro cercano.³⁹⁹ A su vez, esto también indica que la metáfora del v. 17 no puede referirse al martirio de Pablo, sino que es una referencia a su sufrimiento presente.

Aunque un pasaje como este tiene mucho menos contenido teológico que el anterior, lo que aquí se nos presenta es de considerable importancia. La descripción que Pablo hace de Timoteo, especialmente teniendo en cuenta el contraste que establece entre él y los romanos que, por rivalidad, están intentando incrementar su aflicción, coincide con lo que Pablo entiende por vida cristiana. Haciéndose eco de la preocupación que les ha comunicado con la exhortación de 2:3-4 (ver v. 21), les recuerda a los filipenses que la visita de Timoteo a ellos probará que el interés que tiene por ellos es genuino; Timoteo no es alguien que busque sus propios intereses por encima de los de Cristo Jesús. Como vimos en ese pasaje, es difícil imaginar otro antídoto más seguro para que la iglesia local (léase también denominaciones u otros estamentos más amplios) pueda enfrentarse a las luchas que constan-

³⁹⁹ En contra Michael y Caird, los cuales están tan convencidos (especialmente basándose en la metáfora de 2:17) de que Pablo está «a las puertas de la muerte», que tienen considerables dificultades con esta frase (Michael la usará para argumentar que el párrafo no pertenece a la carta original; y a pesar de lo que Pablo dice, Caird sugiere que «no puede tener mucha confianza en que va a ser puesto en libertad; si no, ¿por qué enviar a Timoteo?»). En la nota 4 encontrará más ejemplos de otras presuposiciones que le obligan a uno a tener que leer entre líneas. Cf. Beare (97), quien cree que la actitud de Pablo hacia la muerte y la libertad «está cambiando constantemente».

temente la asedian; el único antídoto eficaz es que el pueblo de Dios sea como Timoteo, que pongan los intereses de los demás en primer lugar. De nuevo sale a relucir el tema de la «humildad», que ya vimos al considerar la muerte de Jesús en la cruz; hasta que el pueblo de Dios no se deje impactar por el Evangelio y entienda lo que es ser humilde y lo lleve a la práctica, no podremos hacer nada por la causa del Evangelio en un mundo que vive de forma totalmente contraria a él. Este mundo ridiculiza la humildad, y valora la actitud contraria, la actitud de «darle importancia al número uno, al que está arriba». De todos modos, podríamos decir que estamos de acuerdo, siempre que pongamos «arriba» a nuestro prójimo, y no a nosotros mismos.

B. Epafrodito llega ahora (2:25-30)

25 Pero creí necesario enviaros a Epafrodito, mi hermano, colaborador y compañero de milicia, quien también es vuestro mensajero y servidor para mis necesidades 26 Porque él os añoraba⁴⁰⁰ a todos vosotros, y estaba angustiado porque habíais oído que se había enfermado. 27 Pues en verdad estuvo enfermo, a punto de morir; pero Dios tuvo misericordia de él, y no solo de él, sino también de mí, para que yo no tuviera tristeza sobre tristeza. 28 Así que lo he enviado con mayor solicitud, para que al verlo de nuevo, os regocijéis y yo esté más tranquilo en cuanto a vosotros. 29 Recíbidlo, pues, en el Señor con todo gozo y tened en alta estima a los que son⁴⁰¹ como él; 30 Porque estuvo al borde de la muerte por la obra de Cristo,⁴⁰² arriesgando su

⁴⁰⁰ Varios manuscritos añaden el infinitivo «ver» (⌘* A C D I^{vid} 33 81 104 326 365 1175 2464 2495 pc sy bo). Pero la mayoría de los estudiosos están de acuerdo en que se trata de un añadido secundario: (a) su omisión sería casi imposible de explicar, mientras que su presencia puede explicarse por la analogía con 1 Ts. 3:6; Ro. 1:11; 2 Ti. 1:4; (b) el texto sin ἰδεῖν encaja con la línea de la carta; como le ocurre a Pablo en 1:8, Epafrodito los añora, idea que incluye que desea «verles», pero que puede incluir otras cosas. Cf. Metzger, *Textual Commentary*, 613-14.

⁴⁰¹ Otras versiones, «hombres», «personas»; en griego, τοὺς τοιοῦτους («tales personas»).

⁴⁰² Como suele suceder cuando Pablo menciona a Cristo, especialmente en genitivos como este, el nombre que aquí se usa tiene una tortuosa historia textual. Las alternativas son «Cristo» (P⁴⁶ B D F G 6 1175 1739 1881 2464 Maj latt sa) y «Señor» (⌘ A P Ψ 33 81 104 365 1241^s pc sy^h bo); C lo omite (posición favorecida por Lightfoot, Kennedy, Plummer); 1985 y Crisóstomo contienen «Dios». El sustantivo «Cristo» es

*vida*⁴⁰³ para completar lo que faltaba en vuestro servicio hacia mí.

Pablo, después de hablar de sus planes para saber acerca de los asuntos de los filipenses (ahora en respuesta a esta carta) e ir él mismo en cuanto le sea posible, ahora se centra en el tema más inmediato, el regreso de Epafrodito, que además es el portador de la carta. Por lógica, este párrafo debería preceder al anterior: Epafrodito llega ahora, y Timoteo y yo mismo llegaremos después. Pero la lógica de Pablo está condicionada por sus preocupaciones, no por la cronología. Lo más sorprendente (para nosotros) sobre este párrafo es que tiene el formato de una carta de recomendación, fragmento que suele aparecer en las cartas del periodo grecorromano para «presentar» al portador de la carta a los receptores.⁴⁰⁴ Existe cierto debate en cuanto a la importancia que debemos darle a este fenómeno, debate motivado principalmente porque Epafrodito era muy conocido y porque, además de explicar la larga ausencia y reciente recuperación de Epafrodito, Pablo también les insta a recibirle con honor.

El párrafo tiene dos partes (vv. 25-27; 28-30), las cuales (a) comienzan con la misma idea (que Pablo ha enviado a Epafrodito), (b) mencionan a Epafrodito como el «ministro de mis necesidades» enviado por los filipenses, e (c) informan de que la enfermedad de Epafrodito le llevó casi hasta la muerte. En ambas partes aparecen las razones por las que Pablo envía a Epafrodito *ahora*, y no espera a saber el resultado del juicio. La primera recoge la razón desde *la perspectiva de Epafrodito*: desea ardientemente ver y volver a su comunidad porque sabe que han oído de su enfermedad y están preocupados (v. 26). Pablo empieza diciendo que envía a Epafrodito, e incluye una mención es-

mucho más común; además, la expresión «obra del Señor» aparece en otros lugares en el corpus paulino (1 Co. 15:58; 16:10), mientras que «la obra de Cristo» solo aparece en este pasaje; de ahí que sea la lectura «más difícil» y en este caso sin duda la original. La MajT (y D) añaden el artículo antes de «Cristo», pero no para designarle como «el Cristo», sino para adaptarse al uso estándar, dado que el artículo acompaña al sustantivo «obra» (en sintagmas de genitivo, el uso estandarizado es o bien que ambos lleven el artículo, o que ninguno lo lleve). Cf. Metzger, *Textual Commentary*, 614.

⁴⁰³ En lugar del sustantivo paulino tan poco común παραβουλεύσμενος, el último MajT lo substituyó por παραβουλοσάμενος, que vemos reflejado en la versión inglesa KJV, «no estimando su vida».

⁴⁰⁴ En el caso de Pablo, ver 1 Co. 16:15-18; 2 Co. 8:16-24; Ro. 16:1-2; Col. 4:7-9; Ef. 6:21-22.

pecial de la relación que éste tenía con Pablo, y del servicio que ha ofrecido a Pablo de parte de los filipenses (v. 25). Después de mencionar la enfermedad de Epafrodito, Pablo concluye con un apunte sobre la gravedad de la enfermedad y sobre la enorme misericordia de Dios (v. 27). A continuación, los versículos 28-30 explican la razón para enviar a Epafrodito desde *la perspectiva de los filipenses*: el gozo que les producirá a los filipenses verle de nuevo, lo cual reducirá en cierto grado la preocupación de Pablo por los filipenses (v. 28). Y concluye con la recomendación (v. 29) y las razones por las que lo recomienda: (v. 30) que Epafrodito arriesgó su vida para «cubrir vuestra ausencia» y así «completar vuestro servicio sacerdotal hacia mí».

Pero, ¿cuál es la necesidad en esta carta de una recomendación así? Debido a su longitud, y a que insta a la comunidad a recibirle con gozo, algunos creen que esto habla de la tensión que había en la comunidad, y que Epafrodito estaba en uno de los bandos de la problemática⁴⁰⁵; mientras que otros lo ven como una «defensa» semi-velada para justificar que Epafrodito volvía a casa «antes de que haber completado su cometido» de estar con Pablo y cubrir sus necesidades.⁴⁰⁶ Pero todo esto no es más que especulación, porque esa información no la encontramos ni en este párrafo, ni en ningún otro lugar de la carta. Pablo no dice en ningún momento que la tensión existente en la comunidad haya llegado a producir una «división». Lo que ocurre es que hay una falta

⁴⁰⁵ Ver, p. ej., Mayer («Paulus»), comentado favorablemente por Silva (160 nota 98) y O'Brien (341).

⁴⁰⁶ Esta teoría se remonta a Michael, 118-119, quien asegura (sin ningún tipo de evidencia) que «era la intención de los filipenses» que Epafrodito... debía quedarse con el apóstol mientras éste le necesitara». Esta teoría de una «misión doble» ha ganado popularidad en años recientes, basándose al parecer en términos como ἀναγκαῖον (vs. 26, «necesario»), σπουδαιότερως (vs. 28, sugieren que significa «precipitadamente»), y el hecho de que el verbo «enviar» no va acompañado por un calificativo como «de nuevo» o algo semejante (ver nota 12). La otra cara de este argumento suele ser que Epafrodito no había logrado cumplir su misión (debido a la «añoranza»). Ver, entre otros, Bonnard, Beare, Gnilka, Kent, Hawthorne, Silva, White (*Body*, 145), que hacen afirmaciones como «parece que fracasó en su misión» (Hawthorne) o «abandonó su puesto» (White). Pero a pesar de sus muchos defensores, esta teoría (de una «misión doble») sigue siendo una conjetura, y una conjetura muy poco probable, pues no tiene una base sólida (ver especialmente acerca del significado de σπουδαιότερως más adelante). Lo que Pablo dice, tanto aquí como en 4:14-19, apunta a lo contrario (ver las notas 12,13 y 19). Y en cualquier caso, el versículo 29 (que deben honrar a personas como Epafrodito) dice mucho en contra de la sugerencia de que, en su servicio a Pablo, estaba abandonado (cf. Gnilka, 163). Sobre la imposibilidad de la teoría de Rahtjen («Three Letters», 169) que dice que «Epafrodito ya había vuelto a casa y había sido recibido con frialdad, por no decir con hostilidad» ver la nota 293.

de propósito común, que ha llevado a algunos a caer en el fingimiento, incluyendo (aparentemente) algunas discusiones y falta de voluntad de servirse mutuamente en amor. Es posible que Pablo esté «borrando las huellas de Epafrodito», pues él fue quien le hizo llegar esas tristes noticias. Pero dado que no hay nada en esta carta que sugiera la existencia de una tensión entre Pablo y la iglesia, y dado que la carta está repleta de afecto, es mucho más probable que la larga recomendación sea fruto de ese afecto. Pablo ha recibido una ofrenda de Epafrodito (cf. 4:18); ahora, al enviarle de vuelta a casa, deja claro que Epafrodito es uno de ellos, y al honrar a Epafrodito, Pablo les está honrando a ellos. Por tanto, en vez de proponer que estas palabras de afecto son fruto de motivos rebuscados, hemos de verlas como lo que son, unas palabras de afecto.⁴⁰⁷ Epafrodito en todo momento ha tenido en cuenta a sus «hermanos filipenses»; que haya arriesgado su vida por servirles es, según Pablo, razón suficiente para recibirle con gozo. Que Dios le haya sanado para que pueda volver con sus hermanos es un motivo de gozo aún mayor.

Muchos creen que este párrafo también como un paradigma, y debido a la función de los párrafos anteriores, bien podría ser así. En ese caso, el paradigma tendría que ver con el «sufrimiento». Epafrodito es un modelo de alguien que está dispuesto a «arriesgar su vida», y por tanto a sufrir por los demás en la causa de Cristo. Lo que nos hace llegar a esta conclusión en este caso es la frase tan singular «hasta la muerte» (vs. 30), que Pablo solo usa aquí y en 2:8, donde se refiere a la muerte de Cristo en la cruz.

En cuando al otro tema que aparece en este párrafo, que tiene que ver con el lugar en el que Pablo está encarcelado y el número de viajes implícitos en lo que Pablo dice aquí, ver la Introducción, páginas 76-79. Ver también el comentario del versículo 26 donde encontrará una sugerencia en cuanto a la forma y el momento en que la iglesia se enteró de la enfermedad de Epafrodito.

25 El «pero» con el que comienza este párrafo presenta un contraste entre lo que Pablo dirá ahora sobre Epafrodito y lo que acaba de decir

⁴⁰⁷ Algo que, entre los intérpretes recientes es casi una novedad (ver nota anterior). Algunos están tan decididos a encontrar motivos ulteriores que están dispuestos a echar por tierra lo que Pablo dice a favor de leer entre líneas o si no, hacen de Epafrodito una persona emocionalmente inestable (ver especialmente Martin, «nervous disorder»; Hawthorne, «emotional instability»). Todas estas interpretaciones no tienen en cuenta el género de la carta, que es una carta de amistad. Es como si, por el mero hecho de que los escritos paulinos contengan muchas cuestiones polémicas, debiéramos analizar un tema como la amistad a través de un prisma condicionado por la polémica.

sobre Timoteo y sobre su propia visita. Las expresiones «espero» y «confío en el Señor» no hablan de una falta de certeza, sino que son fruto de la duda lógica que a uno se le presenta cuando habla de acontecimientos futuros de ese tipo. Pero ahora –y poniéndonos en la mente de los que leyeron la carta– afirma: «Creí⁴⁰⁸ necesario» enviaros a Epafródito, probablemente tan pronto como estuviera lo suficientemente recuperado para viajar. El resto del párrafo explica básicamente por qué era «necesario»⁴⁰⁹ actuar así, y al hacerlo Pablo honra a Epafródito ante la comunidad por haber arriesgado su vida por ellos y por Pablo.

El orden de las palabras es una evidencia más de que el objetivo de esta frase es en parte honrar ante ellos a Epafródito. Después de mencionarle por su nombre,⁴¹⁰ y antes del infinitivo «enviaros»,⁴¹¹ Pablo

⁴⁰⁸ En griego, ἠγησάμην; ver el comentario de 2:3 y 6 (cf. 3:7-8). Junto con ἔπειμα en el v. 28, éste es un aoristo epistolar (tiempo presente a la hora de escribirlo, pero desde la perspectiva de los receptores es tiempo pasado), como aparece en la NIV. Pero parece innecesario en este caso traducirlo en tiempo presente, como si la perspectiva de Pablo fuera más importante que la de los filipenses. La teoría de Rahtjen (nota 7) de que Epafródito ya estaba de vuelta en casa, por lo que estos aoristos serían genuinos, queda desbancada sobre la base formal de que el llamamiento que Pablo hace en el v. 29, «recíbidlo con todo gozo», pertenece a una carta de recomendación que acompaña a su portador (ver Ro. 16:2).

⁴⁰⁹ En griego, ἀναγκαῖον, que está colocada al principio, es decir, en la posición enfática: ἀναγκαῖον δὲ ἠγησάμην. Algunos creen que esta palabra es una evidencia de que estamos ante un párrafo apologético; pero no se puede sacar una conclusión así a partir de una sola palabra. Hay un claro contraste entre lo que aquí dice y lo que acaba de decir de Timoteo; Pablo está a punto de explicar por qué Epafródito ha vuelto a casa antes de saber el resultado del juicio de Pablo. Les acaba de decir cómo se enterarán del resultado; ahora les explica por qué ha decidido (ἠγησάμην) que Epafródito no debe esperar.

⁴¹⁰ En griego, Ἐπαφρόδιτος, que de todo el Nuevo Testamento solo aparece aquí y en 4:18. El nombre significa «honrado por Afrodita», por tanto «gentil», y era un nombre común entre griegos y romanos (como «Venusus»). De la siguiente descripción queda claro que un devoto (al menos en potencia) de Afrodita (si pensamos que sus padres le pusieron ese nombre por esa razón) ha aprendido del amor verdadero a través de Cristo. En cuanto al nombre en sí, ver J.R. Harris («Ephaphroditus»). Aunque el nombre Epafras fuera una versión corta de este nombre, lo cual tampoco está probado, no hay nada que nos haga pensar que este Epafródito es la misma persona que el Epafras de Colosenses.

⁴¹¹ En griego, πέμψαι, que en este caso está especialmente alejado de su verbo. Michael (siguiendo a Bengel, y seguido por Martin y Hawthorne) hace la extraña sugerencia de que este verbo sin un calificativo como «de nuevo» (o el compuesto ἀναπέμπω; cf. Filemón 12), implica que «no había sido enviado a una misión apresurada y breve, sino con la intención de que se quedara con el apóstol». Pero me pregunto cómo, si desde cualquier perspectiva está claro que va a volver (cf. Buchanan, «Ephaphroditus' Sickness», 159; O'Brien, 333, nota 26). Además, este tipo de argumento no determina nada, dado que también es probable que Pablo utilice ἀναπέμπω

ofrece no menos de cinco epítetos, tres describiendo la relación de Epafrodito con Pablo⁴¹² y dos con la comunidad, incluyendo el hecho de que actuó como su representante para servir a Pablo. Primero, es «mi hermano», el término principal para referirse a las relaciones dentro de una comunidad de creyentes;⁴¹³ él es para Pablo lo mismo que el resto de los filipenses. Segundo, es el «colaborador» de Pablo, el término paulino más común para los que han trabajado con él en el Evangelio,⁴¹⁴ incluyendo a Evodia y a Síntique y a otros filipenses (4:3). Pero en este caso, y en tercer lugar, Pablo va más allá y define su papel como colaborador con una metáfora militar; también es «mi compañero de milicia».⁴¹⁵ Las imágenes militares no son comunes en Pablo; es muy probable que sea una evocación de lo que en ese momento le rodeaba (la guardia pretoriana, 1:13) o que se deba a que la Filipos romana se originó como una colonia

en Fi. 12 precisamente porque envía a Onésimo de vuelta después del «fracaso», y por tanto tuvo que utilizar el verbo aquí si quería que la teoría de la «doble misión» prevaleciera. Pero la idea de que la iglesia había enviado a Epafrodito en una «doble misión» (ver la nota 7) es pura conjetura; lo que Pablo dice aquí y en 4:18 habla de una única misión.

⁴¹² Algunos creen que hay en este trío de calificativos un orden ascendente: «mi hermano, colaborador y compañero de milicia» (p. ej., Lightfoot, Plummer, Hendriksen). Aunque eso podría valer si comparamos el primer elemento con los otros dos, es más difícil ver esa gradación en los dos elementos finales. Lo que está claro es que Pablo designa a los que envía de forma variada usando epítetos de ese estilo, normalmente dos, pero en ocasiones tres: 1 Ts. 3:2 (Timoteo, «hermano y colaborador»); 1 Co. 4:17 (Timoteo, «mi hijo amado y fiel en el Señor»); Ro. 16:1 (Febe, «hermana y diaconisa»); Col. 4:7 (Tíquico, «amado hermano, fiel ministro y consiervo en el Señor»); éste último se resume en Ef. 6:21 a «amado hermano y consiervo». Este fenómeno (especialmente el uso en 1 Ts. 3:2) debería hacer pensar a todos los que ven en este pasaje más motivos (que Pablo multiplica los epítetos por razones apologéticas) de los que aparecen de forma explícita.

⁴¹³ Pero, cf. E.E. Ellis (*Prophecy*, 13-18), quien argumenta que el uso en contextos como éste (cf. 4:21) apunta a un uso semi-técnico que lo convertiría en un sinónimo de «colaborador». Es cierto que la línea divisoria es muy fina; pero pierde demasiado significado si estrechamos el «rango semántico» de la palabra (como hace Ellis) para convertirlo en un equivalente de «colaborador». Que Pablo utilice esta combinación con tanta frecuencia (ver nota anterior) es una evidencia de lo contrario, es decir, que su rango semántico no se superpone lo suficiente como para poder sustituir los tres epítetos por uno solo.

⁴¹⁴ En griego, *συνεργόν*; se usa en varias ocasiones para referirse a Timoteo (1 Ts. 3:2 [*τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργόν*, como aquí]; Ro. 16:21); a Apolo (1 Co. 3:9); a Timoteo, Silas y toda la iglesia en Corinto (2 Co. 1:24); a Tito (2 Co. 8:23); a Priscila y Aquila (Ro. 16:3); a Urbano (Ro. 16:9); a Filemón (Flm. 1); a Marcos, Aristarco, Demas y Lucas (Flm. 24); a Marcos, Aristarco y Justo (Col. 3:10-11).

⁴¹⁵ En griego, *συστρατιώτης*; utilizado para referirse a Arquipo de Colosas (Fi. 2). La metáfora militar también se usa para referirse a Timoteo en 2 Ti. 2:3 (cf. 1 Ti. 1:18).

militar.⁴¹⁶ En cuanto a Epafrodito, la imagen es la de un compañero de armas herido, al que envían de vuelta a casa para descansar. Dado que Epafrodito debía de estar presente cuando Pablo dictó la carta, estas palabras están dirigidas tanto para él como para la comunidad; pero sin duda son también para la comunidad, para enfatizar que el mensajero que Pablo les envía es para el apóstol un compañero de armas en la causa del Evangelio.

Finalmente, Pablo también lo describe como «vuestro mensajero⁴¹⁷ y servidor⁴¹⁸ para mis necesidades». Por tanto, Epafrodito sirvió como «apóstol», enviado en nombre de la congregación para realizar una tarea concreta.⁴¹⁹ Luego esa tarea aparece expresada con una metáfora del sistema sacrificial: él «realizó un deber sacerdotal» de parte de ellos «para las necesidades de Pablo».⁴²⁰ Ésta es la primera mención más o menos explícita de su ofrenda a Pablo, aunque como señalamos en 1:5, seguramente estaba incluida en la frase «participación conmigo en el Evangelio». Si la expresión «vuestro sacrificio y ministerio» de 2:17 también alude a la ofrenda es una cuestión discutible, aunque el lenguaje sacerdotal utilizado en ese versículo y en el que estamos comentando ahora (y también en 4:18) nos hace pensar que así es. En cualquier caso, la idea de Pablo está clara; en una cultura en la que el Estado no cuidaba a los prisioneros, cuyas «necesidades» vitales (especialmente la comida) tenían que provenir de amigos o familiares, lo que los filipenses han hecho es algo muy importante. Han ofrecido un «servicio sacerdotal» (a Dios, se entiende) al enviar a Epafrodito con la ofrenda necesaria para el sus-

⁴¹⁶ Ver la Introducción, pp. 61-63.

⁴¹⁷ En griego, ἀπόστολος («apóstol»), la clara indicación de que Pablo es, ante todo, un término funcional (cf. 2 Co. 8:23) más que un título.

⁴¹⁸ En griego, λειτουργός; sobre esta palabra ver el comentario de 2:17; cf. el sustantivo λειτουργία del v. 30. En vista de 2:17, 4:18 y Ro. 15:16, uno se pregunta cómo puede ser que Collange esté convencido de que este uso tiene un trasfondo pagano. La teoría de la «doble misión» entiende que esta palabra recoge que no solamente trae la ofrenda, sino que también debe «atender» al apóstol. Pero el uso en el v. 30 y el lenguaje de 4:18 apuntan a lo contrario, a que se refiere concretamente al «servicio sacerdotal» de llevarle la ofrenda a Pablo. Cf. Buchanan («Ephroditus' Sickness», 158-59).

⁴¹⁹ En cuanto a este uso, ver especialmente J.-A. Bühner, *EDNT*, 1.145 (sección 5).

⁴²⁰ En griego τῆς χρείας μου, una palabra frecuentemente utilizada para «las necesidades de la vida». En esta carta ver 4:16 y 19 (cf. el debate que aparece en el comentario de 4:11-12). De nuevo, este lenguaje poco favorece la teoría de la «doble misión»; el uso en 4:16 sugiere lo contrario, y cuando Pablo quiere ampliar su rango semántico lo hace en 4:19 añadiendo πᾶσαν («todas»).

tento del apóstol. Estas palabras sobre Epafrodito anticipan el completo reconocimiento que encontramos en 4:14-20.

26 La proposición anterior concluyó con las palabras «enviar(le) a vosotros». A continuación de estas palabras, Pablo ofrece su primera explicación –desde la perspectiva de Epafrodito– de por qué fue necesario enviarle en ese momento, y enviarle solo, sin esperar a conocer el resultado del juicio: «Porque él os añoraba⁴²¹ a todos vosotros,⁴²² y estaba angustiado⁴²³ porque habíais oído que se había enfermado».⁴²⁴ La idea de esta proposición está bastante clara, y es dudoso que contenga un significado escondido. Como mensajero de los filipenses y «servidor» para las necesidades de Pablo, Epafrodito deseaba volver a casa, en parte debido a su afecto («añoranza») hacia ellos⁴²⁵ y en parte porque estaba muy preocupado por el hecho de que hubieran oído acerca de su enfermedad y no sobre su feliz recuperación.⁴²⁶ A los únicos a los que se les puede ocurrir que Pablo tenía otros motivos son aquellos que no han tenido una experiencia en la que uno sabe de su enfermedad y de su gravedad y no dispone de medios para comunicarlo

⁴²¹ En griego, ἐπιποθῶν ἦν; sobre el uso del verbo ver el comentario de 1:8. Es un perifrástico imperfecto; es bastante dudoso que pueda funcionar como un «aoristo epistolar» (como interpreta la NIV, «os añora»); y en cualquier caso, el imperfecto implica, no sorprendentemente, que este sentir ha estado teniendo lugar durante un periodo de tiempo en el pasado que se extendía hasta el momento en el que Pablo escribe la carta. Algunos (como Plummer, Martin, Loh-Nida, Hawthorne, White) sugieren que esta palabra incluye la idea de estar deprimido a causa de la añoranza, pero eso no es más que un intento de hacer psicología; y a la luz de 1:8, no es más que mala psicología, pues vemos que el «afecto» de Pablo por los filipenses no incluye esa idea.

⁴²² Sobre este énfasis en la carta, ver la nota 41 del comentario de 1:1.

⁴²³ En griego, ἀδημονῶν, que Jesús utiliza en el huerto en Marcos 14:33 y Mateo 26:37. Como ocurre con el término «añoranza» (n. 22), también es hacer psicología barata si interpretamos que esta palabra se está refiriendo a una «angustia espiritual» o una «alteración nerviosa» (como, p. ej., Martin, Hawthorne). Barth (88) también cae en la misma trampa, y comenta: «¡que motivo tan extraño para el comportamiento de un hombre adulto!».

⁴²⁴ En griego, ἡσθένησει, que se usa con más frecuencia que ἀσθενία para expresar «estar enfermo» o en el aoristo «enfermó», aunque el aoristo puede referirse a toda la experiencia («estuvo enfermo»); sobre este uso ver Burton, *Moods*, 20).

⁴²⁵ Sobre la variación textual que añade «ver», un añadido que parece no captar la idea de Pablo (en contra, Michael, quien sugiere que apenas hay diferencia entre una lectura y otra). Epafrodito les añora a ellos, porque les ama y se preocupa por ellos, precisamente porque sabían que estaba enfermo y no sabían de su feliz recuperación, aunque la idea de que también añore *verles* no está muy alejada.

⁴²⁶ Kennedy, 446, ofrece la dudosa sugerencia de que al oír acerca de la enfermedad de Epafrodito, los filipenses escribieron a Pablo, y esta carta sería en respuesta a la de ellos.

a sus seres queridos. Además, defender una teoría así es cuestionar la integridad de Pablo, y cuando un grupo de gente tan distantes del apóstol en cuanto a tiempo y espacio, por estudiosos que sean, actúan así, están rayando en la arrogancia.

Tomando esta frase, muchos creen que la carta no venía de Roma, suponiendo que Epafrodito enfermó estando en compañía de Pablo y que alguien tuvo que llevar esas noticias a Filipos (un viaje) y otra persona tuvo que volver a donde fuera que Pablo estaba encarcelado con las noticias sobre la angustia de los filipenses (otro viaje).⁴²⁷ La verdad es que la distancia entre Filipos y Roma es demasiado grande para tales idas y venidas.⁴²⁸ Además, dado que Epafrodito probablemente llevaba una considerable suma de dinero, también es improbable que viajara solo.⁴²⁹ Por tanto, la teoría más convincente es que Epafrodito

⁴²⁷ Algunos dicen que hay hasta cinco; p. ej., Collange (119, n. 2): «[1] los filipenses se enteran del encarcelamiento de Pablo; [2] envían a Epafrodito; [3] los filipenses se enteran de la enfermedad de su enviado; [4] Epafrodito se entera de que sus amigos están preocupados por él; [5] Pablo envía a Epafrodito de vuelta a casa.» Pero esto no son más que conjeturas. Bajo cualquier punto de vista, los números 3 y 4 deberían combinarse; ¿por qué sería necesario un viaje completo que acabara volviendo a Pablo y Epafrodito para que éste último se enterara de que los filipenses estaban preocupados por él? Epafrodito sabe que los filipenses han oído de su enfermedad, pero no de su recuperación. ¡No creo que necesitará que alguien le dijera que en casa estaban sufriendo por él! Lo cierto es que pensar que hubo cinco viajes de ida y vuelta es pura especulación. El texto no dice nada de forma explícita, y si pensamos solo en la información implícita, algunos dicen que ni siquiera el número 1 es sostenible. Así, Reicke («Caesarea», 284) señala que lo único que se puede presuponer si analizamos la carta son los números 2 y 3.

⁴²⁸ Collange es directo: «Este párrafo da por sentado que entre Pablo y los filipenses hubo muchos intercambios de comunicación, lo cual apunta a que esta carta provenía de Éfeso». El párrafo no dice nada de eso; todas las cuestiones sobre la distancia y el número de viajes están sujetas a pura y simple conjetura. Si encuentro mi reconstrucción más plausible que la de Collange es porque creo que la sintaxis del v. 30 (ver nota 50) apunta en esa dirección, y en cualquier caso, parece encajar mucho mejor con la vida real, la lógica y el sentido común; pero ninguna teoría puede ser demostrada. Ver la Introducción, pp. 74-76.

⁴²⁹ En este sentido ver 1 Co. 16:3 («enviaré con cartas a quienes vosotros hayáis designado para que lleven vuestra contribución a Jerusalén»); 2 Co. 8:16-24, donde tres hermanos son responsables de llevar la ofrenda de los corintios; 2 Co. 11:9 («cuando los hermanos llegaron de Macedonia suplieron plenamente mi necesidad»); y Hechos 20:4, donde Lucas nombra a todo el grupo responsable de llevar el presente de las iglesias gentiles a los pobres en Jerusalén; cf. 24:17 donde se ve que Lucas conocía la razón del viaje a Jerusalén. En muchos lugares encontramos evidencias de que ni Pablo ni Lucas suelen mencionar a los acompañantes del líder del grupo, p. ej., en 2 Co. 8:16-24, no aparecen los nombres de los dos que acompañan a Tito, y el segundo ni siquiera se menciona en la referencia posterior de 12:18; cf. Hechos 21-26, donde en 21:29 Lucas solamente menciona a «Trófilo el efesio» de todos los que enumeró en 20:4, porque él

enfermara cuando estaba de camino a Roma, y que uno de sus acompañantes volviera a Filipos para comunicar esas noticias (por eso, Epafrodito sabía que los filipenses estarían enterados), mientras que otros compañeros de viaje (u otros) se quedaron con él pues estaba dispuesto a llegar a Roma, incluso hasta el punto de arriesgar su propia vida (v. 30).⁴³⁰ Esta teoría responde a la forma en que Pablo estructura el v. 30 (q.v.), que había *arriesgado su vida para poder* completar la misión en favor de Pablo que los filipenses le habían encomendado.

27 Con un enfático «pues en verdad»,⁴³¹ Pablo da testimonio, en primer lugar, de la gravedad de la enfermedad, y en segundo lugar, de la amplitud de la misericordia de Dios, tanto con Epafrodito como con él mismo. No sabemos de qué enfermedad se trata; lo que Pablo subraya es su gravedad, pues le llevó al umbral de la muerte.⁴³² La repetición de este tema que encontramos en el versículo 30 es una nueva indicación de su gravedad.

Pero el otro lado de la realidad, que ahora los filipenses experimentaban con su llegada, es que «Dios tuvo misericordia de él», palabras cuya profundidad probablemente se nos escapa a aquellos que tenemos los beneficios de la medicina moderna. Muy pocas personas en la Antigüedad se recuperaban de enfermedades graves. Por tanto, al decir «Dios tuvo misericordia de él», es muy probable que Pablo no solo esté diciendo que la recuperación de Epafrodito fue gracias a la misericordia de Dios, sino que además fue consecuencia de una acción directa de

es catalizador del alboroto. No hay más que decir que el narrador mencionó los nombres que consideraba que hacía falta mencionar.

⁴³⁰ Esta teoría fue defendida ya en tiempos de Conybeare y Howson (*Life*, 722); ha sido defendida más recientemente por Mackay («Further Thoughts», 169), Buchanan («Epaphroditus' Sickness»); Caird, 129; Bruce, 96; Silva, 161. No supone ningún problema que Pablo no mencione a más acompañantes (ver nota anterior), especialmente en vista de que Pablo llama a Epafrodito el «apóstol» de la Iglesia. Él era su representante oficial y portador de la ofrenda. Que no mencione a otros en este caso solamente significa que el regreso de Epafrodito no es una «misión oficial» de Pablo, y que era él el que había enfermado.

⁴³¹ En griego, *καὶ γάρ*, única vez que aparece en Filipenses, pero es una combinación que encontramos frecuentemente en las cartas de Pablo cuando está intentando persuadir (por ejemplo, 1 Ts. 3:4; 4:10; 1 Co. 11:9; 12:13, 14; 14:8; etcétera). La combinación, como aquí, suele ser tanto explicativa (*γάρ*) como intensiva (*καί*) y, por tanto, ofrece una explicación enfática de algo anterior. «El *καὶ* implica que el ἡσθένησεν anterior minimiza el caso» (Lightfoot, 123).

⁴³² En griego, *παραπλήσιον θανάτῳ* («llegando cerca de la muerte»). Éste es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparece este adjetivo (utilizado aquí como adverbio), que también puede significar «cerca» en el sentido de «parecido a», y que mantiene el significado original (por derivación: juntos).

Dios.⁴³³ Es muy probable que se diera gracias a lo que en otros lugares Pablo llama el «don de sanidades» (1 Co. 12:9, 28, 30).

No obstante, en este caso no se menciona ningún «don de sanidad»; el énfasis de Pablo está solamente en la misericordia de Dios que la recuperación de Epafrodito refleja que, a su vez, no enfatiza demasiado la generosidad hacia los que no se la merecen —aunque eso no deja de ser verdad— sino más bien la *experiencia* de la misericordia en sí.⁴³⁴ Así lo expresan las palabras finales, «no solo de él, sino también de mí, para que yo no tuviera tristeza sobre tristeza», una proposición que de nuevo presupone que tenía una estrecha relación con esta comunidad. Conocen bien el cariño que Pablo les tiene; la nota final sobre la tristeza no hace más que subrayar esta idea.

En cuanto a la primera «tristeza» que Pablo menciona, sobre la cual habría recaído una «tristeza» más, no tenemos forma de saber exactamente a qué se refiere;⁴³⁵ probablemente retoma el recurrente tema del sufrimiento, pues de forma continua se está derramando como una ofrenda (v. 17), especialmente en este tiempo de encarcelamiento.⁴³⁶ Deberíamos tener en mente esta pequeña frase cuando leemos esta carta, en la que Pablo repetidamente habla de regocijarse. El gozo no significa que no haya tristeza, sino que es la capacidad de regocijarse en medio de ella. Pablo ahora está agradecido por la misericordia que ha experimentado, que a la tristeza que ya conocía no se le ha añadido otra más, la de perder a un amigo y hermano en el Señor.

Vemos pues que Pablo, como es tan característico en él, no puede hablar de un tema sin relacionar todo lo demás con su perspectiva teológica. El Dios a quien sirve es todo misericordia, tanto para al enfermo como para librar a los cargados de más tristeza.

⁴³³ Está claro que esto no se puede demostrar; pero tampoco puede negarse como hacen algunos (p. ej., Plummer, Hendriksen). Esta cuestión no tiene mayor relevancia, pero a la luz del entendimiento paulino de la vida en Cristo, una vida en el Espíritu (ver Fee, *Presence*), ésta parece ser una forma muy natural de entender lo que está detrás de este relato teológico de la recuperación de Epafrodito.

⁴³⁴ Un verbo que aparece en otros escritos de Pablo (además de en Romanos 9-11), principalmente en relación con su llamamiento al apostolado (ver 1 Co. 7:26; 2 Co. 4:1; 1 Ti. 1:13, 16); ver Ro. 12:8, único lugar donde se usa en un nivel horizontal (personas que tienen misericordia con otras).

⁴³⁵ En griego, λύπην ἐπὶ λύπην; cf. Isaías 28:10 (θλιψιν ἐπὶ θλιψιν).

⁴³⁶ Ésta es la teoría más común; Beare (98) sugiere «tristeza por su grave enfermedad», pero luego tiene dificultades con ἀλυπότερος en el v. 28, una dificultad que se ha creado el solo.

28 Con otro «por tanto» o «así que», Pablo vuelve a las palabras del versículo 25, pero ahora lo da como hecho, «lo he enviado». El complemento «con mayor solicitud»⁴³⁷ indica que el «así que» en este caso, en contraste con el del v. 23, no es de continuidad, sino ilativo. Es decir, cuando Pablo dice «para que al verlo de nuevo, os regocijéis», plasma la angustia que Epafrodito siente porque sabe que los filipenses han oído de su enfermedad. En 1:25 Pablo sugería que su llegada serviría para el progreso en la fe –y, por tanto, un aumento del gozo– de los filipenses. Ahora en el v. 28 su gozo será esa alegría espontánea al ver a su hermano de nuevo, y especialmente al verle sano y salvo. Pero, puesto que la colocación de la expresión «de nuevo» es ambigua, ¿qué quiso decir Pablo exactamente? ¿«... que al verlo de nuevo, os regocijéis»? o ¿«... que al verlo, de nuevo os regocijéis»?⁴³⁸ El uso paulino claramente favorece esta última puntuación, dado que este adverbio casi siempre precede al verbo al que acompaña. Así, lo más probable es que Pablo quisiera decir que al verle, se «regocijarán de nuevo», que está bastante acorde con el imperativo a «gozarse» que tanto se repite en esta carta. Por otro lado, no podemos estar seguros de que los filipenses lo entendieran así, pues también podría ir con «verlo». En cualquier caso, está claro que el regreso de Epafrodito renovará el gozo de los filipenses.

Y no solo esto. Del mismo modo que acaba de añadir una nota de alivio personal ante la misericordia que Dios ha demostrado sanando a Epafrodito, aquí Pablo añade un comentario similar, «y yo tenga

⁴³⁷ En griego σπουδαιότερος, el comparativo de σπουδαίως, que Pablo solo utiliza una vez más, en 2 Ti. 1:17. Siguiendo la teoría «apologética» sobre este párrafo (ver nota 6), es común sugerir (en algunos casos afirmar) que esto probablemente significa «lo más precipitadamente» (Beare añade, «algo prematuramente»; cf. entre otros, Michael, Collange, Kent, Hawthorne, Silva, O'Brien); pero se trata de una sugerencia basada en una teoría anterior sobre el párrafo, no sobre el uso Paulino. En ningún otro momento en Pablo esta palabra implica «precipitación» en contraposición de «disponibilidad, rapidez, diligencia». Y en 2 Co. 8:17 utiliza el adjetivo comparativo precisamente como hace con el adverbio aquí, en un contexto de envío indicando el alto grado de disponibilidad implicado al llamar a Tito y a los dos hermanos a Corinto.

⁴³⁸ Al traducir la frase original quedaría lo siguiente: «para que al verlo de nuevo os regocijéis». Una frase así podría puntuarse de dos formas diferentes: «al verlo de nuevo, os regocijéis» o «al verlo, de nuevo os regocijéis». Los intérpretes están divididos: algunos defienden la primera puntuación, entre otros, Hendriksen, Collange, Hawthorne, Silva, y la NIV, LBLA, RV, y las traducciones inglesas KJV, NASB, REB, NRSV, NJB; la última puntuación la defienden Lightfoot, Meyer, Vincent, Plummer, Michael, Müller, Beare, Gnilka, Rienecker-Rogers, Loh-Nida, O'Brien, y la GNB y la NAB.

menos tristeza.»⁴³⁹ Por tanto, el renovado gozo de los filipenses, que fue sin duda causa de gozo también para Pablo, aquí se expresa usando el término opuesto, y en respuesta a la «tristeza sobre tristeza» del v. 27. El retorno de Epafrodito también reducirá la tristeza de Pablo al primer nivel. Es decir, la misericordia de Dios con Epafrodito supuso que Pablo no recibiera más tristeza de la que ya tenía; el gozo que los filipenses sentirán cuando vean a Epafrodito de nuevo, y el alivio que sentirán después de toda la ansiedad e incertidumbre también reducirán la tristeza continua de Pablo (relacionada con su encarcelamiento).

29 Con otro «por tanto» o «pues» ilativo, Pablo llega por fin a la recomendación propiamente dicha, expresada en este caso por medio de un imperativo compuesto.⁴⁴⁰ Dado que Pablo lo envía de vuelta a los filipenses por las tres razones dadas (por bien de Epafrodito, de ellos y el suyo propio), concluye diciendo: «Así pues, recibidlo en el Señor con todo gozo⁴⁴¹ y tened en alta estima a los que son como él». Esta palabra ha dado problemas a más de uno.⁴⁴² ¿Por qué tendría Pablo que «ordenar» algo así, si no había peligro aparente? Pero incluso hacer esta pregunta es sacar de este imperativo más de lo que en sí hay, pues este imperativo es una característica de las «recomendaciones» de las cartas grecorromanas, por no mencionar del mismo Pablo.⁴⁴³ Después de dar razones para que le reciban de nuevo con gozo, Pablo ahora concluye instándoles a que lo hagan. Por tanto, no todos los imperativos que

⁴³⁹ En griego, ἀλυπότερος, comparativo de ἄλυπος, única aparición en el Nuevo Testamento. El significado defendido por BAGD («libre de ansiedad») y aceptado por la NIV, NRSV y NAB parece ser un significado inventado sin ninguna base léxica (la traducción que la NASB propone, «estar menos preocupado por vosotros», es imposible). El adjetivo está formado a partir de λύπη («tristeza, pena») y con la alfa privativa simplemente significa estar sin tristeza (o quizás, problema o dificultad). Pero la idea de «ansiedad» ni siquiera forma parte del ámbito de esta palabra, al menos no según LSJ.

⁴⁴⁰ Cf. especialmente Ro. 16:1-2, «para que la recibáis (προσδέξησθε, como aquí) en el Señor... y que la ayudéis en cualquier cosa que necesite». Lo que no tenemos en este caso es el lenguaje de «recomendación», pero eso es porque Epafrodito es uno de ellos, a diferencia de Febe que llega a Roma, donde no la conocen (exceptuando, quizás, a Aquila y Priscila).

⁴⁴¹ En griego, μετὰ πάσης χαρᾶς que no significa «todo tipo de», como Plummer dice, sino «con todo gozo».

⁴⁴² Así, por ejemplo, Kennedy (447), seguido de otros (ver nota 6): «El πάσης χαρᾶς y ἐντίμους seguramente apuntan a algún tipo de alineación sobre la cual no tenemos información.»

⁴⁴³ Ver, p. ej., 1 Co. 16:15 (los de la casa de Estéfanos), que la iglesia debía «sujetarse» y «reconocer» (honrar) a los que eran como ellos tal; cf. 2 Co. 8:24 (Tito y sus dos acompañantes). Cf. este imperativo en 1 Ts. 5:12-13, que, según algunos, habla de ciertas tensiones, lo cual es ir demasiado lejos.

aparecen en los escritos paulinos están pensados para «corregir» algo que antes marchaba bien y luego se había troncado.

Está claro que el primer imperativo repite lo que ha dicho en la proposición anterior en cuanto a la razón para enviar a Epafrodito de vuelta a casa. Pero lo hace con el complemento «en el Señor», muy típico de Pablo y, sobre todo, de esta carta. De nuevo, no es fácil definir el matiz de este sintagma; pero posiblemente sea similar a expresiones como «espero en el Señor» (v. 19) y «confío en el Señor» (v. 24) del párrafo anterior. Todo lo que los creyentes hacen es «en el Señor» de una u otra manera. Aquí probablemente refleja el hecho de que su existencia común, la de ellos y la de Epafrodito, se basa en el hecho de que juntos están «en el Señor», que significa que le pertenecen a Él.

El segundo imperativo también es típico, que tengan en alta estima «a los que son como él» con honor. Aunque este plural pueda indicar, como se sugirió anteriormente, que Epafrodito no viajaba solo y que estas palabras incluyen a sus compañeros de viaje, es probable que no sea más que el reflejo de un modismo de uso común. Como se menciona a Epafrodito como referente de aquellos a los que se debe «tener en alta estima»⁴⁴⁴, queda claro que él pertenece a «ese grupo de gente» que merecen ser honrados. Por tanto, los dos imperativos juntos indican el tipo de recepción que Epafrodito merece a su regreso, la estima que deben tenerle por lo que ha hecho. Rendirle a una persona un honor así no le quita la gloria a Dios, sino que es el honor adecuado para alguien que pertenece a Dios, alguien que casi «derramó su vida» por un hermano.

30 Con una última proposición causal, Pablo repite, pero también elabora las dos razones básicas dadas anteriormente por las que deben tener a Epafrodito en alta estima cuando vuelva a casa:⁴⁴⁵ primero porque «estuvo al borde de la muerte»⁴⁴⁶ por la obra de Cristo», que luego

⁴⁴⁴ En griego, ἕντιμος, la única aparición en Pablo; en el resto del Nuevo Testamento con este mismo sentido general solamente en Lucas 14:8, donde, no obstante, tiene que ver con el rango, y no con las cualidades personales que merecen provocan tal honor. El uso que encontramos en 1 Pedro 2:4, 6 es más bien adjetival («precioso, valioso»).

⁴⁴⁵ Es posible, por supuesto, que esta proposición modifique a ambos imperativos del versículo 29; pero en cualquier caso complementa de forma más inmediata al segundo, lo cual tiene más sentido. La presente frase no reitera las razones de su alegría (v. 29a), sino las razones por las que deben honrarle.

⁴⁴⁶ En griego, μέχρι θανάτου; cf. 2:8 (en Pablo solo aparece en estas dos ocasiones). Aunque el matiz aquí es ligeramente diferente del de 2:8, es difícil imaginar que en una cultura básicamente oral los oyentes de esta carta no asociaran esta palabra con la que aparece al principio del capítulo.

amplía: «arriesgando⁴⁴⁷ su vida para completar⁴⁴⁸ lo que faltaba en vuestro servicio hacia mí». En cuanto a las dos razones, ver el comentario del versículo 27. Lo que aquí se añade, aunque es algo que podíamos haber adivinado, es que si Epafrodito estuvo cercano a la muerte fue por participar en «la obra de Cristo». Normalmente este lenguaje se asocia a la evangelización; pero aquí parece que solo de forma indirecta. La sintaxis de la frase indica que se refiere al hecho de que Epafrodito ha viajado hasta Roma para entregarle a Pablo la ofrenda de parte de los filipenses; y dado que el encarcelamiento de Pablo está directamente relacionado con «la obra de Cristo», cualquier ofrenda que le llegue de esta forma de parte de un grupo de creyentes es vista como una participación en el Evangelio, como 1:5 sugiere.

El siguiente calificativo subraya la proposición «porque estuvo al borde de la muerte por la obra de Cristo». Lo que pasó, sugiere Pablo, es que al completar su misión en medio de una grave enfermedad, Epafrodito arriesgó su propia vida. Al menos, es lo que la sintaxis implica. La proposición principal dice «estuvo al borde de la muerte por la obra de Cristo», que ahora está complementada por el participio aoristo seguido de una proposición final, que va con el participio, no con la proposición principal. Por tanto, «estuvo al borde de la muerte por la obra de Cristo, arriesgando su vida para completar... vuestro servicio hacia mí.» La implicación clara es que hay «una relación causal entre ‘haber traído la ofrenda’ y ‘arriesgar su vida’.»⁴⁴⁹ Esta es la frase

⁴⁴⁷ En griego, παραβουλευσάμενος τῇ ψυχῇ, que es la primera vez que aparece en la literatura conocida. Una inscripción que Deismann recoge (*Light*, 88), que utiliza el participio precisamente de la misma manera, indica que Pablo no inventó la palabra. Seguramente es un término asociado con el juego, y que ahora se usa metafóricamente. Cf. Hechos 13:26 donde se dice que Pablo y Bernabé ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχάς, que la BAGD traduce como «hombres que arriesgaron sus vidas». Ver también que cuando se refiere a la «vida» de uno de esta forma, Pablo utiliza ψυχή para reflejar este sentido. Lo que estaba en peligro no era el «alma» de Epafrodito, sino su vida física en la Tierra.

⁴⁴⁸ En griego ἀναπληρώση, aunque este verbo puede significar «cumplir» o «completar», con el sustantivo ὑστέρημα significa «llenar, completar o rellenar un hueco, reponer o sustituir». En cuanto a este uso en Pablo, ver especialmente 1 Co. 16:17; cf. Ga. 6:2.

⁴⁴⁹ Mackay, «Further Thoughts», 169. Cf. Caird (129), «La interpretación obvia del v. 30 es que enfermó en el camino y casi murió intentando acabar el viaje mientras aún no estaba bien para viajar». Aunque esto también es una base muy poco sólida para sostener una hipótesis, al menos la sintaxis parece favorecer esta teoría frente a otras. La creencia común, que normalmente se defiende con mucho ímpetu, de que enfermó en Roma, no es más que una suposición, que no cuenta con ninguna evidencia textual.

que da credibilidad a la teoría expuesta anteriormente (v. 26), que seguramente enfermó cuando iba de camino a Roma, pero aún así continuó para completar su compromiso con la iglesia y con Pablo y, por tanto, puso su vida en peligro.

La última proposición final recoge la razón por la cual Epafrodito arriesgó así su vida, mientras que, al mismo tiempo, ofrece a los creyentes de Filipos la razón última por la cual deben tenerle en alta estima: estaba dispuesto a arriesgar su vida para «completar lo que faltaba en vuestro servicio». No creo que Pablo pretendiera sonar peyorativo. Esta combinación del verbo «completar o suplir» y «faltaba»⁴⁵⁰, se usa en 1 Co. 16:17 en un contexto similar para decir «han suplido vuestra ausencia». Seguramente esto es lo que Pablo quiere expresar aquí. Por tanto, la proposición comienza, «han suplido lo que faltaba de vosotros», en el sentido de «vuestra ausencia». Como Pablo no está en Filipos tiene un vacío que aquellos hermanos llenaban, y Epafrodito lo ha llenado hasta cierto grado. Después de transmitir esta idea, Pablo vuelve a la simbología de los sacrificios del v. 25. Con un calificativo en genitivo indica que como a los filipenses les era imposible estar presentes («falta»), no podían suplir sus necesidades como les hubiera gustado; pero ahora Epafrodito lo ha hecho en su nombre. En el versículo 25 se define la ofrenda de los filipenses para Pablo como la acción de «alguien que desempeña la función de un sacerdote». Por tanto, muy en la línea de 4:10, reconoce que su «falta» con respecto a él no era debido a falta de voluntad, sino de oportunidad. El resultado es una proposición de construcción ciertamente extraña, cuyo sentido podría expresarse de la siguiente manera: «para que él pudiera completar vuestra ausencia, y así suplir mis necesidades, pues vosotros no habéis tenido oportunidad de hacerlo recientemente».

Así concluye Pablo esta breve narración sobre propuestas de planes de viaje. La narración está llena de cariño y tristeza, victoria e inquietud. Su amor por los filipenses se ve reflejado en sus expresiones de afecto hacia Epafrodito, el «servidor» filipense para las necesidades de Pablo. Al mismo tiempo, el pasaje recoge palabras de gratitud y gozo, gratitud a Dios por su misericordia al sanar a un hermano, y gozo renovado porque podrán volver a verlo. Pablo también menciona su tristeza, pero

⁴⁵⁰ En griego, ὑστέρημα, que normalmente significa «deficiencia» o «falta» de algo. Pero en el modismo que aquí aparece, la «falta» que Pablo experimenta es la de sus amigos. Sobre este uso, ver el debate en Fee, *1ª Corintios*, opus cit. Sobre el uso más común, ver el comentario de 4:11.

no la elabora; a cambio, el pasaje está lleno de afecto y de honor hacia aquel que se atrevió a arriesgar su vida «por la obra de Cristo» para llevarle ayuda material. Su interés último es que los propios filipenses aprecien a Epafrodito por lo que ha hecho por Pablo en su nombre. Si él también sirve como uno que está dispuesto a sufrir por Cristo, este apunte, aunque no es central, tampoco pasa desapercibido. Estamos ante un material muy personal, que tiene también una gran importancia teológica, pues parece ser que Pablo no sabe escribir de otro modo.

Un pasaje como este debería ser un recordatorio constante para todos nosotros (estudiosos, pastores, estudiantes de la Biblia) de que el Nuevo Testamento se escribió en un contexto de gente real en un mundo muy real. Los textos bíblicos son, con demasiada frecuencia, el patio de juegos de los eruditos y el libro de reglamentación de los creyentes, y muchas veces no tenemos una apreciación adecuada de la naturaleza plenamente humana de estos textos: textos escritos por alguien cuyo discurso estaba siempre dirigido por su teología, pero que expresaba esta teología de un modo muy personal y práctico. Sin ser sensibleros ni empalagosos, podemos señalar que Pablo vivió como creyente en un mundo rodeado de amigos, y que estos amigos eran para él motivo de gozo, y que la muerte de esos amigos habría sido causa de una tristeza inconmensurable. De ahí que sea necesario señalar el profundo alivio que experimentó al ver la misericordia de Dios. Otro elemento a destacar sería que la enfermedad de Epafrodito fue consecuencia directa de «arriesgar su vida» por la obra de Cristo, sobre todo si tenemos en cuenta que en aquella cultura arriesgarse estaba más relacionado con los «riesgos comerciales», que con los riesgos personales y genuinos relacionados con el amor que uno tenía por Cristo y por su pueblo.

V. LOS «ASUNTOS» DE LOS FILIPENSES OTRA VEZ (3:1- 4:3)

La carta ahora da un giro especialmente intrigante, tanto que la mayoría se ha desesperado por encontrar una «lógica» a este orden, y algunos creen que la ruptura es tan severa que proponen que estamos ante una

interpolación de un «fragmento» de otra carta.¹ Algunas de las dificultades a la hora de relacionar este pasaje con su contexto textual son obvias: la repentina denuncia de los falsos maestros del versículo 2, cuando parecía que ya había finalizado el apartado sobre los problemas («por lo demás,... regocijaos en el Señor»), y el retorno que hace al final a este cierre, pues en 4:8, 4, volvemos a encontrar «por lo demás» y «regocijaos»; la forma en que la segunda parte del testimonio de Pablo, donde comenta que aunque no ha «alcanzado» el premio, prosigue para alcanzar la meta escatológica (v. 12-14), se relaciona con la primera parte, donde contrasta su anterior vida en el judaísmo con la presente justicia basada en la fe (vv. 4a-9); la forma en que las personas que Pablo describe en los vv. 18-19, por los cuales llora, está relacionada con el grupo al que ataca en el versículo 2 por promover la circuncisión.² A primera vista, uno se pregunta si ha pasado algo nuevo entre 3:1a y 1b que haya provocado esa repentina advertencia, seguida de una serie de nuevas exhortaciones.

Por otro lado, todas las preocupaciones básicas que han aparecido anteriormente vuelven a aparecer aquí de una forma u otra: primero, en el testimonio de Pablo (vv. 4-14), con (a) su énfasis cristocéntrico en todo momento, incluyendo la expresión «ganar a Cristo» (v. 8, que nos recuerda a 1:21, «para mí, el vivir es Cristo y el morir es ganancia»), (b) su énfasis en la «participación en los sufrimientos de Cristo» (vv. 10-11), que retoma las ideas que encontramos en 1:29-30 y 2:17, y (c) la orientación escatológica de su conclusión (vv. 11-14. 20-21), que nos recuerda uno de los temas principales de los capítulos 1 y 2 (ver el comentario de 1:6). En segundo lugar, en la aplicación final y en el llamamiento de 4:1-3, Pablo repite (a) la exhortación de 1:27 a «perma-

¹ Sobre este tema ver la Introducción, pp. 56-59. Aquí partiremos de la base de estudiar el texto tal y como nos ha llegado, teniendo en mente que se trata de una «carta exhortativa de amistad». Además, pensaremos que hay muchas palabras y temas que presuponen lo que precede a este pasaje.

² Sobre el tema más amplio de los «adversarios» en Filipos, generado en parte por estos dos pasajes, ver la Introducción, pp. 39-44; ver también la introducción a los versículos 1-4a y el comentario de los versículos 2 y 7-19. Ver en concreto el tema de la «lectura de espejo» (pág. 39, especialmente la nota 24), dado que la forma en que leemos este material está determinada en gran medida por las presuposiciones de cada uno, si es básicamente polémico y apologético (creyendo que hay una «conversación a tres bandas» entre Pablo, los filipenses y algunos supuestos adversarios) o una carta exhortativa de amistad (creyendo que estamos ante una conversación «a dos bandas» entre Pablo y los filipenses en un contexto en el que han detectado la presencia de unos «adversarios»).

necer firmes en el Señor» (4:1), (b) el llamamiento de 2:2 a que «tengan la misma actitud en el Señor» (4:2), y (c) la expresión «luchando unánimes por el Evangelio» de 1:27. Además, el conjunto continúa escrito en primera persona del singular y en segunda persona del plural (con la excepción de alguna primera persona del plural, cuando Pablo se refiere a sí mismo y a ellos juntos). Todo esto sugiere, primero, que a pesar de las apariencias existe una relación genuina entre este material y lo que lo precede y, segundo, que las expresiones repetidas («finalmente» y «regocijaos en el Señor»), más que indicar una interrupción o una digresión, seguramente funcionan como un elemento que enmarca la exhortación de 3:1 a 4:9, mientras que la repetición «mantenerse firme» y «tener la misma actitud» de 4:1-2 funcionan también como una *inclusio* de 1:27-4:3. Finalmente, debemos añadir que todo el material en esta sección encaja en el género de una carta exhortativa de amistad.³

Todo esto también sugiere que la advertencia en 3:2 junto con la continuación del tema en los vv. 4-9, y el contraste entre «los que solamente piensan en cosas terrenales» y «nosotros, somos ciudadanos del Cielo» (vv. 17-21), están de alguna manera relacionados con los temas anteriores. Esta parece la opción más probable a la luz de otros dos fenómenos que son cruciales en el presente pasaje: primero, que Pablo les recuerda dos veces a los filipenses que está escribiendo sobre algo que ya les ha dicho en más de una ocasión (3:1b y 18), y que la parte más extensa del material es el testimonio personal de Pablo (3:4-14), que está seguido de no menos de tres llamamientos a ser «imitadores míos» (3:15, 17; 4:9).

Por tanto, es muy probable que esta sección continúe la dimensión «cronológica» de la carta, pues Pablo vuelve una vez más a «los asuntos de los filipenses» y a su «progreso y gozo y en la fe» (1:25). La carta está pensada para ser leída en voz alta en la asamblea. Por tanto, el primer llamamiento sobre «los asuntos de los filipenses» (1:27-2:18) Pablo lo escribió a la luz de su «ausencia» (1:27; 2:12), y refleja lo que había oído de Epafrodito. Ahora, a la luz del regreso de Epafrodito y teniendo en mente su supuesta presencia en la congregación,⁴ Pablo vuelve a las circunstancias relacionadas con los filipenses: su necesidad

³ Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 34-48; cf. Stowers, «Friends», 113-117.

⁴ Cf. Furnish («Place», 88): «Aquí trata de ciertos temas que sabe que Epafrodito... discutirá con los filipenses en persona [cuando llegue]».

de «progresar en la fe» (1:25), de tener «gozo» renovado⁵ y de encontrar ese gozo «*en el Señor*», y así no caer bajo la influencia del tipo de enseñanza sobre la cual les ha advertido repetidamente en el pasado⁶: que ésta quizás tiene algo que ver con el hecho de que ahora haya tensiones entre algunos de ellos, y con el hecho de que el enfoque escatológico de algunos haya disminuido.

Por tanto se les insta a: (1) recordar las advertencias anteriores (en contra de los que les quieren someter a las «normas» judías e identificarse con el anterior pacto de Israel mientras que también se identifican con Cristo), (2) encontrar su gozo en el Señor –solamente– incluyendo la participación presente en sus padecimientos mientras esperan la gloria final, (3) aferrarse firmemente –y sin duda a esperar ansiosamente– a su esperanza cierta en la venida de Cristo, y así obtener el premio final de su «llamamiento celestial en Cristo Jesús», y (4) específicamente a los que son los causantes de los problemas en ese momento, les insta a hacer todo lo anterior con una misma actitud, viviendo juntos en gozo, paz y paciencia.

Pablo comienza la sección de 3:1-4a con un imperativo principal, «regocijaos en el Señor», y la frecuentemente repetida advertencia y contraste entre los «judaizantes» y los creyentes en Cristo. A continuación incluye su historia personal (vv. 4-14),⁷ que comienza poniéndose a él mismo como una evidencia viva del fracaso de la justicia basada en la observancia de la Torá (4-9), y concluye enfatizando la participación en los sufrimientos de Cristo y así llegar a ser como él en su muerte (10-11) mientras se lucha por un escatológico final (12-14). Esto luego se aplica a la situación de los filipenses (vv. 15-21): primero les insta a que le imiten en estos temas (15-17), luego establece un contraste entre sí mismo con otros que, como enemigos de la cruz (un estilo de vida cruciforme), también han perdido su orientación futura (18-19), y concluye haciendo mención a su elevada existencia en Cristo, que «ya es, pero todavía no»: ¡mientras esperan el regreso de Cristo y su transformación gloriosa en conformidad a Él ya son «ciudadanos» de los Cielos! (20-21).

⁵ Ver el comentario de 1:25; 2:18, 28, 29.

⁶ Cf. Garland («Composition», 165): «En el capítulo 3, Pablo no está dando a los lectores nueva información ni intenta convencerles de algo en lo cual no coinciden. Escribe de cosas que ya saben y con las que ahora viven».

⁷ Martin (123) y Pfitzner (*Agon*, 139-53) consideran que esto es una «auto-defensa»; en cuanto a la imposibilidad de esta afirmación, ver el debate en la nota 1 del comentario de 3:4b-6.

Luego cierra todas las exhortaciones anteriores (1:27-2:18; 3:1-21) aplicando la advertencia y el llamamiento anteriores directamente a una de sus preocupaciones, que es que se mantengan firmes y unánimes (como un alma) por el Evangelio (4:1-3). Esto, a su vez, conduce de forma natural a más exhortaciones concluyentes, primero (4-7) en la forma de una serie típica de imperativos «staccato», pensados teniendo en mente sus circunstancias; y segundo (8-9), como un llamamiento final a entregarse a «cosas más elevadas» y a seguir su ejemplo. Al final, añade una nota final sobre «sus propios asuntos» a la luz de la ofrenda que le ha llegado de parte de los filipenses (vv. 10-20), en la cual enfatiza una vez más su larga colaboración con Él en el Evangelio, comentario con el que la carta comenzaba (1:3-8).

Puede que el pasaje en sí no sea lo ordenado que algunos quisieran, y que algunos de los detalles y relaciones entre las partes sigan siendo un misterio; pero lo cierto es que sin alterarlo, tal y como está, se puede explicar, y no es necesario someterlo a una descuartización radical y reestructuración como algunos han hecho.

A. Llamamiento contra la circuncisión (3:1-4a)

1 Por lo demás, hermanos [y hermanas] míos,⁸ regocijaos en el Señor. A mí no me es molesto escribiros otra vez lo mismo, y para vosotros es motivo de seguridad. 2 Cuidaos de los perros,⁹ cuidaos de [los malos obreros], cuidaos de la falsa circuncisión; 3 porque nosotros somos la verdadera circuncisión, que adoramos en el Espíritu de Dios¹⁰ y nos gloriamos en Cristo Jesús, no poniendo la confianza en la carne, 4 aunque yo mismo podría confiar en la carne.

⁸ Ver la nota 9 del comentario de 1:12.

⁹ NVI, «hombres que hacen el mal».

¹⁰ El texto original dice οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες («que servimos por el Espíritu de Dios»; κ* A B C D² F G 1739 Byz pler) o οἱ πνεύματι θεῶ λατρεύοντες («que servimos a Dios en el Espíritu») [Moffatt]; κ² D* P J 365 1175 pc lat sy) o οἱ πνεύματι λατρεύοντες («que servimos por el Espíritu»; P⁴⁶). Tanto los documentos como como la probabilidad transcripcional favorecen la primera opción (la expresión parece tan antinatural y el concepto de «servir a Dios» tan normal [cf. Ro. 1:9], que es difícil imaginar a los escribas cambiando deliberadamente de la segunda o tercera opción a la primera). Cf. Metzger, *Textual Comentary*, 614. De otro modo, Kennedy (449; cf. Moffatt; Michael está abierto a ello), quien prefiere el dativo por la errónea idea de que supone un mejor paralelo de σαρκί («carne») al final de la frase. Ver el comentario.

La dificultad de este párrafo se refleja en que varias traducciones proponen una separación de párrafos entre los versículos 1 y 2,¹¹ porque aquí Pablo comienza a cerrar lo anterior (1a), para pasar de forma repentina y casi inexplicablemente a incluir una severa denuncia de algunos de los adversarios.¹² Pero tenemos buenas razones para leer los vv. 1-2 tal y como están, pues Pablo los dictó de esta forma con una intención concreta. En primer lugar, el adverbio que traducimos «por lo demás» funciona como transición hacia el último tema que va a tratar. Por tanto, Pablo no quiere decir «finalmente», como algunas versiones traducen, sino «en cuanto al resto [de lo que es necesario hablar].» En segundo lugar, las cinco frases que constituyen nuestros versículos 1 y 2 son asindéticas (falta de conectadores o conjunciones), que Pablo normalmente utiliza para lograr un efecto, indicando la relación más estrecha posible entre ellos.¹³ En tercer lugar, podemos encontrar el sentido de esta relación¹⁴ sin recurrir a hipótesis sobre un cambio repentino en las circunstancias de Pablo.¹⁵

Después del adverbio transicional, «por lo demás», Pablo comienza su exhortación final retomando el imperativo «regocijaos» de 2:18, a lo cual ahora añade «en el Señor». Éste no es solamente uno de los principales temas de la carta, sino que aquí es también el marco dentro del que deben entenderse la advertencia y la exhortación finales. Esto significa que el comienzo de esta exhortación es la siguiente frase (v. 1b), y no la advertencia «cuidaos de» (v. 2). Empieza diciendo que

¹¹ La NVI (cf. NAB, RSV, Phillips) aparentemente entiende que 1b se refiere al repetido imperativo «regocijaos» (Phillips es explícito; no solamente hace un cambio de párrafo después del versículo 1, sino que traduce 1b, «no me aburre repetir un consejo como éste»). Pero dado que esta visión es tan improbable (ver el comentario del v. 1), otros (NRSV, REB, NJB) reconocen acertadamente que 1b introye lo que aparece a continuación, pero no creen que siga a «por lo demás, regocijaos en el Señor», de modo que sugieren un cambio de párrafo en 1b, incluyendo un título para la nueva sección, desmembrando radicalmente el argumento de Pablo.

¹² Kee (CASB, 188) es un ejemplo: «en medio de este versículo hay un cambio abrupto en el tono». Cf. entre otros, Lightfoot, Meyer, Jones, Barth, Bruce, Hawthorne.

¹³ Un rasgo estilístico que raramente se comenta en la bibliografía sobre este pasaje; O'Brien (147) es una clara excepción. En cuanto a este rasgo estilístico en Pablo, ver N. Turner, MHT, 4.85; cf. vv. 4b-6 a continuación.

¹⁴ También Meyer, Vincent, Kennedy, Caird, Silva, O'Brien, aunque no todos del mismo modo.

¹⁵ Esta es la comprensión tradicional; más recientemente, muchos han sugerido la (mucho más improbable) hipótesis de que un tiempo más tarde, en Filipos, alguien cogió dos o más cartas, y las unió para hacer una sola. Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 56-59.

lo que va a escribir es algo que ya le han oído antes; repetirlo en esta carta no es algo pesado para él, y lo hace precisamente por la seguridad de ellos. Y con esto les advierte una vez más, con un lenguaje sorprendentemente emotivo, de los que intentan entrar en la comunidad y obligar a los creyentes gentiles a someterse a la circuncisión. La razón por la que no deben ceder ante estas persuasiones, sigue diciendo, está en que «nosotros» los que hemos recibido el Espíritu y nos gloriamos en Cristo somos la Israel de Dios, la «verdadera circuncisión». Es la diferencia entre «servir» por el Espíritu y confiar «en la carne», lenguaje que le sirve como trampolín para compartir su testimonio personal: una buena prueba de la validez de los vv. 2-3.

Dada la frecuencia con la que Pablo habla de este tema en sus cartas,¹⁶ parece ser que los argumentos de los judaizantes tenían bastante atractivo, a pesar de las dolorosas consecuencias (literalmente hablando) si los gentiles acababan sometiéndose a sus exigencias. Pero Pablo no apela al dolor físico, sino a las realidades históricas y teológicas. No sabemos exactamente por qué Pablo se ve obligado a advertir a los filipenses otra vez sobre esta «basura» (v. 8), y si ésta está relacionada con las enseñanzas expuestas por alguna de las mujeres que aparecen en 4:2. Una de las mejores opciones es ver una relación entre el atractivo de «hacerse judío» (una *religio licita*) y el presente sufrimiento de los filipenses en manos de sus conciudadanos romanos, por seguir a un *Kyrios* que había sido ejecutado como un criminal de Estado. Quizás al abrazar las expresiones externas de la identidad judía, podrían seguir perteneciendo a Cristo para evitar parte de la «persecución».¹⁷

En cualquier caso, y a pesar del emotivo lenguaje del v. 2, tenemos pocas pistas aquí y en el resto de la carta para saber si esas personas estaban *presentes en Filipos* en el momento en que escribió esta carta,

¹⁶ Ver Gálatas, que está dedicada completamente a este tema, donde los «agitadores» (el término que Pablo suele usar para referirse a los «judaizantes») están presentes y siempre causando alteración y Romanos, donde la tensión existe aparentemente en las diferentes comunidades de Roma que se reunían en casas particulares; ver también 1 Co. 7:18-19; 2 Co. 2:17-4:6 (cuyo argumento tiene más sentido si de nuevo los «engañadores» están presionando a los gentiles a aceptar las marcas de identidad judías, especialmente la circuncisión; cf. 11:4-22); Col. 2:11, 16-23; Tito 1:14-16.

¹⁷ Ver en cuanto a este aspecto, M. Tellbe, «Sociological factors». Deberíamos añadir que el tema del «por qué» raramente surge, como si fuera natural que los gentiles cristianos se sintieran tan atraídos. Encontrará una respuesta muy diferente, basada en varios momentos de dudosa «lectura de espejo» en Jewett, «Conflicting Movements», 386-87.

o si se enfrentaban a un serio peligro.¹⁸ Después de todo, la respuesta de Pablo no es una argumentación, sino más bien una narración personal;¹⁹ y ni una sola vez les amenaza con las *consecuencias* de esa acción. En todo momento le vemos una actitud positiva, contrastando la vida en Cristo con lo que él había conocido en cuanto a la observancia de la Torá.²⁰ Esto sugiere que el emotivo lenguaje es más bien un reflejo de la aversión que Pablo siente por esas personas, después de haber luchado tanto tiempo contra ellos,²¹ y no tanto un ataque directo contra un grupo concreto de Filipos.

1 La expresión «por lo demás» marca una transición hacia los temas finales que se van a tratar en la carta, así que no es la conclusión. Algunas versiones de la Biblia traducen este término por «finalmen-

¹⁸ Calvino ya entonces comentó (267): «Como simplemente habían hecho un intento con los filipenses, y no les habían convencido, no era tan necesario entrar en una disputa a lo grande ni refutar errores a lo que nunca habían prestado atención. Así, simplemente les advierte y les dice que sean diligentes y estén atentos a los impostores para guardarse de ellos» (cf. Meyer, 147; Bruce, 107; Furnish, «Place», 81; Jewett, «Conflicting Movements», 373, 382-83; W.D. Thomas, «Place», 117 n. 1; Perkins, «Philippians», 90-91; de Silva, «No Confidence», 29-33). Este tema no se trata demasiado, en la mayoría de casos porque su presencia entre los filipenses se da por sentada, como, p. ej., Pfitzner (*Agon*, 142): «sus oponentes quienes... en Filipos amenazan con destruir su trabajo». Pero el hecho de que Pablo les haya advertido repetidamente sobre ese tipo de itinerantes no supone que ya estuvieran presentes en Filipos, sino que Pablo suponía que tarde o temprano llegarían a Filipos de igual modo que habían llegado a otras ciudades donde él había trabajado.

¹⁹ Como señalamos en la Introducción, pp. 38-39, 45-48, aquí queda patente la forma en la que las presuposiciones de la gente en cuanto a los géneros condiciona la forma en la que lee los textos. La dificultad de interpretar que en esta sección se detecta una cierta polémica está en que, aparte del versículo 2, el estilo que Pablo usa no es el característico de una respuesta ante una polémica. Como respuesta, Pablo ofrece su propio testimonio y concluye instándoles a seguir su ejemplo; Pablo elabora textos muy diferentes cuando escribe sobre alguna polémica concreta o cuando tiene que presentar una defensa. De hecho, aparte de la invectiva del v. 2 y del comentario que aparece en los vv. 18-19 sobre algunos enemigos de la cruz, no hay nada más en el texto que hable de una «oposición» o polémica concreta.

²⁰ Algunos «leen en el espejo» este testimonio presuponiendo la existencia de «un ataque al apostolado de Pablo» (Pfitzner, *Agon*, 142): pero eso tiene muy poco sentido porque no se percibe en este pasaje, y además el apostolado no se menciona en el resto de la carta, ni siquiera en el saludo (1:1; q.v). Esto es encontrar en el texto algo que no hay.

²¹ Koester («Purpose», 320) observa acertadamente que la intención de Pablo aquí «no es describir a sus adversarios, sino insultarles».²² En griego τὸ λοιπὸν (literalmente «el resto»; el acusativo singular neutro utilizado como adverbio), que aparece en 2 Co. 13:11 sin el artículo y en un contexto en el que significa claramente «finalmente», como probablemente sucede con 4:8 (pero para concluir una serie de exhortaciones, no la carta). En otros momentos en Pablo es «a partir de ahora, en

te»²². Pero «finalmente» es una traducción puramente gratuita, como si Pablo estuviera a punto de comenzar el tema al que por fin llega en 4:4 y 8 o como si ésta fuera la conclusión de una de las tres supuestas cartas. Aquí significa lo que significaba en 1ª Tesalonicenses 4:1 y 2ª Tesalonicenses 3:1: «por lo demás» o «en cuanto a lo que aún me queda por decir». Como en otros casos anteriores, Pablo añade el vocativo «hermanos [y hermanas] míos», que en esta carta suele aparecer en puntos de transición.²³

No obstante, como Pablo avanza hacia «lo que queda», no comienza con el tema principal, sino con el marco teológico de dicho tema y su propia experiencia personal:²⁴ «Regocijaos en el Señor».²⁵ Éste es el primer antídoto que Pablo da a los filipenses para luchar contra el posible atractivo de la opción judaizante.²⁶ El imperativo nos recuerda el versículo 2:18 (y 1:25), donde Pablo anima a los filipenses a regocijarse con él en medio de su sufrimiento por causa de Cristo, un gozo que confía será renovado con la llegada de Epafrodito (2:28). Pero ahora, como con el imperativo de 4:4, su gozo debe hallarse «en el Señor». Como veíamos en los salmistas –Pablo no está haciendo más

el futuro» (1 Co. 7:19; 2 Ti. 4:8) o, como en 1 Ts. 4:1; 2 Ts. 3:1, y aquí, marca una transición a los temas finales que va a retomar al final de la carta; cf. Meyer (139), «presenta lo que los lectores *aún* tienen que hacer *además de* lo que ya se les ha comunicado hasta ese momento» (cf. Vincent, Hendriksen, Hawthorne, Silva, O'Brien; Swift, «Theme», 247; Garland, «Composition», 149). Estos tres usos se ilustran en los papiros (en cuanto al uso presente ver M-M, 380). Ver el debate en Thrall, *Greek Particles*, 25-30.

²³ Ver la nota 12 del comentario de 1:12. Debemos señalar que el vocativo aparece cada vez que (τὸ) λοιπὸν se utiliza como un adverbio de transición (o de conclusión); cf. 4:8 y 2 Co. 13:11.

²⁴ Cf. Caird, 130-32, quien argumenta que todo el pasaje ofrece «una justificación teológica para regocijarse en el Señor» (132).

²⁵ También debemos señalar que la traducción de Goodspeed de este imperativo («adiós»; cf. NEB) es, de hecho imposible (según Lightfoot, Beare; Bruce la tolera). No tiene ningún elemento a su favor, y todos en contra: (1) se basa en la creencia errónea de que este imperativo cierra 1:1-2:30; (2) el uso (supuestamente) recapitulador en 4:4 hace que esta teoría sea imposible (¿cómo podríamos imaginarnos a Pablo diciendo algo tan raro como «Adiós en el Señor *siempre*, os digo de nuevo, adiós»?); incluso Goodspeed intenta, sin garantías léxicas, encontrarle algún sentido (*Problems*, 174-75); (3) hace que el imperativo χαίρετε tenga un significado radicalmente diferente al que tiene en el resto de la carta; y (4) como conclusión, no cuenta con ninguna justificación léxica; cuando este verbo aparece en los papiros, nunca lo hace como un imperativo al final de una carta (ver los numerosos ejemplos en Exler, *Form*, 35-36, 69-77; cf. la crítica de L. Alexander, «Structure», 97).

²⁶ O'Brien (349) observa con visión en muchos casos en esta carta que el tema del gozo aparece en el contexto de «circunstancias adversas».

que usar su lenguaje²⁷—, el Señor que salva es tanto la base como el centro del gozo, que en este imperativo no se refiere a un sentimiento, sino a una actividad. Significa verbalizarlo con alabanzas y cantos. La razón para «regocijarse en el Señor» de esa forma tiene que ver con conocerle y ser hallado en Él (3:8-9). Conocer a Cristo está por encima incluso de la observación perfecta de la Torá; es impensable que bajo la presión de los sufrimientos que están experimentando, la simple observancia de la ley les ayude a no perder el gozo de *pertenecer a Cristo*. Como en 2:19 y 24 anteriormente, la expresión «en el Señor» se refiere a la esfera de su existencia presente, y por tanto señala a su relación con Cristo que debería eliminar el atractivo de la mera religiosidad o de los símbolos de identidad religiosa que no tienen en sí mismos ningún futuro.²⁸

Así, Pablo pasa a centrarse en el segundo aspecto que más le preocupa de las circunstancias presentes de los filipenses,²⁹ introducido por el recordatorio de que se está repitiendo, pero que lo hace por su preocupación por ellos. Tanto la existencia de esta frase introductoria como su forma indican el grado de preocupación de Pablo por lo que comenta a continuación. Comienza con el objeto, «lo mismo»,³⁰ colo-

²⁷ Ver Salmo 32:11 [31:11]; 33:21 [32:21]; 35:9 [34:9]; 40:16 [39:17]; y muchos otros. Los traductores de la LXX evitaron sistemáticamente χαίρω para recoger este modismo (pero ver Zacarías 10:7), usando o bien ἀγαλλιάω o εὐφραίνω. Pablo, por otra parte, utiliza las últimas palabras solamente una vez (2 Co. 2:2), sin contar las citas de la LXX, prefiriendo χαίρω y sus derivados. Dada la flexibilidad con la que este modismo se trata en la LXX y dadas las preferencias lingüísticas de Pablo, χαίρετε ἐν κυρίῳ se entiende mejor como la traducción que Pablo hace de este modismo veterotestamentario.

²⁸ En Pablo, por supuesto, la fuente de ese gozo es el Espíritu Santo, como en 1 Ts. 1:6; Gá. 5:22; Ro. 14:17 (sobre estos textos, ver Fee, *Presence*).

²⁹ El primero es que se mantengan unánimes por el bien del Evangelio frente a la oposición en Filipos (1:27-2:18).

³⁰ En griego, τὰ αὐτὰ, seguido de γράφειν; el acento recae claramente en «lo mismo», no en «escribiros», lo que hace irrelevante el debate sobre si Pablo había escrito estas cosas anteriormente (según Lightfoot, Meyer, Vincent, Collange). Como Calvino (268; cf. Gnlika, Silva, Garland, «Composition» 164) ya reconoció, y como confirma el versículo 18, Pablo se está refiriendo a las muchas veces en que les había dicho anteriormente todas esas cosas, aunque es posible que también se esté refiriendo a lo que Epafrodito les comunicará (como sugieren Furnish, «Place», 86; seguido de Jewett, «Conflicting Movements» 383, n. 1; y Martin, 124). Es pedante pensar que este énfasis habla de anteriores comunicaciones por carta, y traducirlo así ofrece pocas garantías (p. ej., GNB, «No me importa repetiros lo que he escrito anteriormente», si éste fuera el caso, lo normal sería tener un πάλιν); es cierto que no podemos descartar que Pablo les hubiera escrito antes, pero la realidad es que esta frase no ofrece *ninguna evidencia* de ello. Más en la nota 34.

cándolo en posición enfática, que va seguido de un contraste entre «a mí» y «para vosotros», y finaliza con la palabra «seguridad»³¹, dándole también un lugar enfático. Quizás temiendo que se quejaran de esta repetición, con un giro magistral se adelanta y, por si a ellos les pudiera parecer molesto escuchar esa repetición, a él no le importa o no le molesta tener que escribirles lo mismo³². Esta retórica es para el beneficio de los filipenses, para que en su sufrimiento presente no permitan que los símbolos de identidad judíos les atraigan y dejen de aferrarse a las realidades futuras que ya son presentes en Cristo y en el Espíritu.

Algunos dicen que estas palabras, «lo mismo», se refiere a «regocijaos en el Señor»,³³ pero parece casi imposible, dado que (1) «lo mismo» (en el original, «las mismas cosas») es plural, no singular, que es lo que Pablo tendría que haber usado si se hubiera querido referir al imperativo anterior, (2) esta teoría no tiene en cuenta el asíndeton (ver nota 13), que sería especialmente inusual si ésta fuera la intención de Pablo, y (3) podríamos imaginarnos una gran cantidad de adjetivos o expresiones que podrían servir como razones para repetir el imperativo «regocijaros», pero «para vosotros motivo de seguridad» no es una de ellas, mientras que sí encaja perfectamente con la advertencia y la exhortación siguientes.³⁴ La teoría aquí sugerida parece confirmada por la repetición de esta idea en el versículo 18 («como ya os he dicho muchas veces»). Por tanto, esta frase les prepara para lo que viene a continuación.³⁵

³¹ En griego, ἀσφαλές, la única vez que este grupo de palabras aparece en Pablo, que tiene que ver más con «seguridad» que con «salvación» como tal; cf. Hebreos 6:19 («un ancla segura y firme»); Hechos 21:34; 22:30; 25:26. Furnish («Place», 83-86) defiende que podría significar «conocimiento seguro y fiable», pero esto parece improbable; según mis datos, nadie ha seguido su teoría.

³² En griego ὀκνηρόν, el adjetivo de ὀκνος («dudar, encogerse»), que se usa de esa forma en Romanos 12:11; pero aquí se refiere a algo como «motivar disgusto o desagrado» (Hauck, *TDNT*, 5.167), de ahí «oneroso» o «molesto».

³³ Ver la nota 11; cf. Alford, Weiss, Dibelius, Lohmeyer, Caird, Bruce, Hawthorne. Lightfoot (126) reconoce claramente la improbabilidad de esta teoría; pero como él hace una ruptura radical entre los versículos 1 y 2, tampoco puede apuntar hacia delante; de ahí que sugiere que se refiere a las «disensiones» que se mencionan en 1:27-2:18 (cf. Hendriksen).

³⁴ Cf. Mackay («Further Thoughts», 164): «Es del todo razonable suponer que ya había advertido repetidamente a los filipenses sobre los ‘judaizantes’, y que está pidiendo perdón en iii.1 por dar esta advertencia otra vez». Igualmente creen la mayoría de intérpretes (p. ej., Meyer, Vincent, Kennedy, Jones, Bonnard, Müller, Kent, Loh-Nida, Silva, O’Brien).

³⁵ Rahtjen (*Three Letters*, 172) asegura que los que sostienen la integridad de Filipenses tienen tantas dificultades con esta frase como los que sostienen las teorías de

2 Lo que Pablo está a punto de repetir para la «seguridad» de los filipenses comienza con una advertencia triple, «cuidaos»,³⁶ expresada con una poderosa retórica,³⁷ llena de sarcasmo contra (aparentemente) los cristianos judíos que promueven la circuncisión entre los creyentes gentiles.³⁸ Este repentino ataque, que aparece justo después del imperativo «regocijaos en el Señor», es la causa de que muchos interpreten que estas líneas interrumpen lo que Pablo acaba de empezar a decir. Pero ésta es una inferencia innecesaria, como lo es la creencia de que estas personas estaban en Filipos (ver nota 18). De hecho, para tener

partición. Pero parece tratarse de una exageración, dado que admite que no puede encontrarle ningún sentido, mientras que la interpretación propuesta parece tener sentido si entendemos que sirve para introducir la advertencia que aparece a continuación.

³⁶ En griego βλέπετε; parte del efecto retórico está en la repetición de este imperativo y advertencia con su asíndeton: «Cuidaos de los perros, cuidaos de los malos obreros, cuidaos de la falsa circuncisión». G.D. Kilpatrick («ΒΛΕΠΕΤΕ», Seguido de Caird, Hawthorne; Garland, «Composition», 166; Stowers, «Friends», 116) argumentó que esta palabra no tenía un sentido tan fuerte (si no que significaba «considerar, mirar, observar») basándose en que cuando sirve como advertencia va seguido o bien por un μή πως o un ἀπό; por tanto no es admonitorio sino que presenta a los judaizantes (judíos, en el caso de Caird y Hawthorne) como un «ejemplo aleccionador» (Caird). Pero esto no tiene mucho sentido si tenemos en cuenta la retórica (¿por qué la repetición triple de un *indicativo*?), o el contexto (especialmente los versículos 3-4, que no tendrían mucho sentido si esto no fuera una advertencia); tampoco es una observación sintácticamente sobre el uso demasiado acertada. Cuando va seguida de μή πως, la advertencia sigue estando en el verbo, no en lo que aparece a continuación, y como Silva y O'Brien apuntan acertadamente, en este caso el μή πως parece estar claramente implícito en el contexto; además, como se evidencia en la discusión de Caird, esta teoría tiene una dificultad considerable con el γάρ del versículo 3.

³⁷ La retórica es triple: la propia repetición; el uso de epítetos que «vuelven las tornas» sobre sus oponentes; y la asonancia con la que se expresa:

βλέπετε τοὺς κύνας,
βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας,
βλέπετε τὴν κατατομήν.

Ver aquí tres grupos diferentes (como algunos de los primeros intérpretes, señalados por Meyer, 146) es no ser sensible ni al contexto ni a la retórica.

³⁸ Algunos han argumentado que se refiere a los judíos (Lohmeyer, Rahtjen, Klijn, Pollard, Caird, Hawthorne, et. al.), pero esta teoría es poco convincente en vista del uso paulino en otros lugares, especialmente en 2 Co. 11:1-23, donde el lenguaje de Pablo solamente puede referirse a las personas que son cristianas (predican «otro evangelio», pero es un «evangelio» que habla de Cristo). Es difícil imaginar las circunstancias que harían que los gentiles que habían decidido seguir a Cristo llegaran a sentirse atraídos por los judaizantes y a querer convertirse en prosélitos judíos, dado que es lo que la mayoría de ellos evitaba como personas temerosas de Dios. Mucho menos probables son las sugerencias de que los «misioneros» son «gnósticos» judíos (Schmithals) o «gnósticos» que «aseguran tener un poder especial del Espíritu» (Koester, Martin, Loh-Nida, Polhill, Lincoln); sobre esto último ver la nota 60.

peso, esta advertencia no necesita que esos adversarios estén presentes en la ciudad. Pablo no los vuelve a mencionar,³⁹ por lo que parecería que *no* están presentes - aunque es probable que en el pasado intentaran introducir su «mercancía en Filipos» - y que en el presente la amenaza de los «judaizantes» no existe, al menos de forma seria.⁴⁰ La razón de este ataque está en Pablo mismo. Durante más de una década el apóstol se ha visto perseguido por gente como esa,⁴¹ y como afirma el lenguaje rotundo de Gálatas 5:12 y 2ª Corintios 11:13-15,⁴² hace tiempo que se ha hartado de estos «servidores de Satanás» que se creen «servidores de Cristo» (2 Co. 11:15, 23).

Por otro lado, no captaremos el verdadero sentido del texto si pensamos que este lenguaje simplemente está expresando un enfrentamiento personal. Para Pablo lo que está en juego es la misma existencia cristiana. Por tanto, expresa su preocupación escribiendo

³⁹ Al menos no en los versículos 3-9; es discutible que se esté refiriendo específicamente a ellos en las palabras tan generales de los vv. 18-19, donde habla de «muchos» que «caminan» de forma diferente a él. Los «judaizantes» podían incluirse fácilmente en la expresión «enemigos de la cruz de Cristo», pero el verbo «caminar» en Pablo siempre tiene que ver con cómo uno vive, no con la aberración teológica, y el contexto indica que Pablo se está refiriendo a personas que ya no están «prosiguiendo hacia la meta», sino que piensan en «cosas terrenales», por oposición a «nosotros que somos ciudadanos de los Cielos». Sobre la improbabilidad de que estuvieran presentes en ese momento en Filipos ver la Introducción, pp. 38-39.

⁴⁰ Cf. Mackay (163): «el cambio de tono... no debe exagerarse» (también O'Brien, 347). Más aún si uno se toma en serio el papel de la «enemistad» en las cartas de amistad (ver la Introducción, pp. 38-39).

⁴¹ [N. del T. El autor aquí hace un juego de palabras con los términos «dog» (perro) y «to dog» (seguir o perseguir) imposible de traducir al castellano por un lado y, por otro, irrelevante en cuanto al texto original. Dice que esos «dogs» (perros) le han estado «dogging» (persiguiendo) durante más de una década. Pero repito que dado que este juego de palabras no se da en el original, no tiene ninguna relevancia para nuestro análisis].

⁴² En uno de los momentos más sarcásticos que encontramos en sus cartas, Pablo les dice en Gálatas 5:12 que si van utilizar el cuchillo, lo utilicen para castrarse a sí mismos en lugar de circuncidar a los conversos gentiles; en 2 Co. 11:13-14, les llama obreros fraudulentos de Satanás, que se disfrazan de apóstoles de Cristo. La afirmación de Rahtjen («Three Letters», 170) de que «la dureza del tono de los dos primeros versículos es mayor que la rabia mostrada en Gálatas», nos hace preguntarnos mediante qué criterios medimos los grados de emoción. En cualquier caso, «dureza» y «rabia» no serían las primeras palabras que me vienen a la mente cuando leo este texto, que no tiene un seguimiento comparable en el resto de la carta y está lejos del sonoro «anatema» de Gá. 1:6 y la acusación de ser «falsos apóstoles» y siervos de Satanás que se «disfrazan como servidores de justicia» que encontramos en 2 Co. 11:15. Esto último es una denuncia mucho más fuerte que la del presente pasaje, que toma la forma de insulto, pero no pronuncia juicios eternos o pone en duda su carácter.

pura teología y compartiendo su experiencia personal, mientras los supuestos «adversarios» rápidamente pasan a un segundo plano. Como en las exhortaciones en 1:27-2:18, lo que está en juego es la vivencia del Evangelio en Filipos. Es por esta razón por la que dice que la *repetición* no es para él algo «pesado», aunque tener que recordar de nuevo las actividades de los judaizantes parece ser molesto.

Por tanto, como en Gálatas y en 2ª Corintios, Pablo utiliza epítetos para contrastar lo que ellos creen sobre sí mismos con lo que él cree. En primer lugar, «cuidaos de *los perros*». ⁴³ Esta metáfora está llena de «mordiscos», dado que los perros estaban en la escala más baja de la zoología, carroñeros que la sociedad grecorromana detestaba y que los judíos consideraban impuros; los judíos también en ocasiones utilizaban «perro» de forma despectiva para designar a los gentiles. ⁴⁴ Pablo luego da la vuelta al epíteto; al intentar «limpiar» a los gentiles mediante la circuncisión, los judaizantes son «perros» impuros. ⁴⁵

En segundo lugar, son «malos obreros». ⁴⁶ La pista para entender el uso de este término está en su colocación entre «perros» y «falsa

⁴³ Como suele ocurrir con las metáforas tan sorprendentes, se ha escrito mucho sobre las personas a las que se podría estar refiriendo. Algunos sugieren «los que ‘persiguen’ su rastro o pasos»; otros, que Pablo veía a estas personas como «carroñeros» listos para devorar a las presas de sus congregaciones, una sugerencia que parece tener posibilidades. Más caprichosamente, algunos han sugerido 2 Reyes 9:36, donde los «perros» se comen *la carne* de Jezabel, y comentan que esa idea queda recogida en el epíteto final: «mutilación» o «circuncisión». Encontrará sugerencias aún más inverosímiles en Meyer, que recoge cosas como: «descaro», «irritabilidad», «envidia», «vagabundeo desordenado» y «¡un fuerte ladrido en contra de Pablo!».

⁴⁴ Una cultura que gasta millones en mascotas poco puede entender el desprecio que la sociedad antigua tenía hacia los perros, que eran carroñeros (comían toda la basura de la calle que encontraban) y viciosos (ataban a los débiles e indefensos). En la Biblia siempre tienen una mala imagen y, por tanto, se aplica metafóricamente a los humanos solamente de forma peyorativa (ver p. ej., 1º Samuel 17:43; 24:14; 2º Samuel 9:8; 16:9; 2º Reyes 8:13; Mateo 7:6; 2º Pedro 2:22). En cuanto a la actitud judía hacia los gentiles, ver R. Aqiba, quien puso por nombre a sus dos perros Rufus y Rufina, porque los gentiles son como perros en su manera de vivir (Tanch 107b; citado en Str-B 1.725).

⁴⁵ Grayston («Opponents») piensa lo contrario, que los «perros» son los gentiles, que están «promoviendo la circuncisión como un rito iniciático... basado en una creencia semi-mágica en el ritual del derramamiento de sangre» (171). Pero esto no tiene ningún sentido a la luz de los vv. 3-6.

⁴⁶ En griego τῶν κακῶν ἐργάταις; cf. 2 Co. 11:13, ἐργάτοι δόλιοι («obrerros fraudulentos»). ἐργάτης solamente aparece en Pablo aquí y en 1 Ti. 5:18 (donde está citando una parte de la tradición de Jesús) y 2 Ti. 2:15 (metafóricamente refiriéndose a Timoteo). Algunos entienden que el presente uso es «irónico» y que busca subrayar su supuesta «insistencia en las necesidades de las ‘obras’ para asegurarse su salvación»

circuncisión». Dado que ambos términos expresan «un cambio», es razonable que éste término también lo haga. Si es así, la ironía deriva del Salterio, donde en repetidas ocasiones se designa a *los malvados* como «los que *hacen iniquidad*».⁴⁷ El cambio de «iniquidad» a «maldad» («malos») tiene lugar por el bien de la asonancia anteriormente señalada (nota 37). Pablo dice que esas personas, al intentar que los gentiles se sometieran a la Torá no están haciendo «justicia», sino que están haciendo «maldad», del mismo modo en que los del Salterio hacen iniquidad porque han rechazado la justicia de Dios, en el sentido de mostrar su relación con Él siguiendo sus caminos.

En tercer lugar, y pasando del masculino plural a una descripción peyorativa de su actividad, Pablo les advierte diciendo: «cuidaos de la mutilación», una referencia irónica a la circuncisión de los gentiles.⁴⁸ La palabra griega que traduciríamos por circuncisión es *peritome* (= cortar alrededor); *kata tome*, que es la palabra que se usa aquí, denota «cortar en partes», de ahí «mutilar». Este juego de palabras,⁴⁹ especialmente el enfático «porque *nosotros* somos *la verdadera* circuncisión» (v. 3), por no mencionar que Pablo comienza su testimonio con esta palabra, deja claro que la circuncisión es el tema principal de discusión entre Pablo y los judaizantes. Junto con el juego de palabras con el término «cortar» de Gálatas 5:12, donde les dice que se «castren», ésta es la derogación última de la circuncisión, el epíteto más «cortante» de todos. El verbo de la misma familia de palabras aparece en Levítico 21:5 (LXX), que prohíbe a los sacerdotes (quienes «sirven» a Dios) «cortarse» la carne como hacían los sacerdotes paganos (cf. 1 Reyes 18:28). Hay un cambio,

(Martin [1959], 137; cf. Barth, Caird, Hawthorne, Silva). Pero esto parece completamente improbable, dado que es dudoso que los judaizantes se vieran a sí mismos como promotores de las «obras». H. Koester («Purpose»), basándose en el uso en Mateo 9:37-38; 10:10; *Did* 13:2, ve el epíteto como una autodesignación que denota actividad misionera (cf. Georgi, *Opponents*, 40; Lincoln, *Paradise*, 90; O'Brien), pero no lo puede probar de ninguna forma. El propio Pablo no lo utiliza así.

⁴⁷ En griego, οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν; ver el Salmo 5:5; 6:8; 13:4; 35:12; 52:4; 58:2, 5; 91:7, 9; 93:4, 16; 118:3; 124:5; 144:4, 9. El sustantivo ἐργάται aparece con este modismo en 1º Macabeos 3:6 (también en la traducción de Simaco del Salmo 93:16). Ver también Bruce, 104.

⁴⁸ Rahtjen («Three Letters», 170) considera que esto se refiere a la circuncisión de los judaizantes («los perros»); pero esto iría en contra del uso paulino, que nunca deroga la circuncisión como tal, y mucho menos la de los judíos.

⁴⁹ El término técnico es *paronomasia*, un uso deliberado de palabras con sonidos similares para obtener un efecto retórico; otra forma de este recurso retórico sería la triple asonancia que vimos anteriormente (ver la nota 37).

pues Pablo pasa de hablar de las personas («perros, malos obreros») a hablar de la actividad en sí («circuncisión»); esto se debe probablemente a cuestiones retóricas, pero en todo caso también subraya la actividad, que es lo que lleva directamente a la respuesta del v. 3.

Este epíteto final también sirve como evidencia de que el tema tiene que ver con la «justicia derivada de la ley» (v. 9) que, en Pablo, se refiere indudablemente a la observancia de la Torá como un «medio» para llegar a la justicia y como una «medida» de la justicia, es decir, la observancia es vista como un intento de asegurar la relación con Dios, mientras que, al mismo tiempo, la Torá sirve como listón para medir las obras y, por tanto, la relación. Lo que está menos claro es qué esperaban exactamente estos «perros» de los conversos gentiles. Tradicionalmente, basándonos en siglos de teología protestante, se ha pensado que presentaban la observancia de la Torá como un medio de llegar a Dios.⁵⁰ Pero muchos han dudado de que ésta fuera su intención en unos primeros momentos; después de todo, estos gentiles ya eran creyentes en Cristo, como todos aquellos a quienes los judaizantes presionaban para que se circuncidaran. Por tanto, lo más probable es que para ellos la observancia de la Torá era la evidencia de que los gentiles verdaderamente pertenecían al pueblo de Dios y por tanto obedecían a Cristo de una forma genuina.⁵¹ No obstante, a pesar de que

⁵⁰ Con algunas excepciones puntuales, esta teoría se mantuvo de forma dominante hasta que E.P. Sanders la retó en *Paul and the Palestinian Judaism* (1977), autor que acuñó el término «nomismo pactual» para describir la teoría sobre la Ley en la que la observancia de la Ley era una expresión de la relación pactual frente a la obediencia de la ley para ganarse el favor de Dios. Este punto de vista, que puede denominarse «religioso-sociológico» (en contra de la perspectiva tradicional «teológica-religiosa») ha influido en algunos autores, por ejemplo Dunn (ver los ensayos recogidos en *Jesus, Paul and the Law*). Ver el debate en Fee, *Presence*, 813-16, donde encontrará la perspectiva sugerida aquí, que abarca, en relación con este tema, tanto la dimensión religioso-sociológica como la teológica. Por un lado, Dunn tiene bastante razón al señalar que la expresión «obras de la Ley» en Pablo no incluye la Ética, pero siempre denota las tres «marcas de identidad» (la circuncisión, la observancia del *Sabat* y las leyes en cuanto a la comida) que distinguían al pueblo del pacto de los gentiles. Ésta es sin duda la preocupación principal de los propios judaizantes, introducir a los gentiles en las «bendiciones» del pacto de Abraham, las cuales comenzaban con la circuncisión. Por otro lado, Pablo pasa finalmente a un plano más teológico, conduciendo la cuestión hacia el tema de «los medios para alcanzar la justicia», es decir, para poder estar limpio y tener una relación con Dios. La pregunta será si la identidad con Dios y su pueblo se basa en la «fe» en la Gracia de Dios expresada en la muerte y resurrección de Cristo, o en el «hacer» y en la «observancia de la Torá». Cf. D. Hagner, «Jewish Matrix».

⁵¹ La posición de Pablo sobre la circuncisión se encuentra en una frase que repite tres veces: «la circuncisión nada es, y nada es la incircuncisión» (1 Co. 7:19; Gá. 5:6; 6:15);

su principal interés es hacer que los gentiles pasaran a ser judíos en el sentido de pasar a formar parte del pacto de Abraham, Pablo ve las consecuencias teológicas que esta forma de pensar podía tener sobre los gentiles: que pensarán que la Gracia no era suficiente, sino que había que añadir un factor más (la observancia de la ley), lo cual anula la Gracia por completo y da lugar a gloriarse «en la carne». Esto, a su vez, explica por qué Pablo expresa a continuación sus argumentos y la ilustración tomada de su experiencia personal en la forma en que lo hace.

3 Como respuesta inmediata a la «mutilación», Pablo afirma: «Porque⁵² *nosotros* [en contraste con lo que están intentando que los gentiles hagan] somos *la* [verdadera] circuncisión [por eso no necesitamos la circuncisión física], que adoramos en el Espíritu de Dios y nos ‘gloriamos’ en Cristo Jesús, no poniendo la confianza en la carne». Aquí tenemos una frase llena de efecto retórico y de fundamento teológico.⁵³ El efecto retórico está tanto en la paronomasia (ver la nota 49) como en el uso de un verbo sacado del culto en el templo⁵⁴ para describir lo que «nosotros» hacemos (ver «c» más adelante). El fundamento teológico se encuentra en cada sintagma que conforma esta frase. Este versículo, y no el v. 2, es la frase principal de esta exhortación, cuya teología se va a explicar por medio de la propia experiencia de Pablo, que la encontramos en los vv. 4-14.

a. El enfático «nosotros» –y no ellos– con el que comienza la frase constituye la primera aparición de este fenómeno teológico en la carta. Para Pablo es una costumbre habitual pasar de la segunda o tercera persona a la primera persona del plural (que tiene un carácter inclusivo) cuando en medio de un argumento aparece alguna realidad soteriológica que le incluye tanto a él como a sus

precisamente la repite porque no tiene nada de importancia para Dios. Esto también sugiere, si además tenemos en cuenta las palabras de 1 Co. 9:20, que a Pablo no le importa si los padres judíos continúan circuncidando a sus hijos. Cuando se enfada es cuando se dice que la observancia de la Torá es un requisito para que los gentiles sean plenamente pueblo de Dios. En este punto, la observancia de la Torá toma un significado teológico que apunta a que la relación con Dios se basa en las «obras de la Ley».

⁵² En griego γάρ, en este caso ofreciendo la «causa o razón» de por qué deben hacer caso de la advertencia del versículo 2. Sobre las dificultades que esto plantea para la perspectiva más suave de βλέπετε, ver la nota 36.

⁵³ Decir que en esta frase representa una enseñanza catequística (Collange, Martin) es pura especulación; el contexto es tan preciso y el contenido tan paulino que una especulación así es tan innecesaria como improbable.

⁵⁴ Ver la nota 59.

lectores.⁵⁵ Por tanto, en vez de decir «vosotros filipenses sois la verdadera circuncisión», dice «nosotros»: vosotros y nosotros, es decir, gentiles y judíos juntos. En este caso, es cierto que el cambio de persona gramatical ya prepara el camino hacia la aparición del «yo» en los vv. 4-14; pero el hecho de que este fenómeno vuelva a aparecer en los vv. 15-16 y (especialmente) en los vv. 20-21 nos habla de que preparar el texto para dar paso a los vv. 4-14 no es su única función.

b. Al decir que «nosotros», tanto gentiles como judíos, que hemos puesto nuestra confianza en Cristo, «somos *la* [verdadera] circuncisión», Pablo indica que el tema principal no es la salvación de los filipenses, sino más bien la identificación del pueblo de Dios bajo el nuevo pacto.⁵⁶ Detrás de este uso está la teología e intertextualidad de un pasaje como Ro. 2:28-29,⁵⁷ donde Pablo hace referencia a la promesa de Dt. 30:6 e invierte los conceptos «judío» y «gentil», en términos de la «circuncisión del corazón» por el Espíritu.⁵⁸ Ahora vemos claramente cuál es la razón del rico simbolismo que encontramos en Fil. 2:14-16, donde mediante una inversión similar, los filipenses aparecen como «hijos de Dios sin tacha». Nótese que Pablo no sabe nada de un «nuevo» Israel; para él solamente hay un pueblo de Dios, que ahora está constituido –de acuerdo con las promesas del Antiguo Testamento– sobre Cristo y el Espíritu; y el Espíritu es el medio por el que los gentiles han entrado en la herencia de las bendiciones prometidas a Abraham (Gá. 3:14).

⁵⁵ Ver, entre otros muchos ejemplos, 1 Ts. 1:9-10 («como os convertistéis *vosotros* de los ídolos a Dios para servir al Dios vivo... y esperar de los Cielos a su Hijo... quien nos libra a *nosotros* de la ira venidera»); Gá. 4:5 («a fin de que redimiera a *aquellos* que están bajo la ley, para que *nosotros* recibiéramos la adopción de hijos»); Ro. 8:15 («*vosotros* habéis recibido un espíritu de adopción como hijos, por el cual *nosotros* clamamos: ¡Abba, Padre!»); cf. 1 Ts. 5:9, 1 Co. 1:18, 30; 5:7; 15:3; Ro. 5:1-5; 8:3; *et passim*. Algunos no ven este pasaje así; p. ej., H. Koester, «Purpose», que piensa que el enfático «nosotros» se refiere al apostolado que el Espíritu le ha otorgado a Pablo, a diferencia del estatus de sus adversarios, pero esta interpretación tiene que ver con su visión particular de todo el pasaje; D.W.B. Robinson, «Circumcision», que adopta la improbable teoría (dados los vv. 15-16 y 20-21) de que se refiere a sí mismo y a otros judíos convertidos al cristianismo; otros piensan que se refiere a Pablo y Timoteo. Ver el debate en O'Brien, 358-59.

⁵⁶ Acerca del énfasis pactual de esta expresión, ver Motyer, 148.

⁵⁷ Para ver un debate completo sobre este texto, ver Fee, *Presence*, 489-93; cf. el comentario de 2 Co. 3:6 y Ro. 7:5-6 (págs. 304-7, 503-8).

⁵⁸ Cf. también Jer. 9:23-25, de donde Pablo deriva su entendimiento de «gloriarse en el Señor», y en el v. 25 de dicho pasaje también habla de la circuncisión meramente externa.

c. Pablo primeramente describe la verdadera circuncisión como «nosotros que ‘adoramos/ministramos’⁵⁹ en el Espíritu de Dios».⁶⁰ El término crucial es el verbo que traducimos por «adorar», traducción que en este caso puede llevar a equivocaciones. El uso de Pablo está determinado por la LXX, donde se usaba casi exclusivamente para referirse al «servicio» levítico en el culto del templo. Aquí Pablo ha buscado un contraste irónico con el v. 2. Aquellos que «servían» en el culto del templo tenían prohibido llevar a cabo una «mutilación». Ahora Pablo dice que, a diferencia de los «hacedores de iniquidad» que están participando de ese «servicio» ilegítimo, somos la verdadera circuncisión, que «servimos» mediante el Espíritu, en lugar de servir mediante la carne. El verbo, por tanto, no quiere decir «adorar» en el sentido de lo que la congregación hace cuando se reúne como un pueblo, sino que se refiere al «servicio» del pueblo de Dios en términos de su devoción a Él evidenciada en el modo en que viven ante Él. En vez de ofrecer

⁵⁹ En griego, λατρεύοντες (NIV, «adoración»), un término muy difícil de traducir (ver el debate; cf. H. Balz, EDNT, 2.344-45); cf. Ro. 1:9 y 2 Ti. 1:3 (donde habla del «servicio» de Pablo a Dios) y Ro. 1:25 (del «servicio» y la «adoración» idólatra). El uso paulino está determinado por la LXX; el uso del sustantivo de la misma familia en Ro. 9:24 y 12:1 arroja la luz necesaria. A Israel le pertenece, entre otras cosas, la λατρεία (el culto del templo); ahora los creyentes, en contraste con los idólatras (Ro. 1:25, los de las «mentes insensatas», v. 20), ofrecen «servicio» a Dios que «tiene sentido» porque ahora su existencia está en Cristo (en cuanto a esta comprensión de λογικην, ver Fee, *Presence*, 599-602). Para apoyar su lectura de espejo de este texto como polémica en contra de los «entusiastas del Espíritu» (ver siguiente nota), Koester («Purpose», 320-21) dice que aquí no tenemos un trasfondo cúllico - a pesar del contexto - y ofrece una traducción muy poco probable: «[nosotros somos aquellos] que trabajamos como misioneros en el Espíritu de Dios».

⁶⁰ Muchos (por ejemplo Koester, Gnilka, Martin, Polhill, Lincoln, O'Brien), retomando algunos «paralelismos» en 2 Co. 11-12, creen que esta expresión refleja la postura de los «propagandistas» quienes «afirman... tener en sus actividades una posesión especial del Espíritu» (Lincoln, *Paradise*, 90-91). También lo aplican a otros lugares del pasaje (el énfasis en el sufrimiento, la mención de la resurrección, el supuesto «perfeccionismo», etc.). Este tipo de «lectura de espejo» (ver la Introducción, p. 40, nota 24) son un claro ejemplo de los «errores» 2 y 4 de la guía de Barclay («sobreinterpretación» y «entender estas palabras y expresiones particulares como ecos directos del vocabulario de los adversarios, y luego construir toda una tesis basándose en ese débil fundamento»). Además de que el Espíritu no se menciona ni hay en el resto del pasaje una alusión a él, esta visión no toma en serio la teología paulina, especialmente su presuposición de que la vida cristiana se basa en la obra salvífica de Cristo, tal y como se expresa en todas sus cartas (de ahí el «gloriarse en Cristo Jesús»). Más sobre esto en Fee, *Presence* (13, 78, et passim). Cuando Pablo habla de forma muy paulina, como hace aquí, es muy difícil descubrir la «teología» de los supuestos «adversarios» en las palabras de Pablo, más aún cuando no tenemos ninguna evidencia directa y explícita que habla de su posición o forma de pensar.

tal servicio «cortándose la carne», para ser identificados con el pueblo de Dios bajo el antiguo pacto, la verdadera circuncisión vive («sirve») en Cristo por el poder del Espíritu. Por tanto, Pablo no tiene en mente el rito externo como una marca distinta del servicio «espiritual»⁶¹ interno, sino que para él hay dos modos de existir: en la «carne», que le lleva a uno a una vida centrada en la criatura en lugar de estar centrada en Dios; o como el pueblo escatológico de Dios, que se establece como tal por el Espíritu de Dios, mediante el cual toda la vida en el presente es servicio y devoción a Dios.⁶²

Por tanto, «servir» tiene que ver con «la justicia o rectitud», el comportamiento cristiano que refleja el carácter de Dios (por ejemplo, velar por los intereses de los demás, 2:3-4, como hizo aquel que actuó de acuerdo con el carácter de Dios al despojarse y adoptar forma de siervo, 2:5-7); y ese «servicio», que puede darse en la vida del creyente y de la comunidad de creyentes mediante la morada del Espíritu de Dios, no tiene nada que ver con el «servicio» que consiste en la observancia de la Torá. Al convertir la Torá en «leyes que deben cumplirse», el pueblo de Dios ha convertido la ley de Dios en un conjunto de meras regulaciones humanas, perdiendo de vista que era la revelación del carácter de Dios, el cual debían imitar; de ahí la necesidad de una circuncisión del corazón, realizada por el Espíritu, para sustituir la de la «carne».

Es muy significativo que Pablo complementa el sustantivo «Espíritu» con el genitivo «de Dios».⁶³ Esta designación aparece tan a menudo que quizás no deberíamos darle demasiada importancia, después de todo, ya sabemos que el Espíritu es Dios. No obstante, dado

⁶¹ Como, p. ej., la NEB (corregida por la REB), «nosotros cuya adoración es espiritual»; cf. Calvino, 269; Lightfoot, 145; Beare, 105; Hawthorne 126-27, una teoría frecuentemente unida a Juan 4:24. Pero el uso y la teología paulinas están totalmente en contra de esto; sin duda, esa teoría no capta la naturaleza radical de la vida en el Espíritu que Pablo articula en sus otros escritos (ver Fee, *Presence*, *passim*).

⁶² Esto también sugiere que este dativo, como es normal en Pablo, probablemente no sea locativo, como la NRSV hace («los que adoran en el Espíritu de Dios»; cf. NASB, NAB), es decir, que al vivir en el Espíritu, rendimos un servicio a Dios adecuado. Aunque no podemos argumentar teológicamente en contra de esa idea, el uso paulino en este caso parece determinante. En la mayoría de los casos, y quizá en todos, este dativo (πνεύματι; ἐν πνεύματι) es instrumental (ver la completa discusión en Fee, *Presence*, 21-24). Ofrecemos ese servicio mediante el Espíritu, que en este caso probablemente tiene muy poco que ver con «hacer», sino más bien con vivir y caminar según el Espíritu, que es lo opuesto a poner la confianza «en la carne».

⁶³ Sobre la cuestión textual, ver la nota 10.

que Pablo no suele utilizar este complemento en esta construcción,⁶⁴ pobablemente esté haciendo más hincapié de lo que a primera vista parece. Muy probablemente Pablo quisiera marcar un claro contraste con los que creen que están rindiendo un servicio a Dios tanto con su propia circuncisión como con la insistencia en que los creyentes gentiles se ofrezcan a Dios del mismo modo. El verdadero servicio a Dios es el que ha sido engendrado por el Espíritu *de Dios*, en el que mediante la vida en el Espíritu el creyente se «gloríe en Cristo», quien ha puesto final a la época de «la carne».

d. Pero si uno empieza la vida cristiana como una realidad realizada por el Espíritu, la base de dicha vida es Cristo mismo, que en esta frase se expresa en términos que nos recuerdan a Jeremías 9:23-24:⁶⁵ «nos gloriamos en Cristo Jesús». Sobre el significado de esta palabra, ver el comentario de 1:26. Aquí de nuevo tiene el matiz de «enorgullecerse de o jactarse de», en el sentido de poner toda la confianza en algo, y por tanto, «gloriarse en ese algo». Aunque la presencia del Espíritu es según Pablo el principal contraste con las «obras de ley» como con «la carne», en esta carta en particular no puede hablar de la experiencia cristiana y no mencionar a Cristo. En la narración de su experiencia personal volverá a este tema haciendo uso de un estilo inigualable.

El pueblo de Dios del nuevo pacto, por tanto, no necesita observar la Torá, precisamente porque se «glorían en Cristo Jesús»; han puesto su confianza en Él, que ha obrado por ellos la verdadera justicia de Dios. Por tanto, Cristo Jesús, al morir en la cruz, les ha abierto el camino a una relación con Dios mediante la Gracia, y el objetivo de la Torá se cumple no en que se conviertan en practicantes de la Torá, sino en que caminen por el Espíritu de Dios que ahora mora en ellos.

e. Finalmente, y ahora en contraste tanto con «nos gloriamos en Cristo Jesús» como con «servimos/adoramos *en el Espíritu de Dios*», añade un golpe revelador: «no poniendo la *confianza* en la *carne*.» Esta proposición

⁶⁴ Es decir, con el dativo πνεύματι; Ro. 8:9 es la única excepción.

⁶⁵ En cuanto a la naturaleza crucial de este texto en Pablo ver 1 Co. 1:31 y 2 Co. 10:17. Como señalamos anteriormente en el comentario de 1:26, el uso que Pablo hace de esta palabra (καυχόμαι) ha sido determinado principalmente por el pasaje de Jeremías, que ya utilizaba la preposición ἐν con este verbo y que significa «poner la confianza de uno *en...* y por tanto la gloriarse *en* [el Señor].» Este uso veterotestamentario pone en cuestión las otras sugerencias sobre el significado de la expresión «en Cristo Jesús» del presente pasaje (por ejemplo, GNB [Loh-Nida], «regocijaos en *nuestra vida en unión con Cristo Jesús*», que suena mucho más como Deissmann y Bousset que como Pablo).

está llena de ironía, recurso que Pablo usa para pasar de esa expresión concreta de la observancia de la Torá (la circuncisión de la carne) a las implicaciones teológicas de que los gentiles cedan a la circuncisión. Refleja el mismo argumento en Gálatas 3:2-3, donde Pablo utiliza «carne» exactamente igual que aquí, refiriéndose primero al corte literal de la «carne» en la circuncisión,⁶⁶ pero también a la vida antes y fuera de Cristo. Por tanto, en este pasaje, «Espíritu» y «carne» están yuxtapuestos como realidades escatológicas que describen la existencia en la superposición de las épocas.⁶⁷ Vivimos o bien «según el Espíritu» o «según la carne». Son tipos de existencia incompatibles; estar en uno de ellos y pasar al anterior es, según Pablo, un suicidio espiritual. Y aquí es dónde se han extraviado los judaizantes; rechazan el «gloriarse en el Señor» por «la confianza en la carne».

Por tanto, con esta completa descripción de los que pertenecen al Israel de Dios, constituido de nuevo mediante Cristo y el Espíritu, Pablo ubica a los filipenses en el lado totalmente contrario en el que les ubicaría la «mutilación». A través de su testimonio personal, seguirá argumentando que no hay ningún futuro en volver a las formas pasadas, en volver a aquello a lo que Cristo y el Espíritu han puesto fin.

Finalmente, deberíamos señalar el aspecto trinitario implícito en esta frase. La verdadera circuncisión, por tanto la verdadera justicia (tanto en la relación con Dios como en el comportamiento que refleja su carácter), viene de Dios (v. 9), quien envía su Espíritu a morar en los creyentes que ahora le sirven en «justicia», los cuales han puesto su confianza en Cristo Jesús, quien ha logrado la «justicia» por ellos. Ciertamente es que «la justicia» no se menciona en esta frase teológica inicial; pero aparece implícita en la primera proposición, «somos la verdadera circuncisión», como se evidencia en los vv. 6 y 9. La clave para alcanzar esa justicia se expresa aquí mediante sus componentes principales del nuevo pacto: Cristo y el Espíritu.

4a Como un añadido final a la descripción del versículo 3, pero también como introducción a las palabras que vienen a continuación, Pablo añade: «aunque⁶⁸ yo mismo podría confiar en la carne», aunque

⁶⁶ W. D. Davies («Flesh and Spirit»; cf. GNB, Loh-Nida) lo limitarían este uso; pero esto parece del todo improbable (cf. Moehring, «Some Remarks»).

⁶⁷ En cuanto a este énfasis en la «carne» y el «Espíritu» como realidades escatológicas, ver Fee, *Presence*, 816-22; Silva 170-71.

⁶⁸ En griego, *καίπερ*, utilizado con el participio para expresar concesión; de todos los escritos paulinos, solamente aparece aquí. No parece haber ni necesidad ni evidencias para que Hawthorne tome esta proposición como la prótasis de una frase elíptica.

en realidad lo dice de forma aún más tajante: «aunque yo mismo podría confiar incluso⁶⁹ en la carne». El significado de estas palabras será clarificado por la siguiente frase (vv. 4b-6). Nosotros los que servimos en el Espíritu, dice Pablo, que nos «gloriamos» en Cristo Jesús, hemos abandonado completamente la idea de «poner la confianza en la carne», que por implicación es lo que los judaizantes están intentando que los gentiles hagan, al querer obligarles a circuncidarse. Pero Pablo les dice que si quieren jugar a ver quién gana, jugarán, pues él sabe que en ese terreno tiene las de ganar, pues «tiene motivo para confiar incluso en la carne».⁷⁰ Como anteriormente, «en la carne» se refiere primero al rito de la circuncisión, pero también al matiz teológico de intentar tener motivos para gloriarse ante Dios basándose en los méritos humanos, una visión de la vida basada en la autosuficiencia. Y lo hace presentando, en primer lugar, las evidencias de esa aseveración tan directa (vv. 4b-6) y, en segundo lugar, el valor nulo de tales «méritos» a la luz de lo que supone llegar a conocer a Cristo y ser hallado en Él.

B. El ejemplo de Pablo (3:4b-14)

Lo que sigue a la advertencia y a la afirmación de los vv. 2-3, aunque no es típico del Pablo que encontramos en sus primeras epístolas, encaja muy bien en la presente: ofrece su historia personal como un paradigma que deben seguir.⁷¹ En la narración, muchas de sus principales convic-

⁶⁹ Los testimonios occidentales (D* E* F G it pc) omiten este καί, pero al hacerlo desvían el énfasis de Pablo.

⁷⁰ Lightfoot (145) argumenta correctamente que «la fuerza adecuada de ἔχων πεποίθησιν no se puede justificar». Después de todo, Pablo habla aquí de tener algo a lo que renunciará en los vv. 7-9. En contra, traducciones como la GNB: («Podría, por supuesto, poner mi confianza en tales cosas»).

⁷¹ Cf. Collange (129): «De modo que el interés del apóstol no está principalmente en su autobiografía, sino en la exhortación... simplemente está luchando por instruir». Martin (123) sugiere algo diferente, que ésta es una «auto-defensa» en la cual Pablo «llega [muy] lejos para defenderse de la crítica implícita de sus adversarios»; cf. Pfützer (*Agon*, 142). Pero (a) esa teoría presupone sobre los «adversarios» mucho más de lo que realmente dice en el pasaje (cf. notas 19, 38, y 60 del comentario del párrafo anterior); (b) el vocabulario no es el utilizado para defenderse» (el ἐγὼ μᾶλλον simplemente diferencia a Pablo de los judaizantes del versículo 2, pero no en términos de «autodefensa»); y (c) el propio Pablo dice que lo que se ve aquí es para que sirva de paradigma a los filipenses (vv. 15-17), que no encaja bien en un texto de «apología». Lo que diferencia a esta narración de los demás momentos autobiográficos en las cartas de Pablo es su naturaleza paradigmática (p. ej., 1 Ts. 2:1-12; Gá. 1:13-2:14; 2 Co. 11:23-12:12, textos decididamente

ciones teológicas encuentran expresión cuando él las experimenta. Esta «argumentación» tan inusual está basada en la firme relación que existe entre él y ellos.⁷² También indica que esta sección no es una interrupción ni una digresión, sino que se trata de una parte con un propósito concreto, que el v. 1 la introduce intencionalmente. Los filipenses son buenos amigos de Pablo, que conocen bien su evangelio porque hace años que le conocen. Esa participación del Evangelio sin duda habría incluido advertencias en contra de los que pudieran llegar con un «evangelio diferente», insistiendo por ejemplo en la observancia de la Torá. Dado que Pablo ha tratado este tema con ellos frecuentemente, ahora basta con compartir su propio ejemplo: «yo he estado ahí», les recuerda, «y es un callejón sin salida, que no ofrece ni vida, ni comunión con Cristo. No tiene ningún futuro, mientras que ‘conocer a Cristo’ significa ‘ser hallado’; supone comunión con él ahora, y estar con Él para siempre». La comunión con Cristo ahora también significa participar de sus sufrimientos, lo cual es posible mediante el poder de su resurrección.

La narración tiene una estructura muy clara. Comienza con las «ventajas» que antes tenía dentro del judaísmo, que en su caso superan las de cualquiera de los «mutiladores» (4-6); pero esa «ganancia» resulta una «pérdida total» en comparación con la «ganancia» última de ser hallado en Cristo, de poseer la justicia de Dios, la cual está a nuestro alcance gracias a Cristo –ahora y al final– y por tanto conocerle (7-9). Pero la frase concluye con una nota sorprendente, recordándoles que esa vida en Cristo incluye sufrimiento en el presente, y gloria en el futuro (10-11), que lleva a la conclusión de la historia, que el futuro, que se ha hecho presente en Cristo y el Espíritu, sigue siendo futuro y es tan valioso que vale la pena vivir para alcanzarlo (12-14).⁷³

«apologéticos» en función y tono; en contra G. Lyon, *Pauline Autobiography*) aunque incluso en algunas de esas ocasiones Pablo les dice a los conversos que recuerden su ejemplo cuando estaba entre ellos, para reforzar así algún punto de la exhortación (como en 2 Ts. 3:7-10).

⁷² He aquí una nueva evidencia de la amistad (ver la Introducción, pp. 34-40). Sin duda, este llamamiento funciona de manera similar al de 2:1-2, donde, gracias a su larga relación en Cristo y el Espíritu les insta a que «completen su gozo» teniendo un mismo sentir en cuanto al Evangelio.

⁷³ Algunos ven una correspondencia con la narración sobre Cristo que aparece en 2:6-11 (p. ej., Moule, Wright); pero el propio Pablo no lo relaciona, y los paralelos son inexactos, especialmente dado que el elemento paradigmático de la narración presente parece diferir considerablemente de la anterior, aunque los ecos lingüísticos sugieren que la historia de Cristo sirve como la premisa de ésta.

El «porqué» de todo esto es más difícil de concretar, dado que tanto los vv. 12-14 como la transición que encontramos en los vv. 10-11 parecen estar pobremente relacionados con los vv. 4-9. La primera parte (vv. 4-9) claramente fluye de, y además responde a, la advertencia y de la afirmación de 2-3. La proposición transicional (vv. 10-11), que reitera el tema de «conocer a Cristo» que apareció en el v. 8, avanza en una dirección inesperada, regresando al tema del sufrimiento presente («en *conformidad* a su muerte»), aunque no sin olvidar la esperanza de la resurrección futura. Retomando «la resurrección», la segunda parte (vv. 12-14) se centra más en otro tema paulino, la «perseverancia» que lleva al cumplimiento del futuro cierto. La cuestión está en la forma en la que estas partes se relacionan entre sí, y con el resto de la carta; sobre todo dado que la aplicación siguiente, incluyendo el llamamiento a imitarle (vv. 15-4:1), es el clímax explícito del tema que encontramos en 12-14 : que estén «firmes» (4:1) a la luz de su futuro cierto, en el que serán transformados en *conformidad* al presente cuerpo glorioso de Cristo (3:21).

Seguramente la razón para estas palabras es doble: (1) reiterar su Evangelio, que ya conocen bien, pero ahora mediante su propio testimonio personal, y a la luz de la advertencia del versículo 2 aparentemente un «diagnóstico» teológico; y (2) utilizar la misma historia para volver a dos exhortaciones gemelas que aparecen a lo largo de la epístola: (a) que «perseveren» en medio del sufrimiento presente, y que vean el sufrimiento como lo que es –la forma en la que Dios les «conforma» a la muerte de Cristo– y (b) que no pierdan de vista su futuro que les espera, cierto y seguro. En vista de cómo concluye el pasaje (3:17-4:1), las dos últimas cuestiones parecen ser la preocupación principal, que encuentran su base teológica en la primera parte de la historia que se nos narra. Esto es lo que significa «conocer a Cristo»: no significa buscar en otros sitios «ventajas» de cualquier tipo, sino que significa ser hallado en Él, y por tanto participar de su sufrimiento en el presente, a la luz de nuestro seguro futuro escatológico en el que finalmente seremos «conformados» a su gloria presente.

1. El futuro no está en el pasado (3:4b-6)

4b. Si algún otro cree tener motivo para confiar en la carne, yo mucho más; 5 circuncidado el octavo día, del linaje de Israel,

de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo; 6 en cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable.

Con este párrafo inicial, Pablo expone sus anteriores ventajas, lo que en un tiempo fue para él «ganancia». Después de una frase inicial que insiste en la calidad superior de su «estatus» como judío, ilustra esa superioridad con una lista de siete elementos, seis de los cuales indican las diferentes maneras en las que ha «destacado». No es sorprendente, dado los vv. 2-3, que comience con la circuncisión, pasando luego a mencionar que es miembro del antiguo pueblo de Dios, incluyendo la tribu a la que pertenece; él es un «hebreo de hebreos», que puede demostrarse de tres formas visibles, concluyendo con la declaración «en cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable».

La verdad es que todo esto no es una novedad.⁷⁴ Lo que es sorprendente —de la lista— es que incluya «perseguidor de la Iglesia», y la afirmación final de que, en cuanto a la ley, es irreprochable. Desde un punto de vista sociológico, lo que aquí se repite son elementos que indican un «estatus». Pero los dos elementos finales (y muy probablemente el hecho de ser fariseo también) indican un «logro» o «mérito»; de modo que el interés no está solamente en lo que recibió al nacer, sino en lo que él mismo hizo para llegar a ser «hebreo de hebreos». Todo esto, continúa diciendo, no cuenta para nada si lo comparamos con conocer a Cristo, es decir, por implicación, «no hay observancia de la Torá». El futuro, por tanto, no descansa en su pasado religioso.

4b Esta frase básicamente repite el añadido anterior al v. 3. Es a la vez irónica y teológica. Aunque ellos no buscaran eso, poner la «confianza en la carne» es lo que los judaizantes intentan implantar; Pablo ya ha empezado la ironía al principio del versículo (v. 4a), pero ahora la acrecenta dejando claro que «él tiene las de ganar».⁷⁵ Mis credenciales de identidad judía son impecables; sin

⁷⁴ El primer elemento lo encontramos en un sinnúmero de lugares. Su pertenencia a la «raza israelita» se menciona específicamente en 2 Co. 11:22; Ro. 9:3; 11:1. Menciona su tribu en Ro. 11:1, y que es «hebreo» en 2 Co. 11:22. Vemos que se habla de su fariseísmo de forma implícita en Gá. 1:13-14; menciona su «persecución de la Iglesia» en Gá. 1:13, 23; 1 Co. 15:9, y 1 Ti. 1:13. Lo único que no se menciona en las demás cartas es que es «irreprochable» en la observancia de la Torá, aunque a la luz de Gá. 1:14, no es un tema que nos sorprenda.

⁷⁵ En cuanto a este énfasis en su «superioridad» en el judaísmo, ver Gá. 1:13-14 y 2 Co. 11:21-23.

duda, si me comparo con vuestros motivos para confiar en la carne, «yo [tengo] muchos más».⁷⁶

Algunos creen que la prótasis de esta frase significa que en medio de los filipenses se había infiltrado un grupo de judaizantes.⁷⁷ Pero eso no es necesariamente cierto; es muy probable que, a pesar de que los judaizantes sirven como contexto inmediato, ésta sea la forma en la que Pablo llama la atención a cualquier miembro de la congregación en Filipos que, debido al sufrimiento presente, pueda verse tentado a seguir esas formas. Después de todo, en varios de los elementos siguientes, los judaizantes también se podían gloriarse; la intención de Pablo al ofrecer su testimonio personal es advertir a los filipenses de la influencia que podían llegar a ejercer sobre ellos («a mí no me es molesto escribiros otra vez lo mismo, y para vosotros es motivo de seguridad», v. 1b).

5-6 Lo que ahora sigue es un catálogo de siete elementos que ilustran la siguiente afirmación:

(1) «Circuncidado al octavo día».⁷⁸ Pablo comienza con este elemento en particular, y no con los dos siguientes, por razones contextuales obvias. Los judaizantes insisten en que los gentiles se circunciden para que de acuerdo con Génesis 17:3-14 los gentiles creyentes en Cristo puedan identificarse también con el antiguo pueblo de Dios manteniendo el pacto de Abraham. Por eso Pablo, que mediante Cristo y el Espíritu pertenece ahora a *la verdadera* circuncisión, comienza de la siguiente manera: como niño judío que era, nacido en un hogar judío, fui «circuncidado al octavo día»; es decir, «recibí la circuncisión mucho antes de que ninguno de vosotros, los filipenses, oyera acerca de Cristo y el Evangelio».⁷⁹

⁷⁶ En griego, ἐγὼ μᾶλλον; para este uso de μᾶλλον, ver S. R. Llewelyn, *New Docs* 6.69-70, quien señala que en una apódosis elíptica como ésta, no funciona simplemente como contraste («en lugar de»), sino que intensifica la idea en cuestión («más todavía»).

⁷⁷ Cf. Gnilka (189), seguido de Martín, quien enfatiza el anonimato de un supuesto «orador». Esta misma fórmula, no obstante, aparece en momentos clave en 1 Corintios (3:18; 8:2; 14:37), donde no señala gente ajena a la comunidad, sino a un grupo de personas de la congregación en Corinto que han adoptado el posicionamiento propuesto en la prótasis. A la luz del resto de la epístola a los Filipenses, es casi imposible que aquí se esté refiriendo a un grupo de personas ajenas a la congregación. Sobre el tema más amplio de la presencia de judaizantes en Filipos, ver el comentario del versículo 2 (especialmente las notas 18 y 39).

⁷⁸ En griego, περιτομῇ ὀκταήμερος. El dativo es «referencia» (con referencia a la circuncisión).

⁷⁹ Meyer (115) sugiere que la mención al «octavo día» implica que algunos de los judaizantes eran prosélitos, de ahí la superioridad de Pablo. Aunque es posible, parece muy poco probable. Pablo está hablando de la «justicia contenida en la ley». Su «yo

(2) «Del linaje⁸⁰ de Israel». ⁸¹ Éste es el término clave. Lo que los judaizantes esperan lograr con la circuncisión de gentiles es que éstos obtengan los privilegios por *pertenecer* al antiguo pueblo de Dios, «la raza israelita». Pablo tenía este privilegio de nacimiento.

(3) «De la tribu de Benjamín». La función de esta expresión no es más que retórica. Los gentiles solo podían convertirse en miembros de la nación, de Israel; la membresía de Pablo a una tribu era lo que le permitían conocer sus orígenes. Pertenecía a la tribu de Benjamín, esta tribu favorecida a la que también perteneció su tocayo Saúl, el primer rey de Israel, bendecida por Moisés como «amada por el Señor ...y entre cuyos hombros mora» (Dt. 33:12), y en cuyo territorio estaba la propia Ciudad Santa. También es una tribu importante porque solamente ella se unió a Judá en lealtad al pacto davídico.⁸² Es fácil oír en esta expresión un tono de orgullo,⁸³ lo cual da paso a la siguiente calificación.

(4) «Hebreo de hebreos». Éste es el término de «transición», resumiendo los tres anteriores, y abriendo el camino para los tres siguientes. Era completamente «hebreo, nacido de puro linaje hebreo». El apelativo «hebreo» parece ser un término que los judíos utilizaban para referirse a ellos mismos, especialmente en la Diáspora para diferenciarse de los gentiles.⁸⁴ En 2ª Corintios 11:22 aparecen juntos los dos términos («hebreos, israelitas») para referirse a los adversarios de los judíos

mucho más» –y lo que para él es «basura»– tiene que ver con sus «logros», no con su estatus como tal. Después de todo, en Ro. 11:1-2, argumenta que su propio «estatus» (un israelita de la tribu de Benjamín) es la prueba clara de que Dios no ha expulsado a su antiguo pueblo.

⁸⁰ En griego, γένους, que aquí significa «raza».

⁸¹ Georgi (*Opponents*, 46-49) ha demostrado que este término se utilizaba prominentemente en la propaganda del judaísmo helenista para hacer hincapié en su herencia religiosa especial. Muchos han aceptado y seguido su teoría (Martin, Bruce, Hawthorne, O'Brien).

⁸² Hendriksen (156-58) acertadamente cuestiona las muchas alabanzas que recibe la tribu de Benjamín en muchos comentarios.

⁸³ Evidenciado también por el modo en la forma brusca en la que aparecen en Ro. 11:1.

⁸⁴ Como lo demuestra la inscripción de la sinagoga en Corinto, «Sinagoga de los Hebreos». En los últimos años se ha convertido en algo común enfatizar los rasgos lingüísticos de este término (ver, p. ej., C.F.D. Moule, «Once More»; cf. Martin, Bruce, Hawthorne, O'Brien; Gutbrod, *TDNT*, 3.390; Gunther, *Opponents*, 75), sugiriendo así que quería decir «parentesco hebreo palestino»; pero esto parece como si quisiéramos atar a Pablo en una chaqueta de fuerza hecha por Lucas. Este uso se encuentra a lo largo de la literatura judía para distinguirse de los gentiles, y casi seguro para diferenciarlo del término «judío» que los gentiles usaban de forma peyorativa. Además, el griego de Pablo es tan bueno que incluso si hubiera aprendido arameo en su casa (como seguramente ocurrió), el griego es su primera lengua. Ampliar en J. Wanke, *EDNT*, 1.369-70.

cristianos (probablemente judaizantes), lo cual respalda la teoría de que aquellos sobre los que les advierte en el v. 2 son también judaizantes.

(5) «En cuanto a la ley, fariseo». Esto concuerda con los datos registrados en Hechos 23:6-9 y 26:5, y con la propia declaración de Pablo en Gá. 1.14, de que él se había entregado al judaísmo mucho más que muchos de sus contemporáneos, mostrando «un celo extremo por las tradiciones de sus antepasados». De nuevo, como queda claro en la reminiscencia que encontramos en Gá. 1:14, ésta era un área de la que se podía gloriarse, de la que podía estar orgulloso. Menciona este elemento de su vida al menos por tres razones: (a) define su relación con la ley de una forma muy específica, pues nos recuerda que pertenecía a la secta judía que se había entregado en cuerpo y alma a su estudio y codificación. (b) La combinación de las evidencias de Mt. 23:15 y Hch. 15:5 sugieren que cualquier cristiano judío que llegara a Filipos para promover la observancia de la Torá entre los gentiles debía de pertenecer, muy probablemente, a esta secta. (c) Ofrece el marco para entender los dos elementos siguientes.

(6) «En cuanto al celo, perseguidor de la Iglesia».⁸⁵ Aunque a nosotros nos parezca extraño añadir este elemento dentro de los «motivos para confiar en la carne», a Pablo normalmente le servía para explicar la diferencia entre su presente «esclavitud» a Cristo y su anterior celo en contra de Él.⁸⁶ No era un fariseo cualquiera; su celo por la ley⁸⁷ quedaba demostrado en su dedicación incansable a eliminar aquel movimiento cristiano que estaba surgiendo, pues probablemente estaba convencido de que Dios había maldecido a Jesús al hacer que muriera en una cruz (Gá. 3.13; Dt. 21:23). A su forma, sus adversarios los judaizantes también están persiguiendo a la Iglesia; ¡pero hasta en eso les supera Pablo!

⁸⁵ En contra de O'Brien (376-78), este uso indica que «iglesia», que principalmente hacía referencia a la asamblea de una comunidad dada cuando se reunía, también podría recoger el significado más universal de pueblo de Dios en general. Si Pablo quisiera haber dicho lo primero, seguramente hubiera dicho «iglesias», como hace en otras ocasiones.

⁸⁶ En este aspecto ver Gálatas 1:13-14 (donde su celo por perseguir la Iglesia y su celo por la ley son los dos únicos elementos mencionados; cf. 1:23, donde se menciona de nuevo) y 1 Ti. 1:13; cf. 1 Co. 15:9. Hechos representa fielmente esta dimensión de su celo por Dios (9:1-2; 22:4-5; 26:9-11).

⁸⁷ Que está hablando de su «celo por la ley» queda claro no solamente por el paralelo que encontramos en Gá. 1:14, sino también por el contexto en el que aparece, pues está situado entre «en cuanto a la ley, fariseo» y «en cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable». Más en O'Brien, 375-76.

(7) «En cuanto a la justicia de la ley, hallado irreprochable». Este elemento final es el clímax de todo este listado; todo lo anterior apuntaba a este final.⁸⁸ Pero también es el elemento que más debate ha generado entre los comentaristas recientes, dado que parece contradecir todo lo que Pablo dice en otros lugares acerca de la incapacidad del ser humano de cumplir la Ley. La clave para entender este uso está en tres elementos –el término «justicia», el complemento⁸⁹ «en la ley» y la palabra «irreprochable»⁸⁹– que en conjunto indican que se está refiriendo a la observancia de la Torá entendida como una conducta observable.

Comenzando con el elemento final, la clave para entender el término «irreprochable» está en la connotación cúltica de esta palabra (cf. 2:15). Pablo no tiene «manchas» en su expediente, en lo que a la observancia de la Torá se refiere,⁹⁰ que significa que se adhirió escrupulosamente a la interpretación farisaica de la ley, con sus meticulosas regulaciones sobre la observancia del Sabat, las leyes sobre los alimentos, y los ritos de purificación. El hecho de que haya sido irreprochable en cuanto a todas estas cuestiones

⁸⁸ Algunos (por ejemplo Gunther, *Opponents*, 130) ven en esta frase a unos presuntos «adversarios» que «deseaban ser irreprochables» (v. 6)), interpretando que los vv. 12-15 reflejan su supuesto énfasis en el perfeccionismo. Martin y Pfitzner (cf. Schmithals, *Paul*, 73), por otro lado, hacen una lectura de espejo, y creen que esa misma evidencia refleja «un ataque a las afirmaciones de Pablo sobre su apostolado» (ver nota 1). La poca credibilidad de estas reconstrucciones, además de ser una lectura de espejo metodológicamente cuestionable (ver la Introducción, p. 40, n. 24), se encuentra en la proposición anterior, «en cuanto al cielo [por la ley], perseguidor de la Iglesia», que todas esas reconstrucciones ignoran porque no les conviene contar con ese elemento. Pfitzner, p. ej. enumera todos los otros elementos en esta lista, y luego dice que «todas estas afirmaciones, en las que ellos buscan la base de su autoridad, Pablo las considera una pérdida» (cursiva mía). Uno se pregunta cómo «todas estas afirmaciones» pueden ignorar tan fácilmente «perseguidor de la Iglesia»; y si lo último no es parte de sus «afirmaciones que sirven de base para demostrar su autoridad» (cosa que obviamente nadie defiende, porque rayaría en el sinsentido), ¿cómo podemos estar tan seguros de que los otros elementos que aparecen en esta lista reflejan las «afirmaciones» en la que los «adversarios» basan su autoridad? Está claro que la idea a resaltar es que el propio Pablo se refiere en otros pasajes o epístolas y habla de este tema en su pasado sin mencionar el tema de la presencia de «adversarios».

⁸⁹ En Griego, ἀμειπτος, ver el comentario de 2:15 (y la nota 16).

⁹⁰ Algunos creen que estas palabras de Pablo se contradicen con el testimonio que aparece en 1 Ti. 1:13-16; pero como con Ro. 7:7-25, ese está expresado desde la perspectiva que ahora tiene como cristiano de su vida anterior sin Cristo. Aquí la perspectiva está dentro del marco del judaísmo. Cf. el testimonio del joven rico de los Evangelios sinópticos, quien asegura que, en cuanto a la observancia de la Torá, «la ha guardado desde su juventud».

hace que sus declaraciones cristianas sobre estos temas tengan mucha fuerza.⁹¹

Esto significa que «justicia» en este contexto no se refiere al carácter de Dios o al don de podernos presentar antes Dios y que nos vea justos, sino que se refiere, tal y como Pablo especifica, a la «justicia en la ley». Aunque para Pablo a veces la «ley» es un concepto muy amplio, aquí seguramente se está refiriendo a temas relacionados con la «comida y bebida» y la «observancia de las festividades» dado que, junto con la circuncisión, estos son los dos temas que Pablo suele mencionar cuando discute en sus cartas la observancia de la Torá.⁹² Tanto la narración que sigue (vv. 8-9) como el texto de Romanos 14:17 muestran que para Pablo la verdadera «justicia» va más allá de estas cuestiones; el Reino de Dios no tiene que ver con «comida o bebida», sino con justicia (!), paz, y gozo en el Espíritu Santo. Lo que hace que la justicia de la que venimos hablando no tenga ningún valor es que genera «confianza *en la carne*»; «lo he logrado por mi propia justicia –por mis propios méritos–, basados en la observancia de la Torá» (v. 9), que está a años luz de la «justicia que viene de Dios basada en la fe». Pero el uso presente también indica, como se argumenta en 1:11, que la preocupación por la «justicia» en este pasaje no tiene que ver en última instancia con «poder acceder al Padre», sino con «vivir correctamente».

Por supuesto, la idea que Pablo está planteando no es que él no tenga pecado, sino que ha cumplido de forma estricta con el tipo de justicia que promulgan los judaizantes, es decir, la observancia de la Torá. Pero él plantea que eso no tiene nada que ver con la verdadera justicia. Él la ha cumplido a rajatabla, pero se ha dado cuenta de que eso no sirve de nada, que por sí solo, no tiene ningún sentido; por eso, por el bien de los filipenses les recuerda que en ese tipo de justicia «no hay futuro alguno».

Un pasaje como éste, especialmente teniendo en mente el lenguaje de renuncia que Pablo usa en los vv. 7-8, debería aclarar la confusión

⁹¹ Está claro que Pablo no piensa en estos temas con una «mentalidad de converso», dado que nunca dice que los judíos creyentes en Cristo deben abandonar esas marcas de identidad. Solamente discute cuando se les da peso teológico, como ocurre cuando quieren imponérselas a los gentiles. En cuanto a esto, ver especialmente el argumento que aparece en Romanos 14:1-15:13, donde se dice que todos estos «logros» anteriores son aceptables para los creyentes judíos, pero que desde la perspectiva del Reino de Dios no tienen ninguna validez.

⁹² Kennedy no piensa así; cree que incluye «también los preceptos morales normales de la ley». Pero esto parece contradecirse con Ro. 7:7-12.

que hay entre la fe cristiana y el orgullo como nación y los diferentes tipos de «religiosidad», y debería poner en cuestión el legalismo que tanto abunda aún hoy. La historia de la Iglesia nos muestra que siempre ha habido confusión entre lo que es ser cristiano, y ser miembro de una nación dada; es uno de los perniciosos legados de la conversión de Constantino, que hoy plaga muchos estados «oficialmente» cristianos; el ejemplo más triste, según mi parecer, es el de los Estados Unidos de América, donde la bandera nacional ondea con orgullo en la mayoría de santuarios cristianos y donde las festividades patrióticas a veces son los días más señalados de la iglesia estadounidense.

Igual de pernicioso es el orgullo de los que han definido la santidad en términos de «comida y bebida y observancia de las festividades», de los que todavía hacen distinción entre «puros e impuros», conceptos que se definen de formas diversas. Poder afirmar que uno no cede ante estos «pecados» es motivo de honor en muchos círculos. Lo mismo diremos de los que definen la justicia en términos de «Iglesia» –ritos, sacramentos, formas– en lugar de definirla en términos de «conocer a Cristo». Pablo no ha abandonado su herencia, ni tampoco está en contra de diferentes tipos de «forma». A lo que se «niega» es a «poner la confianza en todos esos elementos», como si la justicia dependiera de ellos. Y si esto le parece muy fuerte a algunos lectores, al menos nos da la oportunidad de imaginar lo que sus compatriotas israelitas sentirían hacia Pablo. Nuestro problema al oír este texto está en nuestra capacidad de distanciarnos demasiado rápidamente de los personajes y de sus sentimientos, sentimientos que Pablo está pisoteando en este pasaje con esa claridad de propósitos que le caracteriza. A continuación explicará que lo que están proponiendo no tiene nada que ver con «conocer a Cristo».

2. El futuro está en el presente: conocer a Cristo (3:7-11)

7 Pero⁹³ todo lo que para mí era ganancia, lo he estimado como pérdida por amor de Cristo. 8 Y aún más, yo estimo como pér-

⁹³ Este ἀλλά no se encuentra en muchos de los documentos más antiguos (P⁴⁶ p^{61vid} s* A [F] G 33 81 1241^s 1739* pc b d Lucifer Ambrosiaster); sí aparece en B D Ψ Maj a f vg sy co. Es una elección difícil, evidenciada por los corchetes que encontramos en la NA²⁶. Tanto la inclusión como la exclusión podrían explicarse según el fenómeno llamado homeoteleuton (tanto el ἀλλά como al ἄτινα que aparece a continuación

didada todas las cosas en vista del incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, mi Señor, por quien lo he perdido todo, y lo considero como basura a fin de ganar a Cristo, 9 y ser hallado en Él, no teniendo mi propia justicia derivada de la ley, sino la que es por la fe en Cristo, la justicia que procede de Dios sobre la base de la fe, 10 y conocerle a Él, el poder de su resurrección y la⁹⁴ participación en sus padecimientos, llegando a ser como Él en su muerte, 11 a fin de llegar a la resurrección de entre los muertos.

Con una retórica ciertamente llamativa,⁹⁵ Pablo ahora revisa la hoja del balance, dándole la vuelta a los conceptos «ganancia» y «pérdida» según su experiencia de Cristo. Comienza con una simple frase de renuncia, que se hace eco del lenguaje anterior de la carta⁹⁶ y da paso a los juegos de palabras que aparecen a continuación. «Lo que para mí era ganancia», dice, «lo he estimado como *pérdida* por *Cristo Jesús mi*

comienzan y terminan con una alfa). Teniendo en cuenta diferentes aspectos, parece ser que el original sería el texto sin el *ἀλλά* (Michaelis, Hawthorne, O'Brien está abierto): (a) las evidencias externas favorecen mucho el texto sin la conjunción (B ha abandonado aquí a sus compañeros egipcios); (b) es la opción más difícil, dado que el contexto pide a gritos una partícula contrastiva, que normalmente se añadía durante el proceso de transmisión; (c) la combinación de *ἀλλά* y *ἀλλά μενούσῃ* καιί en frases sucesivas no aparece en ninguna otra ocasión en los escritos paulinos, y más bien parece ser un añadido de los escribas que sintieron la necesidad de lo que Barth (96) llama «el gran 'Pero'». Aunque así fuera, los escribas habrían captado bien el contexto, que ya sugiere un contraste de ese tipo.

⁹⁴ El *τῆν* encontrado en la mayoría de manuscritos no aparece en P⁴⁶ *κ** A B 1241^S 2464 pc (el *τῶν* que aparece antes del «sufrimientos» tampoco está en P⁴⁶ *κ** B). Lo más seguro es que el original sea el texto sin el artículo, dado que es difícil encontrar unas circunstancias en las que un escriba hubiera decidido omitir(los). Esto sugiere que Pablo cree que existe una relación muy estrecha entre «el poder de su resurrección» y «la participación en sus sufrimientos», dado que ambos están introducidos por un solo artículo definido.

⁹⁵ Elaborada en este caso mediante diversos mecanismos literarios, que logran un efecto que sorprende, sobre todo si pensamos que es un documento escrito para ser oído cuando alguien lo leía en voz alta. Incluye el asindefeton con el que comienza; el estudiado paralelismo del v. 7; un quiasmo (vs. 10-11); y repeticiones de varios tipos (*ἅτινα-ταῦτα-πάντα-τὰ πάντα*; *κέρδη-κεροδήσω*; *ζημίαν-ζημίαν-ἐξημιώθην*; *ἤγγυμαι-ἤγοῦμαι-ἤγοῦμαι*; *διά-διά-δι' ὄν*; *γνώσεως-γνώσωναι*; *δικαιοσύνην-δικαιοσύνην*; *πίστεως-πίσται*; también las proposiciones del versículo 9). Como es típico de él, Lohmeyer cree que estamos ante un pasaje poético, y lo divide en seis estrofas; pero nadie ha seguido su teoría.

⁹⁶ Las palabras *κέρδη* («ganancia»), *ἤγοῦμαι* («estimo») y «Cristo Jesús mi Señor» se hacen eco de momentos anteriores en la carta. En cuanto a «ganancia», ver el comentario de 1:21; para «estimo», ver la nota 76 en el comentario de 2:3.

Señor». El resto del párrafo es una sola frase, que comienza explicando la metáfora en torno a los términos «ganancia / pérdida» a la luz de la persona de «Cristo», y concluye explicando qué significa para él «ganar a Cristo». La mejor forma de ver lo que está pasando es establecer la estructura de este texto, haciendo una traducción muy literal (y retomando el final del versículo 6):⁹⁷

- (a) ^{6b} En cuanto a **justicia** de la ley, irreprochable.
- (b) ⁷ Las cosas eran para mí *ganancia*
 esas cosas las estimo *pérdida* (b)
- (c) por CRISTO.
- ^{8a} Y aún más,
 todas las cosas estimo como *pérdida* (b)
 por el incomparable valor
- (d) de *CONOCER* a *CRISTO JESÚS* mi *SEÑOR* (c)
^{8b} por QUIEN (c)
 todas las cosas las he *perdido* (b)
 y
 considero como basura
^{8c} a fin de
 poder ganar (b) a CRISTO (c)
⁹ y
 ser hallado en ÉL (c)
 no teniendo mi propia **justicia** (a)
 basada en [*ek*] ley,
 sino la que es
 por la fe en CRISTO (c)
 la **justicia** (a)
 de [*ek*] Dios
 basada en [*epi*] fe,
¹⁰ para CONOCERLE (d) a ÉL (c)
 A tanto el poder
 de SU resurrección (c)
 B como la participación
 en SUS padecimientos (c)
 B' **llegando a ser como**
 SU MUERTE (c)
 A' ¹¹ si de algún modo puedo lograr

⁹⁷ Las letras (a), (b), (c) y (d) aíslan los diversos temas entrelazados, que también hemos destacado usando mayúsculas, negrita, cursiva y mayúsculas en cursiva. El elemento (e) («siendo conformado» o «llegando a ser») vuelve a aparecer en el v. 21. El A B B' A' relata el quiasmo que encontramos en los vv. 10-11.

la resurrección
que es de los muertos

La renuncia del versículo 7 presenta los principales temas de este pasaje: la metáfora «ganancia/pérdida», y la razón de esta metáfora, «por amor de Cristo». La frase quedaría en cuatro partes:

(1) La proposición inicial (8a) es en sí un resumen de toda la frase, que ocupará todo el párrafo; básicamente repite el v. 7b, a excepción de que la expresión «por amor a Cristo» ahora toma la forma de «conocer a Cristo Jesús, mi Señor».

(2) Esto se repite de nuevo en el v. 8b en forma de proposición relativa, que ahora *comienza* con «por quien» y luego repite por última vez el tema de «la pérdida de todas las cosas [anteriores]», expresándose de forma bastante vulgar («como basura/desperdicios/deshechos»). Hasta aquí, Pablo usa una sintaxis que funciona bien y es fácil de analizar; no ocurrirá lo mismo en las dos proposiciones finales, hacia las que se apuntan estas afirmaciones iniciales.

(3) El primer objetivo de este tema paulino («pérdida por amor de Cristo») se expresa en una doble proposición de finalidad: «a fin de *ganar* a Cristo (8c), es decir, ser hallado en él» (9), idea que Pablo desarrolla recuperando del versículo 6b el tema de la «justicia» y la «ley» y contrastándolo con la justicia que Dios hace posible mediante Cristo; el «cuándo» de esta proposición es menos claro, pero lo más probable es que apunte al futuro, a la vez que presupone el presente. Después de esta mención, los temas de la «justicia» y la «ley» no volverán a nombrarse.

(4) La última proposición, que es de finalidad (vv. 10-11), y cuya sintaxis es bastante extraña, parece servir de complemento de los vv. 8c-9; y por tanto concluye la frase retornando al tema de «conocer a Cristo» que apareció en v. 8b, relacionándolo con el contexto más amplio de la carta, pues enfatiza los temas del sufrimiento y de la resurrección futura, presentándolos en forma de quiasmo (A B B' A').

Al llegar al objetivo último expresado en los vv. 10-11, la narración avanza de manera circular, anticipando temas que aparecerán más adelante, sin dejar de repetir los temas de este párrafo. Por tanto, los temas de la «justicia» y la «ley», (a) que, viendo los vv. 2-3 y 4-6 parecían ser el tema principal, solamente aparecen en el v. 9, como «marco» del nuevo tema, expresado en términos de «pérdida» y «ganancia» (b) que aparece en los vv. 7-8, y que luego se repite de varias

formas distintas antes de que Pablo lo abandone. Entre tanto, el tema de «conocer a Cristo» (d) aparece en medio de este juego de palabras entre «ganancia» y «pérdida» (v. 8a), y se retomará como el tema principal de la proposición final (vv. 10-11). Pero conocer a Cristo es una realidad que incluye dos caras de una misma moneda: el sufrimiento y la resurrección. De ahí que Pablo exprese el sufrimiento presente con las siguientes palabras, «llegando a ser (*summorphizomenos*) como él en su muerte», expresión que retoma al final (v. 21) para describir lo que sucede con «el cuerpo de nuestro estado de humillación» cuando resucite; será «en conformidad (*summorphon*) al cuerpo de su gloria presente».

Pero en medio de todo esto, el tema central es Cristo (c), que es el centro de todo desde el principio hasta el final: las ventajas que Pablo tenía antes ahora las ve como «pérdida» para así tener la «ganancia» de *Cristo*; sin duda son «basura» en comparación con «el insuperable valor de conocer a *Cristo*», mediante el cual la verdadera justicia, la justicia que proviene de Dios está a nuestro alcance; y eso para que Pablo pueda «conocer» a *Cristo* participando del sufrimiento de *Cristo* en el presente a través del poder de su resurrección, que supone «llegar a ser como *Cristo en su muerte*», mientras esperas el cuerpo «en conformidad al cuerpo de gloria de *Cristo*» en la resurrección (v. 21).

Dos observaciones más. En primer lugar, este análisis sugiere que el v. 9, que enfatiza lo que significa «ser hallado en Él» (*posición*), sirve principalmente como base de los vv. 10-11: el objetivo principal es «conocer a Cristo» (*relación*) tanto el poder (presente) de su resurrección (A) como la participación en sus sufrimientos (B), «llegando a ser como Él en su muerte» (B'), para lograr la dimensión futura de lo anterior («llegar a la resurrección de entre los muertos») (A'). Dado que «alcanzar» esto último se retoma tanto en los vv. 12-14 como en la aplicación que aparece en los vv. 15-21, y dado que el tema de la «justicia» aparece anteriormente pero no se vuelve a mencionar, parece muy probable que el tema de la «justicia» se nombra principalmente en relación con el tema de «conocer a Cristo». Eso no minimiza la importancia de la advertencia del v. 2 ni de las afirmaciones y contrastes teológicos de los vv. 4-6 y 7-9; pero sí sirve para sugerir que el énfasis de los vv. 1-4a está donde ya sugerimos que estaba: los filipenses se tienen que regocijar en el Señor continuamente, porque su experiencia común (con Pablo) de Cristo y del Espíritu les ha sacado para siempre del sistema de la observancia de la Torá. Sin duda, la justicia que ya han recibido en Cristo sirve de base teológica para el

«conocimiento de Cristo» tal y como lo están experimentando, aún si implica sufrimiento.

En segundo lugar, aunque el contenido difiere considerablemente, tanto los ecos lingüísticos como la «forma» general de la narración parecen diseñados intencionadamente para hacernos recordar el pasaje sobre Cristo de 2:6-11.⁹⁸ Del mismo modo en que Cristo no *consideró* que era igual a Dios y que por ellos tenía sus ventajas, sus privilegios, sino que «se derramó» entre ellos, igualmente Pablo ahora *considera* sus «ganancias» anteriores como «pérdida» por conocer a Cristo, lo cual tiene tanto valor que no se puede comparar con nada más. Del mismo modo en que Cristo fue «hallado» en «semejanza a los hombres», ahora Pablo es «hallado en Cristo», y conocerle significa «conformarse» (haciéndose eco de la expresión «*morphe* de siervo», 2:7) a su muerte (2:8). Finalmente, igual que la humillación de Cristo fue seguida de la vindicación «gloriosa» de Dios, el «sufrimiento» presente vivido por amor de Cristo también irá seguido de «gloria», en la forma de la resurrección. Pablo es un ejemplo vivo de esa «actitud» de Cristo de la que les ha hablado, y a la cual les ha exhortado, y lo hace abrazando el sufrimiento y la muerte (si hace falta). Esto es lo que significa «conocer a Cristo», ser «hallado en Él» gracias a su justicia; y de la misma forma en la que fue levantado y exaltado al lugar más alto, lo mismo ocurrirá con Pablo y con los creyentes de Filipos, porque ahora están «conformados a Cristo» en su muerte, y también serán «conformados» a su gloria.

Éste es uno de los momentos verdaderamente «incomparables» del corpus paulino; sería una tragedia si, inmersos en el análisis, perdiéramos de vista su esplendor. Finalmente, por tanto, lo que deberíamos hacer es releerlo una y otra vez, hasta que lo que aprendemos del análisis sea absorbido y fluya en adoración y alabanzas por el «incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, nuestro Señor». El futuro no descansa en el pasado, sino en el futuro, y está garantizado precisamente porque ya se ha hecho presente mediante la muerte de Cristo, a la cual nos estamos conformando, y su resurrección, cuyo poder ya conocemos ahora y veremos de forma completa el día de nuestra resurrección.

⁹⁸ Esta idea la han mencionado muchos comentaristas (p. ej., Jones, Bonnard, Silva; Käsemann, «Analysis», 64; Pollard, «Integrity», 62-64; Hooker, «Interchange», 356; Wright, «ἀρπαγμός», 347); unos le dan más importancia, otros menos, pero todos ellos hablan de su intencionalidad en la carta.

7Con un asíndeton sorprendente,⁹⁹ pero no por ello con menos contraste, Pablo renuncia a sus anteriores ventajas, los «dones» y «méritos» que le calificaban por encima del resto en cuanto a la «confianza en la carne». «Por amor de¹⁰⁰ Cristo», dice Pablo, «las cosas¹⁰¹ que para mí eran ganancia, las he estimado como pérdida». Pero además lo dice con estilo. «Todo» y «lo» (que hace referencia a «todo») ocupan la primera posición de sendas preposiciones, por tanto posición enfática, mientras que el contraste «ganancia/pérdida» ocupan la posición final, también enfática. Por tanto:

Todo	lo que para mí era	ganancia
lo	he estimado	por amor de Cristo como pérdida

Como vemos en el v. 9, Pablo renuncia, en particular, a ser «irreprehensible en cuanto a la justicia de la ley». Aún tiene en mente la advertencia ante el peligro de sucumbir a los símbolos de identidad judíos, que ahora se presentan, mediante el ejemplo personal, muy alejados de la justicia.

La renuncia se expresa en el lenguaje comercial: «ganancias» y «pérdidas». Como el v. 8c indica, la palabra «ganancias»¹⁰² nos hace

⁹⁹ Sobre la cuestión textual, ver la nota 1. La naturaleza eficaz del asíndeton en este caso está en que por lógica se esperaría una partícula de contraste (que los escribas más tardíos añadieron). Pero en su lugar, Pablo reúne todas las ventajas anteriores en el relativo ἅτινα (todo lo cual), y expresa el contraste con la metáfora comercial de «ganancias» (anteriores) y «pérdidas» (actuales).

¹⁰⁰ En griego διά, el primero de tres usos consecutivos de esta preposición, que con el acusativo básicamente «indica la razón por la que algo sucede, resulta, existe» (BAGD). Mientras que en algunos casos un sentido (final) más futuro parece probable (ver Zerwick, *Biblical Greek*, 36; M.J. Harris, *NIDNTT*, 3.1183-84), no parece haber una razón convincente para pensar que en este caso sí («por causa de», NIV, GNB, NASB, RSV, Silva, O'Brien; «porque», NRSV, REB, JB, Hawthorne). Es cierto que en 8c hay una proposición de finalidad del v. 8c («a fin de [ἵνα] ganar a Cristo»), pero esto será más adelante y no parece ser la idea de Pablo aquí. Pablo no ha hecho un balance «a fin de ganar a Cristo» que él ha «revisado su expediente», sino que lo ha hecho *por causa de* o *por amor de* Cristo, por lo que Él es y por lo que ha hecho; es esta última razón la que le ha llevado a esta reorientación tan radical. Ver también las notas 18 y 22.

¹⁰¹ En griego, ἅτινα, el pronombre relativo indefinido, que aquí se refiere mínimamente a la lista de los vv. 5-6, pero también incluye «todo» lo que puedan ser cosas del mismo tipo.

¹⁰² En griego, κέρδη. El plural es probablemente intencional, para sugerir que todos los elementos que se acaban de enumerar pertenecen a la columna del «crédito». El verbo, que en 1 Co. 9:22 es un «término misionero» («ganar» conversos, Schlier, *TDNT*, 3.673), aparece en el v. 8c como una expresión más de la metáfora comercial, que a su vez afirma

volver la mirada a 1:21, donde la expresión «el morir es ganancia» habla de «ganar a Cristo» mediante la muerte.¹⁰³ El uso presente es claramente un juego de palabras, aprovechando la metáfora. Las «ganancias» anteriores de Pablo ahora son colectivamente una «pérdida»¹⁰⁴ por causa de su «ganancia» última, el propio Cristo. Aunque no puede renunciar –ni tampoco quiere¹⁰⁵– a lo que recibió por herencia (circuncisión, ser un miembro de la raza de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo de hebreos), sí renuncia a estos elementos como base en la que gloriarse, y también renuncia, en este sentido, a sus méritos que mostraban su celo por la ley. De ahí la importancia de que use el verbo «lo *he estimado*»¹⁰⁶ como pérdida», en lugar de una simple afirmación como «lo que antes *era ganancia ahora es pérdida*».

8a-b Con un enfático, «y aún más»¹⁰⁷, Pablo explica el «cómo» de su renuncia del v. 7. Comienza con una «tesis», que reitera 7b con un vocabulario grandilocuente, «yo estimo»¹⁰⁸ como pérdida todas las cosas» –no solamente las ventajas de los vv. 5-6, sino *todas las cosas*– «en vista del incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, mi Señor». Es una repetición del tema que ya encontramos en 1:21, «para mí, el vivir es Cristo». No sabemos con exactitud todo lo que implica «todas

que la expresión «el morir es ganancia» de 1:21 significa casi con toda seguridad «ganar a Cristo» mediante la muerte, del mismo modo que «el vivir es Cristo».

¹⁰³ También parece que se hace eco de la frase de Jesús en Mt. 16:24-26 (// Mr. 8:34-36; Lc. 9:23-25; igualmente, entre otros, Kennedy, Michael, Hendriksen, Collange, Silva), donde «seguir a Cristo» significa «tomar la cruz» y, por tanto, «perder» la vida para «encontrarla» (εὐρέσει); porque de qué le sirve a un hombre «ganar» (κερδήσει) todo el mundo si «pierde» (ζημιωθῆ) su alma.

¹⁰⁴ En griego, ζημίαν, única vez que aparece en Pablo; pero el verbo, que aparece en el v. 8 y sigue elaborando la metáfora comercial, aparece con el sentido más general de «pérdida completa» que encontramos en 1 Co. 3:15. Encontrará una discusión más completa en Stumpff, *TDNT*, 2.888-92; en cuanto ilustraciones del uso comercial de estas dos palabras, ver M-M, 273.

¹⁰⁵ Como Ro. 9:1-5 y 11:1-2 verifican.

¹⁰⁶ En griego ἤγημαι (ver el comentario de 2:3, 6, 25), aquí expresado a propósito en tiempo perfecto (lo que estimó como pérdida al conocer a Cristo sigue siendo verdad); ver también la nota 16.

¹⁰⁷ En griego, ἀλλὰ μενοῦνγε καί; una combinación que no aparece en ningún otro ejemplo de la literatura griega. Cf. 1:18, donde aparece la expresión ἀλλὰ καί. Thrall (*Greek Particles*, 11-16) argumenta que la presente combinación es la expresión ἀλλὰ καί, a la cual se le ha añadido μενοῦνγε para lograr un mayor énfasis. De ahí que muchas versiones traducen «no solamente eso, sino que además considero todas las cosas como pérdida». El καί que se omite en la P^{46vid} ⋈* 6 33 1739 1881 pc lat, es, sin duda el original; fue omitido precisamente por la rareza de la combinación.

¹⁰⁸ En griego, ἡγοῦμαι (ver nota 14), ahora en presente, expresando que lo que le sucedió en la conversión determina cómo ve las cosas.

las cosas»; incluye las «ganancias» anteriores de los vv. 5-6, pero no solo eso (ver nota 9). Todo lo que los demás consideran de valor en la época presente –ventajas religiosas, estatus, beneficios materiales, honor, comodidades¹⁰⁹–, todo ello no es nada, es una «pérdida» total en comparación con Cristo.

Pero en este caso, no considera estas cosas cómo perdida simplemente «por causa de Cristo», sino «por¹¹⁰ el incomparable valor¹¹¹ de conocer¹¹² a Cristo Jesús, mi Señor». Todos estos genitivos tienen como objetivo último «conocer a Cristo Jesús, mi Señor», lo cual tiene tantísimo valor que hace que el valor de las demás cosas sea nulo; son una pérdida completa. Como aclarará el v. 10, «conocer a Cristo» no significa tener conocimiento intelectual sobre Él, sino «conocerle» personalmente (BAGD) y relacionarse con Él. Lo que Pablo hace es retomar el tema veterotestamentario de «conocer a Dios»¹¹³ y aplicarlo

¹⁰⁹ Este listado está basado en las propias palabras de Pablo, tanto aquí como en pasajes como 1 Co. 4:8-13.

¹¹⁰ Este es el segundo *διὰ* (ver nota 8), que Lightfoot (148) sugiere que se traduzca «por razón de», que según Plummer es equivalente a «en comparación de». Pero ese significado, que ya adoptó Moffatt (cf. Goodspeed, NVI; definido como «indudablemente cierto» por Michael, 145; cf. Caird), parece ser una invención, pura y simple, dado que no hay ejemplos y las gramáticas y los léxicos no lo recogen. Pero no se puede determinar, como en el v. 7, si es futuro («por amor de») o retrospectivo («por causa de») no puede determinarse. Yo creo que es esto último, dado que el pasaje parece ser retrospectivo hasta la proposición de finalidad (llegar a conocer a Cristo es la base, la razón para vivir la pérdida de todas las cosas con gozo), que finalmente toma una forma tética o final (indicando el propósito por el cual lo ha hecho).

¹¹¹ En griego, τὸ ὑπερέχον; cf. 4:9 (también 2:3, con un sentido sutilmente diferente al de «ser mejor»). El verbo significa «superar, mejorar»; para este uso sustantivo del participio neutro, la NVI sigue la sugerencia de BAGD («la suprema grandeza»); pero en contexto, probablemente la mejor forma de entenderlo es a la luz de la metáfora comercial, de ahí la «incomparable valía» (RSV), el «incomparable valor» (NRSV; NASB); la «incomparable ganancia» (Phillips); en contra, «incomparable conocimiento» *EDNT*, 3.398 (cf. NAB); para ellos, ver la nota siguiente.

¹¹² En griego, τῆς γνώσεως, literalmente «del incomparable valor del conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor». «Conocimiento» aquí no denota un cuerpo de información cuantificable sobre algo o alguien, sino la acción misma de «conocer», como queda claro en el v. 10. El genitivo, por tanto, no es aposicional (como creen NAB, Beare, Loh-Nida, Hawthorne, O'Brien), sino «objetivo» o, en palabras de Beekman y Callow (*Translating*, 257, 260), expresa el «contenido» del «incomparable valor». Por tanto, «conocer» a Cristo tiene «un valor que supera con creces al valor de cualquier otra cosa».

¹¹³ En el Antiguo Testamento «conocer a Dios» tiene que ver en primer lugar con la revelación; uno conoce a Dios observando «los caminos de Dios» y por tanto el carácter que hay detrás de todos esos caminos. Dios quiere que Israel le conozca, y una y otra vez le dice «para que sepáis que yo soy YHWH» (Éx. 10:2 *et passim*). Pero inherente al «conocimiento de Dios» estaba la obediencia, es decir, la lealtad a Él

a Cristo. Significa conocerle como se conocen un hijo y un padre, o un esposo y una esposa: el conocimiento que tiene que ver con la experiencia personal y la relación íntima. Es este conocimiento el que hace que Cristo sea digno de confianza. Esa intimidad de la que hablábamos se expresará en el v. 10 mediante la «participación en sus sufrimientos». Y según las palabras de Pablo, el objeto de su «conocimiento» no es simplemente «Cristo», ni siquiera «Cristo Jesús», sino «Cristo Jesús, mi Señor».

Aquí tenemos una evidencia de la intimidad y de la devoción. Pablo regularmente se refiere a Cristo con el nombre y título completo, «nuestro Señor, Jesucristo»; éste es el único lugar en que invierte el orden y sustituye «nuestro» por el pronombre en primera persona del singular. «Cristo Jesús», aquel que vale más que todas las cosas, no es otro que «mi Señor». La razón de esa gran devoción no aparece aquí, pero sí queda bien clara en Gálatas 2:20, «quien me amó y se entregó por mí». No se trata simplemente de conocer a la deidad –por necesario que eso sea– sino que es mucho más; se trata de conocer a Aquel cuyo amor por Pablo, expresado en la cruz y en su arresto en el camino a Damasco, ha transformado al anterior perseguidor de la Iglesia en el «esclavo del amor» que solo sirve a Cristo; de ahí que la ambición de Pablo sea «conocerle», y amarle amando a su pueblo. El cristiano intelectual que «sabe» pero no «conoce» como Pablo describe es muy desafortunado.

mediante el comportamiento que se adecúa a su amor pactual y fidelidad (justicia). De ahí la promesa de un nuevo pacto (Jer. 31:34) que consistía en que con la ley escrita en sus corazones, el pueblo de Dios «conocería al Señor»; dado que esto es lo que él prefiere, y no los sacrificios (Oseas 6:6), y no desarrollarlo lleva a juicio (Oseas 4:1, donde el «conocimiento de Dios» es paralelo a la «justicia y amor»). Ver el interesante resumen de E.D. Schmitz, *NIDNTT*, 2.395-96, 399-401.

Dado que el Antiguo Testamento influye tan claramente en Pablo, y especialmente dado que esta frase aparece en el contexto de la «justicia» basada en la observancia de la Torá, a lo que ha renunciado sin problemas por el incomparable valor de «conocer a Cristo Jesús, mi Señor», es increíble que algunos estudiosos busquen el «trasfondo» del uso que aquí hace Pablo en las fuentes helenistas (especialmente «gnósticas», p. ej., Beare, Bultmann, Schmithals, Koester). Más extraño resulta hacer una lectura de espejo de las palabras que aquí aparecen y pensar que son un reflejo de la posición de los «adversarios» (Schmithals, Koester, Martin, Lincoln; ver las notas 38 y 60 sobre los vv. 2-3). Además de ser un anacronismo considerable en el uso de este lenguaje, debemos tener en cuenta una vez más la protesta (cf. Fee, *1ª Corintios*, 1, opus cit.) de que incluso en Corinto - y especialmente en esta carta, donde tal terminología puede llevar a error - lo que es esencial para el gnosticismo (su mitología cosmológica; la salvación por *gnosis*) no aparece por ningún lado. El dualismo aparente en las diferentes formas de «oposición» a Pablo (en 1ª y 2ª Corintios; Colosenses; 1ª Timoteo) deberá explicarse desde otra perspectiva.

Una vez más, como un compositor que decide añadir algo más a su obra, Pablo repite: «por quien¹¹⁴ lo he perdido todo, y lo considero como basura a fin de ganar a Cristo». El primer elemento de estas dos proposiciones es una repetición directa, donde el verbo «he perdido» viene a sustituir al sustantivo «pérdida». Pero el segundo elemento nos pilla por sorpresa, expresando tal y como lo hace la profundidad de los sentimientos que Pablo tenía por aquellos que «aventajarían» a los conversos gentiles en aquellos que no tiene ningún valor. Sabemos a ciencia cierta que la palabra que traducimos por «basura»¹¹⁵ es una palabra vulgar, que se usaba para referirse a los «excrementos»; por otro lado, también está comprobado que significa «deshechos», como los que se echaban a los perros.¹¹⁶ Aunque podría significar «excrementos»,¹¹⁷ lo más seguro es que Pablo esté volviendo a usar la imagen de los «perros» como en el v. 2,¹¹⁸ sobre todo dado que utiliza un lenguaje muy parecido a éste en 1ª Corintios 4:13 para referirse a todo lo que es sucio y desechable.¹¹⁹ Una traducción como «suciedad» (NJB) quizás capta tanto la ambigüedad como la vulgaridad. En cualquier caso, es difícil imaginar un epíteto más peyorativo que el que Pablo acaba de lanzar a lo que los judaizantes promovían como ventajas. Pablo las ve como desventajas, una pérdida total, una «basura de la calle maloliente» que solo atrae a los «perros».

¹¹⁴ Este es el tercer *διά* (ver notas 8 y 18) y el que más fácilmente podría traducirse con el sentido de final o de propósito (como la mayoría de los intérpretes). La dificultad con esa traducción en este caso es que rara vez se entiende como futuro (es decir, «por el propósito de ganar a Cristo»), sino en el sentido de «por Cristo», en beneficio de Cristo, significado que esta proposición no recoge.

¹¹⁵ En griego *σκύβαλα*, éste es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparece; en la LXX solo aparece en Sir. 27:4. Aunque Lang (*TDNT*, 7.445) lo rechaza como etimología popular, sus orígenes seguramente provienen de una combinación de «perros» (*κύσι*: a los perros) y «echar» (*βαλεῖν*); cf. M-M, 579. Cualquiera que haya visto - y olido- este fenómeno en lugares que carecen de las instalaciones sanitarias modernas puede entender fácilmente la lógica de tal etimología. La etimología alternativa es *σκῶρ*, *σκάτος* («estiércol, excremento»; así Lightfoot, et al.), pero con esta teoría es muy difícil encontrar una explicación para el *-βαλ*.

¹¹⁶ Cf. Oráculos Sibílicos, 7.58, donde la combinación aparece en un «oráculo» contra Tessalia («tú serás el afligido excremento de la guerra, oh el que será echado a los perros», OTP).

¹¹⁷ Como M-M (579-80) recoge; cf. Kennedy, Hawthorne, Silva, O'Brien; Lang, *TDNT*, 7.445-47; Hays, *Echoes*, 122 («mierda»). Para este uso ver Jos. *BJ* 5.571 (literalmente excremento de vaca) y los ejemplos de los papiros en M-M.

¹¹⁸ Cf. Michael, 147; Polhill, «Twin Obstacles», 364.

¹¹⁹ En cuanto al significado de estas palabras ver Fee, *1ª Corintios*, opus cit, p 205.

8c-9 Pablo expresa el objetivo de su «balance» con dos verbos: «a fin de ganar a Cristo, y¹²⁰ ser hallado en Él». El primer verbo completa la metáfora dándole la vuelta al v. 7. Lo que *era* ganancia ahora se considera pérdida debido a que la verdadera ganancia es Cristo mismo. Pablo ahora sugiere que la ganancia de Cristo *implica* la pérdida de todas las cosas anteriores, porque ser rico en Cristo significa tenerle a Él como la única riqueza, no a Él y a otras ganancias. Para Pablo, decir que la Gracia y la confianza en uno mismo están en total antítesis es una perogrullada teológica; si añadimos algo a la Gracia, por pequeño que sea, ya hemos anulado la Gracia. Por otro lado, a pesar del modo en que lo expresa, que ha sido condicionado por el contexto, no vemos que haya un sentido de cálculo, como si Pablo hubiera iniciado un camino para «ganar» la vida eterna, y en el proceso descubriera que Cristo es el medio para lograr esa meta. En el caso de Pablo, la «ganancia» llegó primero, y llegó de tal modo que, en comparación con la ganancia, todas las demás cosas perdieron todo su valor.¹²¹

El segundo verbo («ser hallado»), junto con su complemento de participio («no teniendo mi propia justicia»), desarrolla algo más lo que significa «ganar a Cristo», contrastando esta nueva experiencia de «justicia» con la señalada en el v. 6, que ahora es «pérdida» y «basura». Pero saber cómo debemos entender aquí este pequeño «meteorito de Romanos» no es tan fácil como describirlo.

En primer lugar, ¿cuándo cree Pablo que llegarán las «ganancias» y el «ser hallado»? La respuesta está en la perspectiva escatológica paulina del «ya, pero todavía no» (cf. vv. 10-11 de este mismo capítulo), que determina su existencia en Cristo y sirve como marco de todo este pensamiento teológico.¹²² Por otro lado, el primer punto de referencia

¹²⁰ En griego, καί, que seguramente es una forma de endíadis donde el segundo miembro explica con más detalles lo que quería decir el primero; cf. el comentario de 2:9 (n. 15) y de 3:10. También Hawthorne; cf. Silva, O'Brien.

¹²¹ Cf. Houlden (99): «No es que la consideración de los defectos de la Ley haya llevado a Pablo a buscar alternativas». Una analogía podría ser el día en que un vecino le dejó a nuestro hijo mayor (entonces tenía 6 años) montar en su bicicleta; desde ese día nuestro hijo consideró a los camiones de juguete una «pérdida» en comparación con el «incomparable valor» de saber montar en bici. Él no había calculado nada; simplemente lo mayor sustituyó a lo inferior a causa de su clara y atrayente «grandeza».

¹²² En cuanto a esta perspectiva, ver los comentarios de 1:6 y 10-11; cf. Fee, *Presence*, 803-8; cf. Lightfoot, Martin, Bruce, Hawthorne, O'Brien. Otros lo ven como referencia a uno o al otro: solo el presente (Vincent, Beare); solo el futuro (Plummer, Michael, Collange, Gnika, Gundry Volf [*Perseverance*, 258]; cf. la «traducción» de Moffatt. «y ser hallado en la muerte con Él» [!], defendida por Michael).

es, con casi toda seguridad, el futuro, el «día de Cristo» mencionado en 1:6, 10 y 2:16. Esta visión encaja en la orientación futura tanto del contexto inmediato (vv. 11-14) como de la carta en general (ver el comentario de 1:6).¹²³ Por otra parte, la proposición de participio («teniendo justicia») está orientada al presente, igual que la proposición de finalidad que aparece al final (vv. 10-11), que gramaticalmente depende de la presente proposición.

Por tanto, de acuerdo con la urgencia de este pasaje, con su énfasis concluyente en el futuro «todavía no alcanzado» hacia el que él —y espera que ellos también— está avanzando, Pablo utiliza su propia historia como el paradigma para mirar al futuro siendo conscientes de «la presencia del futuro» que se halla en la justicia que Cristo ha proporcionado. Espera «ganar a Cristo y ser hallado»¹²⁴ en Él» en el día de Cristo, precisamente porque ésta es *ya* su experiencia de Cristo.

En segundo lugar, ¿dónde es «hallado» Pablo ahora, y dónde espera ser hallado al final? «En Cristo».¹²⁵ Ahora vive en comunión con Cristo, quien es tanto la fuente de su nueva vida, como la esfera en la que vive esa vida. Al haber puesto su confianza «en Cristo Jesús» (v. 3), Pablo es «hallado en Cristo», quien le ha dado una justicia que hace que la observancia irreprochable de la Torá no sea más que «basura».

La construcción de participios que sirve para desarrollar esta idea es una pequeña obra de arte. Primero aparece expresada con la típica expresión paulina «no / sino que», en la que la primera parte («no...») se refiere a la conducta irreprochable de Pablo en cuanto a «la obser-

¹²³ Por no mencionar (a) que el sentido normal de una proposición de finalidad es futuro (es decir, uno hace algo «para que» resulte una segunda cosa), y (b) que la metáfora «ganancia» en 1:21, de la que esta proposición se hace eco, apunta claramente al futuro. Sin duda, sin los complementos y sin el v. 10 que aparece a continuación, que tienen un sentido muy «presente», estos dos verbos se entenderían automáticamente como verbos de orientación escatológica.

¹²⁴ En griego εὔρεθῶ (aoristo pasivo y subjuntivo, al que por alguna razón inexplicable, Collange llama «el tiempo futuro del verbo»). Sobre este verbo, ver la nota 4 del comentario de 2:8. Con es típico en él, Pablo con esta pasiva cambia de énfasis, para de hacer énfasis en su propia persona para hacer énfasis en Dios; es decir, «ganar a Cristo» no es algo que Pablo espera «lograr» mediante la pérdida de todo lo demás; más bien, la metáfora «pérdida/ganancia», refiriéndose al «antes» (el judaísmo) y el «ahora» (Cristo), lo definirá usando la expresión «de Dios», el don del amor y de la Gracia divina que Dios le extiende mediante Cristo. Calvino (274) intenta darle al verbo un sentido activo, por tanto dando a entender que en Cristo, Pablo ha «encontrado todas las cosas». Pero el verbo tal y como lo tenemos no puede traducirse así.

¹²⁵ En cuanto al uso de esta expresión en Filipenses, ver los comentarios de 1:13, 14; 2:1, 19, 24; 3:1, 3; cf. 3:14; 4:1, 7, 19 y 21.

vancia de la Torá» del v. 6, y la segunda parte («sino que...») ofrece la nueva expresión de la justicia, «mediante la fe en Cristo Jesús». Juntas forman una proposición de tres partes:

- I. a No teniendo mi propia justicia
- b derivada de la ley
- c sino la que es por la fe en Cristo

que luego se repite en una proposición aposicional en la que aparecen las tres mismas partes, y las primeras dos «líneas» ahora reflejan los contrapuntos de la proposición anterior:¹²⁶

- II. a la justicia
- b que procede de Dios
- c sobre la base de la fe

Hasta aquí es bastante fácil, aunque algunas partes no lo son tanto: especialmente (a) el matiz de «justicia»;¹²⁷ (b) los contrastes «derivada de la ley / procede de Dios»; y (c) la expresión «por la fe en Cristo».

¹²⁶ Schenk (250-51), seguido de Silva (185) y O'Brien (394), lo explica como un quiasmo, pero está claro que no lo es (aunque como Plummer, seguido de Loh-Nida, señaló, existe un tipo de quiasmo interno entre las dos menciones a la «justicia»; pero me pregunto qué valor tiene esta observación, que destruye la proposición de Pablo de esta forma eliminando el último y sonoro «sobre la base de la fe»). El recurso retórico en este caso lo encontramos en la repetición (ver nota 3), no en un quiasmo.

¹²⁷ Durante las últimas cuatro décadas, la bibliografía sobre este término ha aumentando en proporciones inimaginables. Los temas, que no podemos resolver aquí, son varios, algunos interrelacionados: (a) la relación del sustantivo (δικαιοσύνη) con su adjetivo (δίκαιος) y verbo (δικαιώω) correspondientes, y por tanto (b) saber si en algún caso significa «justificación»; (c) cómo se relaciona con el término «justicia de Dios», el tema principal de Romanos, que solamente vuelve a aparecer en Pablo en 2 Co. 5:21; y (d) saber si este término es primariamente «relacional» o «ético» (es decir, si se refiere a nuestra relación con Dios o a nuestra vida ética como resultado de tal relación). He aquí el resumen de mi propia visión (presentada aquí sin argumentación): El trasfondo del término está en el Antiguo Testamento, donde principalmente tiene que ver con Dios y su pueblo y la relación que tienen el uno con el otro en términos pactuales; por tanto, la «justicia de Dios» se refiere a su fidelidad hacia el pacto que ha hecho con su pueblo, y la justicia del pueblo se refiere a su reciprocidad al guardar las regulaciones del pacto (la ley). Por tanto, cuando Pablo utiliza el sustantivo, está pensando en la lealtad que Dios tiene con el pacto que ha hecho con su pueblo, y por tanto tiene en mente también la relación que tiene con ellos basada en ese pacto. Así, se trata principalmente de un término que tiene que ver con nuestra relación con Dios; pero el sustantivo en sí no significa «justificación», como si fuera primeramente un término jurídico. Simplemente se refiere a nuestra nueva relación con Dios basada en

Pablo hace cuatro afirmaciones sobre la «justicia»: ganar a Cristo significa (1) acabar con «mi propia justicia» que (2) es *ek nomou* (basada en la ley); esa nueva justicia (3) es «la justicia de Dios» (*ek theou*), que (4) es de Pablo «por la fe en Cristo». La dificultad está en la primera parte, «no teniendo mi propia justicia derivada de la ley», que retoma el v. 6, donde el término «justicia» se usó para hacer referencia al «comportamiento recto»; no obstante, en el resto de nuestra frase, «justicia» parece referirse a nuestra relación con Dios.¹²⁸

La clave está en el contexto, especialmente en los versículos 3-4, donde, a diferencia de los que insisten en que los gentiles se circunciden, Pablo asegura que los de la verdadera circuncisión «nos gloriamos en Cristo Jesús, no poniendo la confianza en la carne». Por tanto, a pesar del modo en el que comienza la proposición, el énfasis principal de Pablo no es «vivir de modo correcto» –eso vendrá después– sino la base de ese estilo de vida.¹²⁹ Recordemos que el tema es la circuncisión de los creyentes gentiles. Pero en esta argumentación, Pablo ha transmutado teológicamente la circuncisión, que era un símbolo de identidad étnico-religioso, según el cual mediante la obediencia a la Torá, los gentiles se convierten en miembros del pueblo de Dios, en un *medio para* y una *expresión de* «justicia».¹³⁰ No obstante, es una expresión de justicia completamente inútil –una «basura»– y por tanto no significa justicia para nada, porque no solamente acaba siendo un callejón sin salida que no lleva a Cristo, sino que pone la confianza en el símbolo, la carne, en lugar de ponerla

la obra salvadora de Cristo. Además, en Pablo es impensable que esta relación no implique llevar una vida correcta. De ahí la flexibilidad –y la dificultad– a la hora de decidir sobre su matiz preciso en varios momentos de las cartas de Pablo. Encontrará una discusión sobre el uso que Pablo hace de este término en ver K. Kertelge, *EDNT*, 1.325-30; cf. Ziesler, *Meaning* (en cuanto al trasfondo judío y su uso en el Nuevo Testamento), y S.K. Williams, «Righteousness», donde se debate sobre «la justicia de Dios» en Romanos.

¹²⁸ El primer comentario en inglés que parece reconocer esta dificultad es Bruce, 120.

¹²⁹ En contra, Ziesler, *Meaning*, 148-51, quien, basándose en la relación con el v. 6, entiende que aquí el único significado es «justicia ética».

¹³⁰ Aunque no expresado exactamente en los mismos términos, cf. R.H. Gundry, «Grace»; contra E.P. Sanders, *Paul, the Law*, 43-45, 137-41, cuya exégesis de este pasaje es especialmente forzada para hacerla encajar en su anterior teoría, la de que Pablo nunca pensó en «guardar la ley» como un medio para llegar a la Gracia. Es posible que fuera así para Pablo antes de conocer a Cristo, pero el rotundo lenguaje de los vv. 2-8 en este pasaje indica que, como uno que había sido «alcanzado por Cristo» (v. 12), cuando miraba atrás veía su vida en el judaísmo desde una perspectiva teológica radicalmente diferente. Después de todo, la sintaxis está bien clara y Pablo pone «la irreprochable justicia de la Torá» del v. 6 entre la ἄτιμα del v. 7, que a su vez se convierte en parte de la σκύβαλα del v. 8.

en donde tiene que ponerla. La circuncisión —y las otras formas de observancia de la Torá— significa «gloriarse» en los méritos humanos; y la «irreprehensibilidad» se expresa en formas que no tienen ningún valor. Por tanto, el ser humano no es suficientemente justo como para poder tener una relación con Dios, ni para vivir una vida recta, que sería la expresión de dicha relación.

De ahí la preocupación de Pablo por los filipenses. Les advierte una vez más en contra de los judaizantes, que siempre intentarán convertirlos en unos «religiosos». Y les dice que eso no tiene ningún futuro. Pero lo que más le preocupa es su actitud actual, y les da consejos en cuanto a la actitud en dos direcciones: (1) que su amor los unos por los otros vaya creciendo (1:9), mientras aprenden en humildad a considerar las necesidades de los otros como más importantes que las suyas propias (2:3-4) como Cristo mostró en su muerte en la cruz (2:5-8); y (2) que aprendan a «regocijarse en el Señor», aún en medio del sufrimiento presente (2:17-18; cf. 3:1, 10-11), de modo que «lleguen a ser como Cristo en su muerte» (v. 10b) y que también «lleguen a ser como Él» en su resurrección (v. 21).

Para respaldar lo que acaba de decir, añade su historia personal con su descripción de lo que significa «ser hallado en Cristo»; significa tener la «justicia» que es totalmente contraria a la promovida por los que pertenecen al pasado, que piensan que pueden tener una relación con Dios a través de la observancia de la Torá.¹³¹ Esa «justicia» no es más que «la justicia propia»¹³² que es *ek nomou* (literalmente «de la ley»). Aunque la *forma* de esta expresión contrasta con *ek theou* («de Dios»), aquí probablemente no expresa la «fuente» de la justicia, es decir, no expresa que «procede de la ley», sino la observancia de esa ley, como en los vv. 3-6. De ahí, que la NAB traduce «basada en la observancia de la ley».¹³³

¹³¹ Cf. Ro. 10:3: ἀγνοοῦντες γὰρ τὴν τοῦ θεοῦ δικαιοσύνην καὶ τὴν ἰδίαν ζητοῦντες στήσαι, τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑπετάγησαν («Pues desconociendo la justicia de Dios y procurando establecer la suya propia, no se sometieron a la justicia de Dios»); estos énfasis ya pueden observarse en el Antiguo Testamento (Salmo 71:16, que enfatiza que la única que vale es la justicia de Dios; Is. 64:6 [LXX 64:5], que compara la «justicia» humana con «trapos de inmundicia».

¹³² En griego, ἐμὴν, no τὴν ἐμὴν, que, como Lightfoot señaló correctamente, señalaría que ese tipo de justicia realmente existió.

¹³³ También Müller, cf. RSV y REB («basada en la ley»; pero cambiada en la NRSV a «que viene de la ley»); GNB («ganada al obedecer a la ley»). En cuanto a que una preposición tenga este tipo de doble sentido dentro de una misma frase, ver M.J. Harris, *NIDNTT*, 3.1177-78. La mayoría de los eruditos están más impresionados con la repetición del ἐκ y por tanto argumentan a favor de «fuente» en ambos casos.

En contraste con esto, Pablo ahora ha experimentado la justicia de una forma radicalmente diferente, una nueva relación con Dios que ha llegado *ek theou* - «de Dios». Eso es, por supuesto, lo que los judaizantes también creen sobre su justicia. Pero Pablo ve a través de tales símbolos de identidad del pacto: que los judaizantes han trivializado la justicia al hacer de la relación de cada uno con Dios un tema de observancia, sobre la realización de un trivium religioso; lo último no tiene nada que ver con una justicia «correcta» con el Dios «justo», como se demuestra en el «vivir correctamente» de un tipo que refleja este carácter.

No obstante, la principal preocupación de Pablo en esta frase es la «justicia» como reflejo de una relación (correcta) con Dios. Esa relación es «por medio¹³⁴ de la fe en Cristo», una frase que es equivalente a «por gracia mediante la fe»,¹³⁵ donde la muerte de Cristo es el modo en que Dios en su Gracia ha expresado su amor por nosotros, que pueden experimentar aquellos que confían completamente en que Él les ha amado y aceptado con todas sus imperfecciones. O, al menos, ese parece ser el punto de vista de Pablo, a pesar de un creciente número de intérpretes que piensa que esta expresión significa «mediante la [propia] fe [fidelidad] de Cristo», y que por tanto se refiere a lo que Cristo ha hecho por nosotros en la cruz en fiel obediencia a Dios.¹³⁶

¹³⁴ En griego, *διὰ*, que tiene el matiz de un agente secundario. Por tanto, la «fuente» (*ἐκ*) de la justicia del nuevo pacto es Dios; ha sido mediada por (*διὰ*) Cristo (cf. 1 Co. 8:6 en cuanto al mismo uso de estas preposiciones). En el presente caso, está claro que no es mediada a través de la fe de Pablo, sino mediante Cristo, en quien Pablo ha puesto su confianza.

¹³⁵ Ver, p. ej., Ef. 2:8 («por Gracia sois salvos, por medio de la fe»); cf. Ro. 4:16 («por eso [la promesa] es por fe, para que esté de acuerdo con la Gracia»). Esto es lo que «por medio de la fe» siempre significa para Pablo; nunca significa algo que los creyentes hacen para lograr que Dios les acepte; más bien refleja su confianza total en el amor de Dios y su aceptación mediante la Gracia.

¹³⁶ La expresión *διὰ* (*οὐ ἐκ*) *πίστεως* *Χριστοῦ* aparece primero en el corpus paulino en Gá. 2:16 (2 veces, cf. 2:20) y de nuevo en Ro. 3:22, 26. La cuestión es si el genitivo es «objetivo» (Cristo como objeto de la fe) o «subjuntivo» (Cristo como el que vive «fielmente»). Encontrará una lista de bibliografía hasta el año 1980 de los que creen que es subjuntivo en Longenecker, *Galatians*, 87; una defensa más reciente –e influyente– es la que aparece en R.B. Hays, *Faith*, cf. M.D. Hooker, «ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ», y ver especialmente el debate entre Hays y Dunn en *SBL 1991 Seminar Papers*, 714-44 (ver Hultgren, «*Pistis Christou*», y Koperski, «Meaning», para quien el genitivo es objetivo); en cuanto a Comentarios, Martin y O'Brien creen que es subjuntivo. Aunque hay momentos en los que se podría referir a «la fidelidad de Cristo» (p. ej., Ro. 3:22, sobre el patrón de «la fidelidad de Dios» en 3:3 y la de Abraham en 4:12, 16, aunque está claro que *πίστις* tiene en estos dos pasajes un matiz considerablemente diferente, según Hays y O'Brien), es muy poco probable que aquí se esté refiriendo a eso. La evidencia más difícil para la teoría del genitivo subjuntivo es su primera aparición

Aunque esta opción tiene cierto atractivo teológico, sobre todo porque se estaría refiriendo a la narración de 2:6-8, parece bastante improbable que ésta fuera la intención de Pablo, por un número de razones contextuales, que van más allá de las razones de uso ya comentadas en la nota 44: (a) es casi imposible que la segunda vez que aparece «fe» en esta frase¹³⁷ Pablo pretenda decir «basada en la fidelidad de Dios».¹³⁸ Como hemos señalado, esta segunda proposición repite básicamente la primera, con un vocabulario algo diferente, para reforzar la idea; y no se ha encontrado ninguna analogía en la que la expresión «basada en la fe» se refiera a la actividad de Cristo, en lugar de la nuestra. (b) En la presente frase, el énfasis de Pablo está entre «mi propia justicia» y lo que es «por medio de la fe», y según esto tiene más sentido que se refiera a la fe de Pablo y no a la fiel obediencia

(Gá. 2:16), donde se explica diciendo «también nosotros hemos creído en Cristo Jesús» (la común apelación a la tautología no sirve aquí, dado que el poder de la retórica de Pablo está en la repetición triple de las «obras de la ley» y de «la creencia en Cristo»). No solamente esto, sino que las analogías en Ro. 3:3 y 4:16 no son precisas; en los seis casos en los que aparece πίστειως Χριστοῦ, ambas palabras van sin el artículo definido, apuntando así a «por medio de la fe en Cristo» (como 2 Ts. 2:13 [la verdadera analogía en Pablo a Fil. 3:9, que O'Brien pasa por alto]; cf. Mr. 11:22; el uso en Ro. 4:16 puede parecer un «paralelo exacto» [O'Brien], pero de hecho su base está en 4:12, donde el artículo aclara el sentido de Pablo, que luego se retoma en el v. 16), mientras que en Ro. 3:3 el artículo definido señala a «la fidelidad del [único] Dios». Lo más probable es que esta expresión se acuñara en el primer texto en el que aparece (Gá. 2:16) como antítesis de ἐξ ἔργων νόμου, donde «obras» solamente puede referirse a lo que «hacemos». Por analogía, y en total antítesis, ἐκ πίστειως Χριστοῦ también se refiere a lo que hacemos; ponemos nuestra confianza en Cristo. Aunque la objeción de Silva necesita ciertas modificaciones, es interesante que Pablo se refiera normalmente a los creyentes como aquellos que ponen su confianza en Cristo, tanto con el verbo «creer» como con este sustantivo, donde su uso no es ambiguo; mientras que Cristo nunca es el sujeto de un verbo que tiene la connotación de «fidelidad» que encontramos en este sustantivo cuando se interpreta así. Lo que quiero enfatizar es que Pablo en ningún lugar dice de forma explícita que nuestra salvación es «mediante la fidelidad de Cristo», mientras que muchas veces y sin ninguna ambigüedad hable de nuestra fe en Cristo como medio para nuestra salvación. Por tanto, para poder decir que éste es un genitivo subjetivo, se tendrían que presentar más evidencias de las que se han presentado hasta ahora.

¹³⁷ En griego, ἐπὶ τῇ πίστει; el artículo es anafórico, haciendo referencia a la fe de Pablo, que aparece en la proposición anterior; en contra, Martín y O'Brien, quienes creen que se refiere a nuestra respuesta humana ante la «fidelidad» de Cristo que aparece en la expresión anterior. Me pregunto cómo podrían haber captado los filipenses un cambio de objeto y sujeto tan radical en una proposición que claramente parece estar diseñada para repetir la primera para lograr el énfasis.

¹³⁸ Es decir, Pablo puede hablar de «fe» sin un complemento cuando quiere (cf. Ro. 3:30-31); pero parece muy improbable que utilizara esta palabra para hablar de la actividad de Cristo sin el genitivo de complemento.

de Cristo. (c) En lo que va de carta, Pablo ha expresado su preocupación por la «fe» de los filipenses en medio del sufrimiento. No solo han creído en Cristo, sino que han recibido el don de «sufrir por Él» (1:29), y su sufrimiento, metáfora del sacrificio, es el resultado de su «fe» (2:17). Dado que el presente pasaje refleja un contexto similar (vv. 10-11), parece probable que la «fe» que lleva a la justicia también lleva a «la participación en los sufrimientos de Cristo», que encontramos en la siguiente proposición.

Por tanto, como es normal en Pablo, el contraste está entre «obras» y «fe», no tanto refiriéndose a la «justificación»¹³⁹ jurídica –no hay evidencias de que estemos en un contexto jurídico (ni siquiera en los vv. 3-6), y por tanto, no se refiere a la «justificación» de Dios de aquellos que han «transgredido la ley»– sino refiriéndose a los medios y a la expresión de nuestra relación con Dios. Vuelve a insistir en que esa justicia viene «de Dios», a diferencia de «mi justicia» basada en la ley. Y ha sido puesta a nuestro alcance mediante Cristo, en quien Pablo «está» («es hallado») y en quien se «glorí»: es «mediante la fe en Cristo».

10-11 Volviendo al tema de «conocer a Cristo Jesús, mi Señor», Pablo concluye esta larga frase (que empezaba en el v. 8) con una proposición de finalidad, en la que ofrece la razón principal de la narración de su historia. De acuerdo con las raíces de Pablo en el Antiguo Testamento, «conocer a Cristo» es el objetivo último de tener una relación con Dios, y «conocer a Cristo» es tanto «ya» como «todavía no».¹⁴⁰ Por medio de la justicia que Cristo ha logrado para su pueblo, ahora le conocemos, tanto el poder de su resurrección y participación en sus sufrimientos; pero tanto el «premio» último, conocerle de forma completa, no ocurrirá hasta la resurrección. Éstas son, entonces, las palabras claras y contundentes en contra de los que intentan llevar a los filipenses bajo el antiguo pacto. La obediencia bajo ese pacto podía resultar en una observancia irreprochable de la Torá, pero carecía del poder necesario –el don del Espíritu escatológico (v. 3), que es el único que trae vida (2 Co. 3:6)– para lograr que el pueblo de Dios le conozca de verdad y, por tanto, que busquen ser como

¹³⁹ En contra de la mayoría de los intérpretes; pero es extremadamente dudoso que este sustantivo pueda significar «justificación». Pablo utiliza δικαίωσις para esa idea; harían falta pruebas sólidas para demostrar que δικαιοσύνη y δικαίωσις son sinónimos en Pablo.

¹⁴⁰ En contra de Beare, quien, basándose en el aoristo γινῶναι sugiere que esto también señala a la futura resurrección de Pablo. El contexto, incluido el v. 11, habla rotundamente en contra de esa postura. Sin duda, esta sugerencia sirve como una ilustración (negativa) excelente de un uso erróneo de la teoría «puntillista» del aoristo.

Él (siendo «conformados a la muerte de Cristo», es decir, vivir de forma humilde y entregada, que es la verdadera «justicia», en el sentido de «una vida correcta»).

Antes de mirar las partes, necesitamos solucionar algunos temas gramaticales y estructurales. En primer lugar, no podemos saber exactamente qué relación hay entre esta proposición y los vv. 8-9. Es posible que esté coordinada con la proposición anterior («que pueda ganar a Cristo y ser hallado en Él»)¹⁴¹, en cuyo caso Pablo está diciendo que la razón para «considerar todas las cosas como pérdida y basura» es doble: en primer lugar, para que pueda ganar a Cristo y ser hallado en Él, teniendo la nueva justicia proporcionada por Cristo; en segundo lugar, que le pueda conocer, incluyendo el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos. Es mucho más probable, no obstante, a la luz de la sintaxis, que la primera proposición introduzca el penúltimo propósito y por tanto la base del propósito final de «conocer a Cristo».¹⁴² Esto último, claro está, no puede existir sin lo anterior; pero en términos del objetivo de la vida en Cristo, todo apunta a nuestro conocimiento presente y futuro de Cristo. Por tanto:

a fin de

ganar a Cristo

y

ser hallado en Él,

teniendo la justicia que procede de Dios sobre la base de la fe

y

conocerle a Él,

¹⁴¹ Igualmente Barth, Gnlika, Hawthorne, Silva, O'Brien; pero el uso Paulino no parece favorable (ver nota siguiente). Algunos (p. ej., Calvino, Bengel, Hendriksen, Collange, Martin) creen que califica a «fe», pero eso no pone el énfasis donde Pablo lo pone, y el apóstol ahora está recuperando el tema de «conocer a Cristo» del principio de la frase.

¹⁴² Igualmente Meyer, Vincent, Loh-Nida. Dos cosas me hacen pensar así: (1) En todos los demás momentos en los que Pablo intenta coordinar proposiciones de finalidad (p. ej., 1 Co. 7:5; Gá. 3:14; 4:5), ambas proposiciones están introducidas por un ἵνα; sin embargo, cuando la segunda proposición depende de la primera, o la desarrolla, Pablo altera la conjunción (p. ej., ἵνα ... ὅπως, 2 Ts. 1:11-12; 1 Co. 1:28-29; 2 Co. 8:14; εἰς τὸ ... ἵνα, Ro. 7:4; 15:16); este parece ser claramente el patrón aquí; (2) no hay ninguna analogía de este uso de un infinitivo articular de finalidad (τοῦ γινῶναι), que raramente funciona (si es que lo hace) como una *proposición* de finalidad, en vez de un simple infinitivo complementario que complementa lo que le antecede (p. ej., 1 Co. 10:13; 16:4). En contra, Hawthorne, cuyo análisis de las proposiciones no es muy convincente.

En segundo lugar, no podemos estar seguros de la forma en que «el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos» están relacionados con el verbo «conocer» y su objeto «Él». Es posible, como en la NVI y otras versiones, ver un objeto triple –a Él, el poder de su resurrección, la participación en sus sufrimientos– estos dos últimos coordinados con el primero mediante un doble *kai* («y»).¹⁴³ Pero seguramente Pablo pretende que el primer *kai* sea apexegetico, de modo que las proposiciones expliquen lo que significa «conocer a Cristo», o le den contenido.¹⁴⁴ Por tanto:

O bien: *para* conocerle a Él,
 tanto el poder de su resurrección
 como la participación en sus padecimientos
 O bien: *para* conocerle a Él,
 es decir, el poder de su resurrección
 y
 la participación en sus padecimientos¹⁴⁵

Esta opción es preferible porque coordina los elementos que realmente están unidos y da sentido a la forma en la que estos dos elementos, que aparecen en otros lugares de la carta, funcionan en este pasaje. Sin duda, éstos son los temas sorprendentes de la proposición final, puesto que en este punto no estamos muy preparados para comprenderlos; pero a la luz de toda la carta no son tan sorprendentes, dado que una de las razones principales para que Pablo escriba esta carta es la preocupación por que los filipenses se mantengan firmes (con los ojos puestos en el futuro).¹⁴⁶ Además, el énfasis en el futuro es lo que ocupa más espacio en lo siguiente.

¹⁴³ Así la KJV, NRSV, REB; Hendriksen, Caird; Forestell, «Perfection», 124.

¹⁴⁴ Igualmente la mayoría de intérpretes; cf. la traducción de Williams («es decir, el poder de Su resurrección») y Moffatt («le conocería en el poder de su resurrección»).

¹⁴⁵ Basándonos en la ausencia del artículo con *κοινωνία* (ver nota 2), diremos que ésta es la más probable de las dos opciones. Pablo quería transmitir la unión más estrecha posible entre las dos expresiones; de ahí que «el poder de su resurrección y la participación en sus sufrimientos» sean dos partes de una misma realidad, dos caras de la misma moneda.

¹⁴⁶ Muchos intérpretes que han ignorado o pasado por alto esta cuestión han «espiritualizado» el pasaje, de modo que «el poder de su resurrección» tiene que ver con vivir «por encima del pecado», etcétera, y la «participación en sus sufrimientos» se entiende a la luz de Ro. 6:1-6 y por tanto se refiere a la «santificación». Así, entre otros (aunque no todos con el mismo grado) Calvino, Meyer, Kennedy, Jones, Müller,

En tercer lugar, como señalamos en la estructura del texto que planteamos en la p. 398, los cuatro complementos del verbo se expresan en un quiasmo perfecto, complementos que enfatizan la resurrección y los padecimientos de Cristo y la participación de Pablo en ambos. Por tanto:

para conocerle a él

- A tanto el poder de su resurrección
 B como la participación en sus padecimientos,
 B' llegando a ser como él en su muerte,
 A' si de algún modo puedo llegar a la resurrección de entre los muertos.

La fuerza de esta estructura está en las líneas A-A', que enmarcan a las líneas B y B'. A su vez apuntan a (1) la resurrección de Cristo (línea A) –como el medio mediante el cual Pablo puede soportar el sufrimiento (línea B); y (2) a la resurrección de Pablo como el tema escatológico de dicho sufrimiento (A')– ya que esto último es el retrato del Crucificado (B').

Sobre el significado e importancia de «conocerle a Él», ver el comentario del versículo 8. Aquí solamente repetimos que habla de una relación íntima. No obstante, «conocerle íntimamente» no es una forma de misticismo, como vemos claramente en las proposiciones aposicionales que vienen a continuación.¹⁴⁷ La «intimidad» aparece en las líneas B y B', donde Pablo ve el presente sufrimiento como una participación en el sufrimiento de Cristo, como un modo en el que Pablo está asemejándose a Cristo, cuya «obediencia hasta la

Hendriksen, Caird, Loh-Nida, Hawthorne, Silva. Pero solamente una interpretación más que forzada puede transformar la «participación en sus sufrimientos» en algo como «nuestra transformación espiritual a la imagen de Cristo» (Silva). Eso podría funcionar en la siguiente proposición («siendo conformados a su muerte»), pero no tanto en esta. El lenguaje de Pablo es casi una repetición de 2 Co. 1:7; donde «copartícipes de los sufrimientos» no se puede referir a nada «espiritual». Necesitaríamos evidencias lingüísticas y contextuales más rotundas para rechazar el claro contexto de esta carta, que está impregnado de los sufrimientos tanto del apóstol como de los filipenses.

El énfasis de Pablo en la autoridad apostólica es aún más difícil de encontrar, como Pfitzner mantiene (según él, ser conformado a la muerte de Cristo es «el anuncio de su comisión apostólica», *Agon*, 145; cf. notas 1 y 18 del comentario de los vv. 4-6).

¹⁴⁷ Esto da por sentado la validez de la teoría de que el *καί* es epexegetico, es decir, que estas proposiciones le dan un contenido concreto a la expresión «conocer a Cristo»; cf. Forestell («Perfection», 124): «La [participación en sus sufrimientos] es necesariamente el objeto de alguna experiencia, como queda claro en lo que viene a continuación: *Symmorphizomenos to thanato autou*».

muerte, y muerte de cruz» (2:8) es el paradigma definitivo de la vida cristiana.

Comentaremos ahora las cuatro líneas por separado:

(A) Conocer a Cristo significa, antes de nada, conocer «el poder de su resurrección», es decir, el poder que llega a los creyentes basándose en la resurrección de Cristo. Junto con el don del Espíritu escatológico, lo que alteró radicalmente la forma en que Pablo (y la Iglesia primitiva) entendía la existencia presente (el «ya» pero «todavía no») fue la resurrección de Cristo. En las expectativas de la escatología judía, estos dos acontecimientos marcaban el comienzo de la etapa final. Muy pronto, la Iglesia se dio cuenta de que la Resurrección de Cristo era la llave que abría y nos acercaba el futuro. Pablo vio las implicaciones de esta realidad, y las explica de forma detallada en 1ª Corintios 15. En ese texto el apóstol argumenta que la resurrección de Jesús hace que nuestra resurrección futura sea tanto necesaria como inevitable; necesaria porque, aunque la muerte ya ha sido vencida, sigue siendo el enemigo definitivo de Dios y nuestro, pero dejará de serlo cuando resucitemos; e inevitable porque la resurrección de Cristo constituye las primicias, los «primeros frutos» que garantizan la cosecha final. Precisamente por esto último (que la resurrección de Cristo garantiza la nuestra), Pablo entiende que la vida del futuro ya está teniendo lugar en el presente.

Pablo comienza a explicar lo que quiere decir «conocerle a Él» con estas palabras por una doble razón, y tiene que ver con la preocupación última del resto de la presente exhortación. En primer lugar, el enfoque principal está en el futuro, de ahí la conexión entre las líneas A y A': el poder inherente de la resurrección de Cristo garantiza nuestra propia resurrección.¹⁴⁸ En segundo lugar, y más cerca de la preocupación inmediata de Pablo, el presente sufrimiento, y especialmente la exhortación de Pablo a que los filipenses se «regocijen en el Señor» en medio del sufrimiento (2:17-18), solamente tiene sentido a la luz de la resurrección de Cristo.¹⁴⁹ Sin el poder inherente de la resurrección de

¹⁴⁸ Sobre la aparente duda que Pablo expresa en la proposición final («si de algún modo»), ver el debate en el comentario de la línea A'.

¹⁴⁹ Cf. Barth (103): «Conocer la Resurrección implica, para la persona que la conoce, una severidad o rigor extremos: estar completamente implicado en los acontecimientos del Viernes Santo»; ver especialmente la discusión en O'Brien, 405-6. Martin, basándose en su teoría de la naturaleza «polémica» de este pasaje, lo entiende justo al revés, sugiriendo que «la intimidad en la unión con el Señor vivo en el poder de su resurrección solamente es posible si el apóstol, en primer lugar, comparte sus padecimientos.»

Cristo, el sufrimiento presente (incluso por causa de Cristo) no tiene ningún sentido.

Todo eso explica el lenguaje inusual de este sintagma, «el *poder* de su resurrección». En ningún otro lugar Pablo habla así de la resurrección de Cristo, de su poder inherente que, por implicación, se hace extensible a los que son suyos.¹⁵⁰ Sin duda, cuando habla en otros momentos del «poder» al que los creyentes tenemos acceso en la época presente, asocia el poder o con Dios o con el Espíritu.¹⁵¹ Pero aquí «conocer a Cristo» significa, en primer lugar, conocer «el *poder* de su resurrección», porque de lo que estamos hablando es de «conocer *a Cristo*», y esa dimensión de que recibimos poder al conocerle se refleja en su resurrección. Por tanto, Pablo ha llegado a conocer, y continúa deseando conocer, el *poder* de la resurrección de Cristo que obra en su cuerpo mortal presente. Como expresa en el pasaje similar de 2ª Corintios 4:7-17, en estos «vasos de barro», «siempre estamos siendo entregados a la muerte por causa de Jesús, para que también la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo mortal» (2 Co. 4:11).

Por otro lado, conocemos la teología paulina por lo que dice en otros pasajes como para añadir que su experiencia del Espíritu es el camino mediante el cual a los creyentes nos llega el poder de la resurrección. Después de todo, esta narración personal comienza con una afirmación completamente presuposicional: que a diferencia de los judaizantes, que miran al pasado, Pablo y los filipenses viven en el presente la vida del futuro mediante el poder de Espíritu (escatológico) de Dios (v. 3).

Nos vemos en la obligación de añadir una reflexión teológica final en cuanto a la tensión inherente creada por esta línea a la luz de la segunda, y la frecuente ambivalencia que encontramos en la Iglesia acerca de estas dos proposiciones, de modo que a menudo se entiende como si la construcción fuera *o bien esto/o bien lo otro* en lugar de *tanto/como*. El poder de la resurrección de Cristo no es la única manera de conocer a Cristo en el presente ni significa conocerle independien-

¹⁵⁰ Las analogías más próximas son 1 Co. 6:14 (Dios levantó a Cristo y nos levantará a nosotros por su poder) y Ef. 1:19-20 (el presente poder de Dios para con nosotros es que levantó a Cristo); cf. Ro. 8:10-11, que habla del «cuerpo» como «muerto» en el presente debido al pecado, pero vivo para Dios mediante el Espíritu, cuya presencia en nuestras vidas garantiza que el Dios que levantó a Cristo de la muerte también dará vida a nuestros cuerpos mortales (ver Fee, *Presence*, 542-54).

¹⁵¹ Pero ver el v. 21, donde ocurre una transferencia similar, hablando de Cristo como el que transforma nuestros cuerpos presentes en semejanza de su gloria presente «por el ejercicio del poder que tiene aun para sujetar todas las cosas a sí mismo».

temente de la participación en sus padecimientos. En la frase de Pablo, las dos van de la mano. Por tanto, en la primera proposición no hay ningún momento de triunfalismo; pero tampoco enfatiza el sufrimiento de tal forma que implique que el poder de la resurrección de Cristo no está en nosotros en el presente de forma genuina. Pablo no sabe nada del estoicismo más bien sombrío que frecuentemente se describe en el cristianismo histórico, donde el papel del creyente es básicamente el de «arrastrarse en las trincheras», con poca o ninguna consciencia de la presencia y poder de Cristo. Por el contrario, el poder de la resurrección de Cristo era la realidad más grande para él. Pablo estaba tan seguro de que había sucedido –después de todo, el Señor resucitado se le había presentado en el camino a Damasco– y que la resurrección de Cristo garantizaba la suya propia, que se podía abandonar al presente con una actitud de abandono santo, lleno de gozo y gratitud; y no porque disfrutara el sufrimiento, sino porque la resurrección de Cristo le había dado una perspectiva única sobre el sufrimiento presente (detallada en las siguientes dos líneas), junto con un poder mediante el cual el sufrimiento se transformó en una relación íntima con Cristo.

(B) Con la expresión «y la participación en sus padecimientos»,¹⁵² Pablo ofrece una perspectiva tanto para la advertencia que les ha hecho (v. 2) como para sus circunstancias presentes, y por extensión, para las circunstancias presentes de los filipenses. Lo que comenzó como otra advertencia en contra de los judaizantes (v. 2) se transformó en su propia historia personal, con la que les ha dejado claro que el futuro no está en el pasado. Él creía que sí, pero contento abandona esa mentalidad –y todo lo demás– por el incomparable valor de conocer a Cristo, porque, como ha dicho repetidamente, y seguirá diciendo, ese es el único camino hacia el futuro. Pero ese camino avanza por «la carretera menos transitada», por el presente lleno de sufrimiento por causa de Cristo, y no por el pasado y su cómoda conformidad religiosa.

¹⁵² En griego, *κοινωνία παθημάτων*; cf. *κοινωνοί ἐστε τῶν παθημάτων* en 2 Co. 1:7 («sois participantes en los sufrimientos»). Este último uso parece no dar opción a la sugerencia de Lohmeyer de que «sufrimientos» es aquí un genitivo subjetivo. En cuanto al significado de *κοινωνία* en Pablo, ver el comentario de 1:5. En cuanto a la ausencia del artículo con *κοινωνία* y *παθημάτων*, ver las notas 2 y 53. Tanto el uso en 2 Co. 1:7 como el uso que Pablo hace de *παθήματα* apuntan a la inviabilidad de las teorías que tienden a «espiritualizar» esta línea (ver nota 54). Aunque muchos apelan a Ro. 6:11, no creo que exista un lazo significativo con ese pasaje, mientras que sí hay nexos tanto lingüísticos como conceptuales con varios pasajes de Pablo donde el «sufrimiento presente» anterior a la gloria final se yuxtaponen (incluyendo Romanos 8:17-30).

Aunque ahora ya entramos en la especulación, todo esto tiene más sentido si a los filipenses les atrae la observancia de la Torá por ser una forma de evitar el sufrimiento, mientras mantienen la fe en Cristo.¹⁵³ Pero Pablo aceptaría algo así, precisamente porque, desde su perspectiva, cualquier conocimiento genuino de Cristo significa participar en sus padecimientos, pues solamente a través del sufrimiento conocemos de verdad a Cristo, como los vv. 2:6-8 han dejado claro.

Por tanto, aquí tenemos la máxima expresión del entendimiento paulino sobre su relación con Cristo y la naturaleza de la existencia en el «ya, pero todavía no». Con frecuencia se refiere al sufrimiento por causa de Cristo como el destino normal o lógico de los creyentes.¹⁵⁴ La presente frase nos aporta un apunte teológico de ese entendimiento. En primer lugar, como quedó claro en el pasaje sobre la actitud de Cristo (2:6-11), la resurrección y presente exaltación de Cristo es el resultado directo de que él sufriera por nosotros hasta el punto de morir en la cruz; por analogía, por tanto, el único modo en que sus seguidores experimentarán la resurrección es mediante el mismo camino de sufrimiento. En segundo lugar, y más importante, la expresión «participación en *sus* padecimientos» nos da la pista teológica para que podamos entender todo el conjunto. Aunque los padecimientos de los creyentes no tienen el significado expiatorio que tienen los de Cristo, están estrechamente relacionados con los de Él. Mediante nuestro sufrimiento, manifestamos al mundo el significado del sufrimiento de Cristo;¹⁵⁵ es por eso que en 1:29-30 Pablo explica que esos sufrimientos son «por causa de Cristo».¹⁵⁶ Esto también explica la metáfora sobre el sacrificio

¹⁵³ Martin, siguiendo a P. Siber (*Mit Christus*) y Collange, cree que el contexto es en sí polémico, en contra de un tipo de «escatología sobre-cumplida» (basándose en el adjetivo «perfecto» del v. 12); pero esta teoría se derrumba debido a la forma en que Martin trata las dos proposiciones, como si la segunda fuera la condición de la primera (ver nota 57).

¹⁵⁴ Ver, p. ej., 1 Ts. 1:6; 3:2-3; 2 Co. 1:5; 4:7-18; Ro. 8:17; Col. 1:24; y Fil. 1:29 (!).

¹⁵⁵ Cf. 1:13, donde se dice que queda claro que el encarcelamiento de Pablo es «por causa de Cristo». Tanto el término *κοινωνία* («participación en») como el contexto hacen que la teoría «espiritualizada» sobre estas líneas mencionada anteriormente (notas 54 y 60) resulte casi imposible; ni que «participación en» fuera lo mismo que decir «compartir místicamente todas las experiencias de Cristo» (Jones, 54), o el «proceso espiritual que tiene lugar en aquel que está unido a Cristo», ni que, mediante el Bautismo, el que está unido a Cristo marca su «ruptura definitiva con el pecado» (Silva, 191).

¹⁵⁶ Por tanto es dudoso que Pablo tenga en mente ningún tipo de «unión mística» con Cristo (como, p. ej., Vincent, Kennedy, Jones, Michael, Silva), incluyendo el tipo de «Cristo-misticismo» defendido por Deissmann y Schweitzer, o el que, basándose

(2:17-18) que aparece inmediatamente después de decirles que «sostengan firmemente la palabra de vida en el mundo», lo que incluye «el mundo» que les persigue: el sufrimiento de Pablo es la libación derramada junto con el «sacrificio» y servicio que los filipenses desempeñan como resultado de su fe. Como vimos en el versículo 8, es difícil imaginar que aquí Pablo no está reflejando la enseñanza de su Señor: que los que siguen a Cristo también tendrán que «llevar su cruz» por bien de los demás.

De ahí que, para Pablo, «conocer a Cristo» implique «participar en sus padecimientos» y es motivo de gozo constante, no porque el sufrimiento sea agradable, sino porque es una evidencia de su relación íntima con su Señor. Ahora, por fin el imperativo final, «regocijaos en el Señor», que se repite en 2:18 en el contexto del sufrimiento, comienza a tener sentido. La base del gozo en el Señor está en «conocerle» cuando participamos en sus padecimientos, mientras esperamos nuestro glorioso futuro.

(B') Con este sintagma de participio («llegando a ser como él en su muerte») y la proposición que le sigue (v. 11), Pablo responde ahora a las dos formas en las que desea conocer a Cristo. Aunque gramaticalmente depende del verbo «conocer», el participio en primer lugar desarrolla la idea de «participar en sus padecimientos», indicando el carácter de esa participación,¹⁵⁷ mientras que al mismo tiempo puede que pretenda ir más allá, refiriéndose a la presente vida en Cristo, que debe seguir el ejemplo, ante todo, de la muerte de Cristo. Aquí convergen varias cuestiones importantes:

En primer lugar, la combinación de la expresión «ser como Él» (*summorphizomenos*) y el término «muerte» nos remontan a la narrativa

en Ro. 6:1-6 o en el concepto de «cuerpo de Cristo», se impone sobre este pasaje (Ro. 1:6-6, Michael, Silva, *et al*; Cuerpo de Cristo, Proudfoot, «Imitation»). La idea de «participación» inherente a *κοινωνία*, como en 1:5, significa que Pablo participa en la misma realidad ejemplificada por los padecimientos de Cristo: la «relación» entre ambos es que los padecimientos de Pablo reflejan los de Cristo, porque tienen el mismo objetivo. Los padecimientos de Cristo, que culminaron con su muerte, fueron «por nosotros, por nuestra causa»; los de Pablo y, por implicación, también los de los filipenses son «por causa del Evangelio», tanto en el sentido de «como consecuencia de» como de «por el bien de».

¹⁵⁷ Es muy probable, por tanto, que el participio sea «modal», complementando al verbo por medio de la proposición anterior. Por tanto: «Y conocerle a Él, que implica participar en sus padecimientos llegando a ser como Él en su muerte». O'Brien, que argumenta en contra de la «espiritualización» de la línea anterior, también argumenta en contra de la teoría de que aquí hay un quiasmo, y por eso «espiritualiza» este

sobre Cristo en 2:6-11, estableciendo así un lazo muy estrecho entre la historia de Pablo y la historia de Cristo. Al despojarse haciéndose igual que los hombres, Cristo, que es en la «forma» (*morphe*) de Dios, también tomó la *morphe* de un siervo; al «hallarse» en semejanza humana, se humilló a sí mismo hasta la *muerte* en la cruz. Ahora Pablo –y por implicación los filipenses también deben hacerlo– entiende que su sufrimiento y el de los filipenses por causa de Cristo es el modo en el que Dios les «hace» semejantes a Cristo, que de hecho ya quedaba claro en la narrativa anterior. Por tanto, los sufrimientos de Cristo no se refieren a «los sufrimientos en general», sino a los sufrimientos que culminaron en su muerte, que soportó por el bien de los demás. Del mismo modo, en la frase anterior, Pablo no se refiere solamente a cualquier tipo de sufrimiento presente, sino a los que son consecuencia de participar en los sufrimientos de *Cristo*; y el objetivo, y también el carácter, de tales sufrimientos es «ser como Él en su muerte», que significa, con casi toda seguridad, el sufrimiento por causa del Evangelio, por tanto por causa de los demás, pues ese es el único sufrimiento que se asemeja al del Señor.¹⁵⁸

En segundo lugar, y al mismo tiempo, esta expresión, que se centra simultáneamente en la *muerte* de Cristo y en que Pablo llega a ser como Él en su muerte, probablemente incluye más que el sufrimiento de la línea B. Es decir, dado que la «participación en sus padecimientos» (B) no es un fin en sí mismo, sino que caracteriza la vida de Pablo porque vive por la causa del Evangelio, es muy probable que «llegando a ser como él en su muerte» (B') también abarque todas las áreas de su vida, incluyendo el sufrimiento, como una de las características de la vida en Cristo. Por tanto, nos remontamos al menos hasta 2:5-11, donde la «obediencia hasta la muerte» es en definitiva lo que caracteriza la vida del que aquí nos explica y ejemplifica qué significa ser «igual

participio, creyendo que se refiere tanto «al poder de su resurrección como a la participación en sus padecimientos», para ser «incorporado a Cristo» por su muerte. Esta teoría parece haberse adoptado en contra de los que ven «ser como Él en su muerte» como una referencia al martirio (Meyer, Lohmeyer). Pero de hecho no tiene mucho sentido hacer una asociación con el martirio. Ser «como Él en su muerte» significa lo mismo en 2 Co. 4:10-12, donde Pablo explica que en su sufrimiento presente «lleva en su cuerpo la muerte de Jesús», lo cual no significa que va a sufrir martirio, sino que sus sufrimientos deben entenderse a la luz de la muerte de Cristo.

¹⁵⁸ La idea de que Pablo se está refiriendo a su propia muerte es interpretar algo que no aparece en el texto (como hacen p. ej., Meyer, Lohmeyer; G. Braumann, *NIDNTT*, 1.707), Pablo no está hablando de la muerte, sino del sufrimiento, de un tipo de sufrimiento acorde con la muerte de Cristo.

a Dios». Dado que ese pasaje era principalmente paradigmático, aquí igualmente «ser como Él en su muerte» significa que los que «conocen» a Cristo deben vivir de tal modo que sus vidas muestren esa semejanza. Por tanto, continuamente se encuentran en proceso de «llegar a ser como Él en su muerte».¹⁵⁹

En tercer lugar, dado que «resurrección» y «padecimientos» no son términos naturalmente antitéticos, esta proposición sirve de transición entre el deseo de Pablo de conocer el poder de la resurrección de Cristo (A) en el contexto de la participación en sus padecimientos (B), y su futura resurrección (A'), mencionada en el v. 11. La resurrección solamente se aplica a los que han experimentado la «muerte». La vida cristiana está caracterizada por la cruz y todo lo que ella implica; el pueblo de Dios, aunque vive en el presente a través del poder que resucitó a Cristo de entre los muertos, siempre estará, como su Señor, caracterizado por la cruz. No olvidemos que el león celestial es un Cordero Inmolado (Ap. 5:5-6).

En cuarto lugar, este participio aparece de nuevo como adjetivo en el v. 21, indicando una vez más el estrecho lazo de unión que hay entre la muerte y la resurrección, y especialmente la estrecha relación entre nuestro sufrimiento presente (mediante el cual llegamos a ser como Él en su muerte) y nuestra futura resurrección (en la cual nuestros cuerpos presentes «de humillación» serán como Él en su cuerpo presente, es decir, resucitado y «glorificado».)

En conjunto, estos fenómenos demuestran no solamente que el capítulo 3 es una parte integral de la carta en su forma presente, sino también que con esta proposición (vv. 10-11) Pablo ha llevado la narración al punto al que se estaba dirigiendo desde el principio. El resto de nuestro capítulo 3 es una explicación y aplicación de lo que aquí se ha dicho.

¹⁵⁹ Es común ver en este lenguaje una alusión al Bautismo, que algunos ven en este texto mediante el tortuoso proceso de leer el v. 10 a la luz de Romanos 6:1-11. Pero eso es encontrar algo que uno se había propuesto encontrar, y no lo que el propio Pablo dice. El tiempo presente del participio hace que esta idea sea imposible. Es cierto que la muerte con Cristo queda representada en el Bautismo, pero «llegar a ser continuamente como Él en su muerte», como este texto dice, no tiene nada que ver con la simbología del Bautismo. Lo que Pablo tiene en mente es, ante todo, sus continuos padecimientos y los de los filipenses como el modo en que Dios les conforma a Cristo en su muerte y, por tanto, que todas sus vidas sean un reflejo de una existencia «cruciforme». El Bautismo está al principio del proceso; el proceso de «llegar a ser como Jesús» es, en el entendimiento de Pablo, obra del Espíritu (cf. Ro. 12:1-2).

(A³) Finalmente, de «conocer a Cristo» en el presente Pablo pasa a la realización futura y completa de ese conocimiento. La idea de esta proposición final es bastante sencilla: ser como Él en su *muerte* en el presente, que es posible para Pablo porque «conoce el poder de la *resurrección* de Cristo» en el presente, irá seguido, al final, de su propia «resurrección de entre los muertos».¹⁶⁰ Pero la forma en la que lo dice es especialmente sorprendente, sobre todo porque el siguiente párrafo (vv. 12-14), que pone punto y final a su historia, y que contiene momentos igualmente sorprendentes, es una explicación más detallada de esta proposición. Las dos cosas que nos sorprenden, que además son dos cosas que van unidas, son las siguientes: son las que nos sorprenden, Lo desconcertante son dos cosas, pero están unidas: por qué comienza la frase con «si de algún modo», que puede transmitir la idea de duda;¹⁶¹ y por qué habla de su resurrección diciendo «lograr»¹⁶² la «resurrección de entre los muertos».

La respuesta parece ser doble y estar interrelacionada. En primer lugar, esa expresión de duda no debe entenderse como una falta de seguridad sobre su futuro o el de los filipenses; más bien, enfatiza que la resurrección de los creyentes está íntimamente relacionada con el hecho de que primero «lleguen a ser como Él en su muerte».¹⁶³ Sin una «muerte» de ese tipo, no hay resurrección.¹⁶⁴ Por tanto, de acorde con la amarga realidad que

¹⁶⁰ En griego, τὴν ἔξανάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν. La mejor explicación de esta inusual expresión (ἔξανάστασιν es un *hapax legomenon* del Nuevo Testamento [es decir, que solamente aparece una vez en todo el texto neotestamentario]; la repetición del artículo, que intensifica «de entre los muertos»; el ἐκ repetido) es, quizá, la de que hace énfasis, a la vez, en dos direcciones: primero, es un modo de dejar claro que, a diferencia de la anterior mención de la resurrección de Cristo, cuyo poder está *ahora* a la disponibilidad de los creyentes, esta proposición se refiere sin duda a la *futura* resurrección de los creyentes; en segundo lugar, enfatiza que la resurrección sigue a la «muerte», en este caso para quienes cuyas vidas en el presente están marcadas por «ser como Él en su muerte». Este lenguaje, aunque no niega una resurrección general, enfatiza de forma singular la resurrección de los creyentes.

¹⁶¹ En griego, εἰ πως; cf. Romanos 1:10; 11:14. Pero ver especialmente J. Gundry Volf (*Perseverance*, 257-58), quien argumenta, basándose en los usos que aparecen en Romanos, que esta expresión no sugiere la idea de «duda».

¹⁶² En griego, καταντήσω εἰς; la combinación significa literalmente «llegar» a un lugar dado, de ahí «llegar a la resurrección de los muertos». Una traducción como la GNB probablemente capta mejor el sentido de Pablo: «con la esperanza de que yo también sea resucitado de entre los muertos».

¹⁶³ Cf. Barth, 105. Collange, 132. Muchos son los que han dado otras sugerencias: una expresión de humildad (Meyer, Vincent, Hendriksen, Hawthorne); desconfianza en sí mismo (Kennedy); refiriéndose al modo más que a la posibilidad (Lenski, Martin, Motyer, O'Brien).

¹⁶⁴ A la luz de su reconstrucción (ver nota 60 del comentario del versículo 3), Koester argumenta que enfatiza la muerte como una presuposición para la resurrección

encontramos en Romanos 8:1-17a, donde Pablo dice que seremos herederos de la gloria futura con la condición de que «también suframos con él», aquí la resurrección segura de Pablo (cuando se ve «desde arriba») tiene una condición similar (cuando se ve «desde abajo»), expresada en este caso por el nexa «a fin de». Del mismo modo en que Pablo y Bernabé «fortalecieron los ánimos» (!) de los creyentes de Asia Menor, ésta es la forma en la que Pablo dice «Es necesario que a través de muchas tribulaciones entremos en el reino de Dios» (Hechos 14:22). Pero no es su futuro lo que pone en duda pues todo lo que hemos oído de Pablo, incluyendo los versículos 12-21 que vendrán a continuación, niegan esa idea; lo que no está claro para él es si su futuro cierto va a realizarse mediante resurrección o transformación (como vemos en los vv. 20-21). Esa cuestión está en las manos de Dios, a las que Pablo se somete sin ninguna dificultad, pues así lo evidencia su forma de expresarse.¹⁶⁵

En segundo lugar, ésta es su forma de avanzar hacia la preocupación de que «estén firmes» en el presente (4:1; cf. 1:27) y, sobre todo, que no pierdan su visión y la esperanza de su futuro seguro en Cristo. Así, esta última proposición existe principalmente como introducción a la última sección de esta narración (vv. 12-14) y a su aplicación final (3:15-4:1). Sea como sea que lleguemos al futuro –mediante la resurrección o la transformación en la parusía (ver los vv. 20-21)– el presente implica conocer el poder de su resurrección como la clave para participar en los sufrimientos de Cristo. Pero el conocimiento final y completo de Cristo «todavía no» es; ni él ni ellos lo han logrado. No obstante, ese premio futuro es una realidad cierta en su existencia presente, y por tanto todo esfuerzo realizado para lograrlo merece la pena. Así, la expresión de duda está en parte por su bien, para animarles a unirse a él para obtener el premio que todavía no han alcanzado.

Como sugerimos anteriormente, este texto en particular –porque es tan popular y por tanto muchas veces se lee sin tener en cuenta su contexto– requiere un análisis cuidadoso y detallado; pero cuando el análisis se acaba, debemos regresar al texto y leerlo una y otra

en relación con la «superespiritualizada escatología» de los supuestos «adversarios», quienes consideran «la resurrección como algo ya alcanzado» («Purpose», 323; cf. Schmithals). Pero eso es dar por sentado la presencia de «adversarios», que en ningún momento se menciona.

¹⁶⁵ Cf. Gundry Volf (nota 69).

vez. Aquí tenemos a Pablo en su máxima pureza, y una expresión veterotestamentaria esencial de la vida cristiana. Esta vida significa olvidar la idea de que nuestro pasado religioso tiene valor ante Dios como medio para poder estar a bien con Él; significa confiar completamente en Cristo como el camino que Dios ha puesto para alcanzar la justicia. Pero esa «justicia» tiene como objetivo último «el incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, nuestro Señor»; y «conocerle» significa experimentar el poder de su resurrección ahora mediante el Espíritu, como el poder que Dios nos da en el presente para la «participación en los padecimientos de Cristo», si esos «padecimientos» son para «llegar a ser como Él en su muerte»; todo esto, para que toda nuestra vida cristiana esté impregnada del sello divino de la cruz, mientras vivimos el Evangelio en la época presente, y mientras esperamos la resurrección.

Como en el caso de 1:21 y de 2:5-11, esta narración testimonial de nuevo demuestra lo cristocéntrica que es la enseñanza paulina. Para el apóstol, la vida cristiana no es simplemente una cuestión de «salvación» y «ética»; es, en última instancia, conocer a Cristo. Lo mismo ocurre con la resurrección; el enfoque de Pablo no está en la «vida eterna» o en algo parecido. El objetivo de la resurrección, el «premio» por el que Pablo lucha denodadamente en el presente, es Cristo mismo.

Si el sufrimiento y la tentación de actuar con «religiosidad» estaban haciendo que los filipenses perdieran esa visión, en la cultura occidental contemporánea (y en gran parte del resto del mundo) estamos perdiendo esa visión por razones diferentes, frecuentemente más relacionadas con la ganancia material. La «visión» de Pablo es sin duda el camino a imitar; un regreso al «incomparable valor de conocer a Cristo Jesús, nuestro Señor» podría suponer la renovación de la Iglesia para poder cumplir mejor su tarea en el mundo postmoderno. Si queremos que nuestras vidas valgan la pena, que sirvan para aquello para lo que fuimos llamados, debemos ser como Cristo en su muerte; pero no olvidemos que para ello tenemos el poder de su resurrección, que a la vez que nos capacita para vivir siguiendo el camino de la cruz, nos garantiza nuestra gloria final.

3. El futuro está en el futuro: alcanzar a Cristo (3:12-14)

12 No que ya lo haya alcanzado [o conseguido], o¹⁶⁶ que ya haya llegado a ser perfecto, sino que sigo adelante, a fin de¹⁶⁷ poder alcanzar aquello para lo cual también fui alcanzado por Cristo Jesús.¹⁶⁸ 13 Hermanos [y hermanas],¹⁶⁹ yo mismo no considero haberlo ya¹⁷⁰ alcanzado; pero una cosa hago: olvidando lo que

¹⁶⁶ P⁴⁶ y varios testimonios occidentales (D* [F G] a [b] Ireneo^{lat} Ambrosiaster) contienen ἢ ἥδη δεδικαίωμαι («o que haya sido completamente justificado») entre «que ya lo haya alcanzado» y «que haya llegado a ser perfecto». Aunque se podría argumentar que los demás han omitido esta proposición basándose en que parece contradecir la teología paulina o en el homeoteleuton (como E. López, «En torno», J.D. Price, «Textual Commentary», 281; Silva, 203-4; Hawthorne está abierto a ello), esa teoría no tiene demasiado crédito, pues es difícil encontrar en los escribas analogías (especialmente tan antiguas) de *omisiones* «teológicas tan astutas», especialmente cuando esta proposición encaja tan bien con los vv. 8-11. Por otra parte, añadidos así son las proclividades tan conocidas del Texto Occidental que, al añadir una cláusula como ésta pasó por alto que dan a este verbo un significado que no aparece en ningún otro lugar de los textos paulinos. Ampliar en Metzger, *Textual Commentary*, 614-15.

¹⁶⁷ El griego en el que se basa la NVI dice διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω (literalmente, «sino que sigo insistiendo si también pudiera alcanzar»). El καὶ ha sido omitido en varios testimonios (P^{16vid} ⚭* D* F G 326 2495 pc lat sy^p), bien a causa de un homeoteleuton o bien por la influencia de las otras versiones griegas, que plantean muchas dificultades a la hora de trasladar esta combinación a una lengua de llegada (es decir, a la hora de traducirla).

¹⁶⁸ Como suele suceder con el nombre de Jesús en las cartas de Pablo, aparecen variaciones entre «Cristo Jesús» (P⁴⁶ P⁶¹ ⚭ A Ψ Maj vg sy) y «Cristo» (B D² F G 33 pc b Tertuliano Clemente Ambrosiaster). Por un lado, la omisión podía haber ocurrido debido a un homeoteleuton (especialmente dado que ya en la época de nuestros manuscritos más antiguos, los nombres divinos se abreviaban XY IY); por otro lado, un «añadido» como este no necesariamente supone una intencionalidad por parte de los escribas, dado que con frecuencia escribirían el nombre completo sin siquiera pensarlo. Es muy probable que la versión más corta sea la original, aunque no tenemos ninguna evidencia.

¹⁶⁹ Ver la nota 9 en el comentario de 1:12.

¹⁷⁰ Varios testimonios importantes (P^{16vid} P^{61vid} ⚭ A D* P 33 81 104 365 614 1175 1241^s al a sy^{b**} bo Tertuliano) contienen οὐπώ («todavía no» o «no ... ya») en lugar de οὐ («no», P⁴⁶ B D² F G Y Maj lat sy^p sa). Pero esto es, claramente, una lectura secundaria, que, en vista del contexto es fácil de explicar. Es lógico pensar que las palabras de Pablo debieron de ser «todavía no» porque entendemos cómo se relaciona esta frase con los vv. 9-11, pero si Pablo hubiera escrito οὐπώ, no es concebible pensar que los escribas omitieran el «todavía» (sobre todo, de forma tan frecuente y tan temprana); el argumento de Müller (123. Nota 6) de que encaja mejor en el contexto es precisamente lo que motivó la variante. Pablo dijo «no» porque está hablando escatológicamente, no teológica ni éticamente, idea que deberían tener en cuenta los que dicen que ambas lecturas contienen básicamente la misma idea (por ejemplo Hawthorne, Silva, O'Brien). Cf. Metzger, *Textual Commentary*, 615.

queda atrás y extendiéndome a lo que está delante, 14 prosigo hacia la meta para obtener el premio del supremo llamamiento¹⁷¹ de Dios¹⁷² en Cristo Jesús.¹⁷³

Con un considerable cambio de metáforas, la historia de Pablo da un giro final, que simultáneamente vuelve la vista a los vv. 4-8 (olvidando el pasado), abarca el presente (aún no es como Cristo en su muerte ni ha logrado el objetivo; vv. 10-11), y hace hincapié en su búsqueda presente de la meta final. Pero a la luz de cómo comenzó la historia (vv. 4-6), y de cómo ésta se ha ido desarrollando hasta llegar a los vv. 10-11, este giro en el argumento es tan inesperado (para nosotros) que resulta difícil situarlo en su contexto. Es cierto que, en el ámbito popular, no se da mucha importancia a la cuestión del contexto; por tanto, estas frases, como las que la anteceden, se leen de forma muy personal y se interpretan como el lector quiera. Por desgracia, muchos estudiosos han incitado al lector común a este tipo de interpretación, pues tienden a ver este pasaje como el comienzo de algo completamente nuevo, como si Pablo estuviera pretendiendo utilizar su historia para luchar en dos frentes; también lo han hecho así varias traducciones como la NVI, que no solamente empieza un nuevo párrafo, sino que ofrece también un nuevo título.¹⁷⁴

Pero esta lectura del texto no se sostiene, especialmente porque el «no que» con el que comienza la frase apunta a que tenemos que leer lo que viene a continuación en contraste con lo que se acaba

¹⁷¹ En lugar de ἄνω κλήσεως («llamamiento supremo»), Tertuliano y una glosa marginal en 1739 contienen ἀνεγκλησίας («irreprehensibilidad»). Esto tiene un interés puramente histórico: Tertuliano tenía una fijación por la «irreprehensibilidad»; el hecho de que el escriba de 1739 conociera (o conjeturara) esta lectura habla de la compleja historia de la transmisión temprana del texto del Nuevo Testamento (aunque 1739 es un manuscrito del siglo X, su ejemplar de las Epístolas Paulinas data de los siglos III o IV, y contiene un texto muy similar al de B).

¹⁷² La frase de Pablo concluye con τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ («de Dios en Cristo Jesús»). En varios de los primeros testimonios aparece de forma distinta: P⁴⁶ omite la expresión final (muy probablemente debido al homeoteleuton); F G omiten «de Dios» por las mismas razones; mientras que D* F y G añaden «Señor» al final de la frase. No creemos que ninguna de estas sea el original.

¹⁷³ Ver la nota anterior.

¹⁷⁴ Este punto de vista es casi universal. La mayoría de los estudiosos hablan de un nuevo «párrafo» (vv. 12-16), una teoría que hace que surjan muchas dificultades a la hora de entender los vv. 15-16. Pero de lo que nunca hablan es de cómo el οὐχ ὅτι que comienza el v. 12 o el οὐν del v. 15 apoyan esta teoría o separación de párrafo.

de decir.¹⁷⁵ Al menos, en contraste *con lo que* quizá no es inmediatamente aparente, dado que dos de los verbos clave del v. 12 (conseguir, alcanzar) no tienen objeto u objetos. Aún si supiéramos el «*que*», seguiría sin estar claro el «porqué».

Como es normal en momentos así, el paso siguiente es analizar de forma cuidadosa la estructura del texto y ver cómo se desarrolla la argumentación. En primer lugar, veremos la estructura (he aquí una presentación «literal» del texto griego que intenta captar las diferentes conexiones lingüísticas):

¹² No que
 ya he alcanzado (*elabon*)
 o que ya he sido completado/perfeccionado,
sino que
 sigo adelante,
 si también pudiera alcanzar (*kata-labo*)
 aquello para lo cual
 también fui alcanzado
 por Cristo Jesús.

¹³ Hermanos y hermanas,
 yo mismo *no* considero haber ya alcanzado;
 pero una cosa:
 por un lado,
 las cosas de atrás olvidando
 por otro lado,
 las cosas de adelante persiguiendo,

¹⁴ sigo adelante
 hacia la meta
 por el premio
 del supremo llamamiento de Dios
 en Cristo Jesús.

Algunas observaciones:

(1) El pasaje está compuesto por dos frases similares, bastante equilibradas (vv. 12 y 13-14). En ambos casos (a) el verbo principal

¹⁷⁵ Además, la idea de que Pablo está tratando un tema nuevo es imponerle al texto algo que no contiene; esta imposición se hace generalmente basándose en el verbo *τετελείωμαι*, que normalmente se traduce como lo hace la NVI, «haya sido hecho perfecto», aunque es probable que en este caso ésta sea una mala traducción; ver el debate más adelante.

es «sigo adelante o prosigo», que está (b) precedido por la aclaración de que «no ha llegado», y va (c) seguido hacia lo que avanza, que en ambos casos (d) está calificado por una «pasiva divina» (prosigue para alcanzar algo que Cristo ya ha «alcanzado» para él). El único apunte que aparece en la segunda frase que no aparece en la primera es «olvidando lo que queda atrás».

(2) Las dificultades interpretativas surgen en mayor parte con la primera frase, a causa de dos factores: (a) tenemos unos términos poco usuales, debido a dos juegos de palabras (con el verbo *lambano* y su compuesto *katalambano*; y con el verbo *teleio* su adjetivo *teleioi* en el v. 15 y el sustantivo *telos* en el v. 19),¹⁷⁶ y (b) el hecho de que los verbos derivados de *lambano* no tienen un objeto explícito.

(3) Bajo las «reglas» normales de la retórica, esa repetición nos lleva a esperar que la segunda frase refuerce la primera, y lo normal es que sea recurriendo a la clarificación, como parece que sucede en este caso. Por fortuna para nosotros, la segunda frase es mucho más fácil de entender, porque al retomar el verbo de la primera frase, Pablo transforma el conjunto en una metáfora de las carreras en los juegos.¹⁷⁷ Por tanto, en cada momento podemos aislar lo que se describe como el «corredor» y encontrar después la analogía en la vida de Pablo en términos de sus razones para explicar su historia personal; y es precisamente en este momento (vv. 13-14) donde el presente párrafo cierra la narración que lo precede.

(4) Finalmente, en ambas frases hay un claro énfasis en la idea de «no haber llegado *todavía*», tan claro como el énfasis en su afán presente de alcanzar la meta. Por tanto deberíamos tomarnos en serio que, aunque la idea principal y última en ambos casos es alcanzar la meta,¹⁷⁸ Pablo quiere que los filipenses también perciban el énfasis en el hecho que de aún no la ha alcanzado.¹⁷⁹

¹⁷⁶ La raíz es el sustantivo nombre *τέλος* (v. 19), que aparece como el verbo *τετελείωμαι* en el v. 12 y el adjetivo *τέλειοι* en el v. 15. Pablo aún no ha sido «completado», con lo que ahora quiere decir «alcanzar 'la meta'»; y los que han logrado «madurez» deberían tener la misma actitud, mientras que el «destino» de los que se resisten a seguir el ejemplo de Jesús, no es gloria, sino destrucción.

¹⁷⁷ Cf. Pfitzner (*Agon*, 139-41), O'Brien, *et al.* En contra, Meyer, Collange, Caird, Loh-Nida (cf. GNB), quienes creen que la metáfora comienza ya en el versículo 12.

¹⁷⁸ A excepción del calificativo final sobre la acción previa de Cristo, que Cristo le alcanzó (v. 12), y como contexto del llamamiento supremo de Dios (v. 14).

¹⁷⁹ Pero interpretar que estas estructuras de «no... ya» tienen «un tono decididamente polémico» (Pfitzner, *Agon*, 139) es ir más allá de lo que Pablo dice. Esto parece dar por sentado que los contrastes que Pablo hace cuando dice «no..., sino que...»

Pero, ¿cuál es entonces la meta, y *por qué* cierra su historia de esta forma? En cuanto a la primera cuestión, la respuesta es bien sencilla: a la luz de lo que se acaba de decir en los vv. 10-11, la «meta» no es la «perfección», sino la conclusión escatológica de la vida presente, mientras que el premio no es otro que el cumplimiento final de su mayor deseo: el pleno «conocimiento» de Cristo. En comparación con ese objetivo, todo lo demás es solo «pérdida» y «basura» (v. 8) y, por ello, debe «olvidarse» y «dejarse atrás».

El *porqué* sigue siendo una especulación, especialmente a la luz del doble énfasis en que «aún no ha llegado» y en su esfuerzo por «llegar». Muchos se basan en el primer énfasis para hablar de la presencia de unos supuestos «adversarios». Sin embargo, la dificultad de esa interpretación es que requiere que hagamos una «lectura de espejo» del texto con una clarividencia notable, dado que en la carta no hay nada explícito en cuanto a ese tema; por tanto, la naturaleza de los «adversarios» descansa estrictamente en los ojos del intérprete, no en el texto de Pablo.¹⁸⁰ Lo que podemos resaltar teniendo en cuenta toda la carta, como ya hemos visto en otras ocasiones, es el doble énfasis en (a) «el regocijo de los filipenses en el Señor, aún en medio del sufrimiento» mientras (b) están «firmes en el Señor» frente a la oposición, y con un ojo puesto en las realidades futuras. Está claro que todo esto forma parte de la carta, y esta nota doble es precisamente la idea con la que el presente pasaje concluye (3:20-21 y 4:1). Un estudio cuidadoso de las partes parece apuntar en esta dirección.

siempre son un modo polémico de argumentar, lo cual no es cierto. Como se demostrará más adelante en la interpretación de los vv. 15-16, podemos encontrar el sentido de todo el pasaje si nos limitamos a extraer lo que aparece en el texto y en su contexto, es decir, que Pablo está preocupado por los filipenses, y que les exhorta no para oponerse a ellos, sino para prevenirlos y animarlos.

¹⁸⁰ Las sugerencias son tan variadas como cabría esperar cuando no hay frases explícitas que nos guíen en la reconstrucción: algunos creen que dentro de la congregación filipense había «perfeccionismo» («obvio», Michael; Beare [129] está seguro de que ese «es el lenguaje *de los filipenses*; [Pablo] lo toma de ellos» [cursiva suya]; otros creen que los que exigen «perfeccionismo» son los «adversarios», frecuentemente vistos como «entusiastas» con una «escatología excesivamente espiritualizada» (Koester, «Purpose»; Gunther, *Opponents*, 76, 84; Pfintzer, *Agon*, 152; Lincoln, *Paradise*, 93-95; O'Brien); mientras que Plummer ve exactamente lo contrario, un «ataque claro» al antinomianismo («librarse del judaísmo, que confía tanto desmesuradamente en la conformidad externa a la ley, no implica una relajación moral»). La premisa fundamental de todas estas teorías es que este material es polémico, que además solo puede interpretarse en relación con unos supuestos «adversarios» si se hace una «lectura de espejo». Ver la Introducción, págs. 39-44.

La razón por la que dice que «aún no ha llegado» es más difícil de establecer. Si tenemos en cuenta a los judaizantes, quizá Pablo estaba pensando en la idea de que la observancia de la Torá hacía que uno fuera «más completo» en Cristo,¹⁸¹ no en el sentido de la «perfección moral», sino el de haber alcanzado el estatus último como pueblo de Dios. Sencillamente no podemos saber exactamente cuál era la intención de Pablo aquí, aunque históricamente hablando cabe destacar que la tendencia a estancarse en una modalidad religiosa, frecuentemente va acompañado de la pérdida de la pasión por Cristo, es decir, de la pérdida del deseo de llegar a ser como Él en su muerte o del deseo de ver cumplida su venida.

12 El «no que» con el que comienza esta frase es un modismo griego que hace referencia a algo previamente dicho,¹⁸² así que los lectores no harán una inferencia equivocada.¹⁸³ Con el adverbio repetido «[no] ya» Pablo nos dice qué es lo que no debemos deducir sobre el futuro ya presente, e introduce un contraste presentando la dimensión futura («todavía no») de ese mismo futuro. En la explicación de los vv. 13-14 deja claro que esas palabras tienen que ver con realidades que se cumplirán solamente en la consumación escatológica. El contexto, por tanto, sugiere que se está desmintiendo que el conocimiento de Cristo «haya llegado ya a su cumplimiento pleno», pues eso solo será cierto cuando la meta escatológica,¹⁸⁴ definida en términos de resurrección de los muertos en el versículo 11, se cumpla con el regreso de Cristo (cf. vv. 20-21).

¹⁸¹ Esta es mi manera de explicar lo que según Koester («Purpose»; seguido por O'Brien) es la posición de los «adversarios», que predicán «una doctrina de perfección alcanzable por medio de las prácticas judaizantes». La teoría de Forestell («Perfection») de que Pablo está enseñando básicamente sobre la «perfección cristiana» parece no tener en cuenta el contexto literario completo de este pasaje.

¹⁸² En griego, οὐχ ὅτι; cf. 4:11 y 17; 2 Ts. 3:9; 2 Co. 1:24; 3:5; Juan 6:46; 7:22. La combinación es una elipsis (BAGD sugiere οὐ λέγω ὅτι) que, si lo traducimos quiere decir algo como «lo cual no significa que...». Vale la pena mencionar que en los demás lugares del Nuevo Testamento en los que aparece esta combinación, nunca indica un cambio de párrafo; el cambio de párrafo que muchas traducciones hacen aquí es, por tanto, muy dudoso. Ver la nota 9.

¹⁸³ En Romanos, Pablo utiliza el modismo τί οὖν ἐροῦμεν para este mismo propósito. La diferencia entre lo que Pablo dice y lo que dice en Romanos está en el género, pues en Romanos lo usa en una argumentación, mientras que aquí lo usa en medio de un relato personal.

¹⁸⁴ Cf. Kent, Bruce, O'Brien; otros se acercan a nuestra opinión refiriéndose al objeto simplemente como «Cristo» (igualmente Pfitzner, *Agon*, 144-45; Hawthorne). Ha habido muchas otras sugerencias: el «premio» en sí mismo (Meyer, Bonnard, Beare, Collange; A. Ringwald, *NIDNTT*, 1.648-49), Meyer, según el cual quiere decir «la felicidad del Reino del Mesías»; «la vida purificada en el Cielo» (Kennedy, 458); «vida

Hasta aquí, Pablo ha declarado que ha dejado atrás su pasado religioso para poder «ganar a Cristo y ser hallado en Él» –ya, pero todavía no– ahora que tiene la nueva justicia que Cristo ha llevado a cabo. La meta de todas las cosas es *conocer a Cristo*, que en el presente significa experimentar el poder de la resurrección de Cristo mientras uno participa en sus padecimientos, y por tanto llega a ser como Él en su muerte, caracterizada por la cruz, para así poder alcanzar también la resurrección de los muertos. Ahora lo expresa de la forma siguiente: «no que ya haya conseguido».¹⁸⁵ Dado que el verbo parece pedir a gritos un complemento directo, la pregunta es ¿«qué es lo que no ha conseguido»? La NVI sugiere que el complemento es «todo», pero para llegar a esa conclusión hay que retroceder demasiado en el texto. A pesar de que un antiguo escriba pensó de forma diferente y añadió «o que ya haya sido plenamente justificado»,¹⁸⁶ es poco probable que Pablo viese su «justicia» presente como algo que aún tenía que alcanzar.¹⁸⁷ La justicia le ha sido dada, y es lo que hace que sea posible «conocer a Cristo» en el presente. Lo que todavía no ha «conseguido», por tanto, es la realización escatológica de la meta expresada en los vv. 10-11, el conocimiento de Cristo que será suyo solamente cuando haya «llegado a la resurrección de entre los muertos» o, su equivalente, como los vv. 20-21 clarifican.

En ese caso, y tanto el contexto anterior como el posterior apuntan a ese significado, es probable que el siguiente verbo tenga un matiz

eterna» (Beare); «justicia» (Barth; A.F.J. Klijn, «Opponents,» 281-82). Lo que es sorprendente en la literatura es la falta de referencias a la escatología de Pablo, que parece dominar este pasaje, y sin la cual es muy difícil explicar el sentido de este texto. Éste es el «todavía no» del v. 11, que corresponde al «ya» de los vv. 8-10, Pfitzner (*Agon*, 141-42) señala la «tensión» escatológica pero después se olvida de ella con demasiada facilidad.

¹⁸⁵ En griego ἔλαβον, el verbo más usado para referirse a la idea de «tomar» o «recibir», que BAGD traduce por «apropiarse» o «tomar algo como propio». Hawthorne lo traducirá por «comprensión mental»; pero esto parece ignorar la fuerza escatológica del pasaje. Lightfoot opinaba que debíamos tomarnos en serio el cambio en los tiempos verbales entre este aoristo y el tiempo perfecto que aparece a continuación; el aoristo se referiría a que no «ha alcanzado» en algún momento en el pasado (quizás en su conversión), y el perfecto se referiría a algo que comenzó en el pasado y aún sigue siendo válido en el presente. Pero, como O'Brien señala, la presencia del adverbio «ya» descarta la teoría de Lightfoot. Seguramente se trata de un ejemplo del «aoristo constativo».

¹⁸⁶ Para ver quiénes piensan que ésta es la lectura original, ver la nota 1.

¹⁸⁷ Según Barth, 106-7, cuya lectura del texto en este punto es característicamente teológica.

diferente a «ya haya llegado a ser perfecto»,¹⁸⁸ como si se estuviera refiriendo a «justicia» o a algún tipo de «perfeccionismo».¹⁸⁹ Aunque este verbo y las palabras de la misma familia en ocasiones pueden significar «perfecto», su origen está en el sustantivo *telos*, cuyo sentido principal tiene que ver con el «objetivo» o «meta» hacia lo que algo avanza, frecuentemente en el sentido de «completar» o «cumplir». Dado que ni en esta carta, ni tampoco en las iglesias paulinas, no hay

¹⁸⁸ En griego, τετελείωμαι; ésta es la única vez que aparece en el corpus paulino, aunque lo encontramos como variante textual de τελείται en 2 Co. 12:10. El adjetivo τέλειος («completo, perfecto, maduro»), que aparece en el v. 15, aparece ocho veces en total (1 Co. 2:6; 13:10; 14:20; Ro. 12:2; Col. 1:28; 4:12; Ef. 4:13) y el sustantivo τελειότης una vez (Col. 3:14). Cf. el debate que aparece en G. Dellling en *TDNT*, 8.79-84; y H. Hübner, *EDNT*, 3.344-45. La mayoría de los primeros comentarios consideraron que se refería a una «perfección moral y espiritual» (p. ej., Vincent, 107). Más recientemente se ha apuntado a la perfección escatológica «espiritual», con menos énfasis en los aspectos ético-morales, y se ha hecho una «lectura de espejo» para decir que se trata del vocabulario de su «adversario» (p. ej., Jones, Koester, Jewett, Polhill, Lincoln, O'Brien; ver notas siguientes). Algunos (p. ej., Beare, Houlden) creen que Pablo está utilizando los términos de los cultos de Misterio, pero esto le aleja del contexto de una forma bárbara. Lüdemann, *Opposition*, 106-7, rechaza la «lectura de espejo» que sirve para decir que esta palabra refleja la oposición que había en Filipos.

¹⁸⁹ Ha sido común interpretar que esta doble negación («no que ya haya alcanzado, no que ya haya llegado a ser perfecto») es un paralelismo, de modo que el «objeto» de la primera frase está en el concepto «perfecto» que acompaña al segundo verbo (p. ej., Schmithals; Jewett, «Conflicting Movements», 373; Polhill, «Twin Obstacles», 167). Ese entendimiento es el resultado directo de creer que el v. 12 (a pesar del οὐχ ὅτι) es el inicio de un nuevo párrafo, que básicamente no está relacionado con lo que se ha dicho anteriormente (ver nota 9). Ni la gramática (en los documentos paulinos no hay analogías donde el «verbo» de una segunda proposición ofrezca el «objeto» de una proposición anterior) ni el contexto respaldan esta teoría.

Gran parte de la literatura sugiere que este verbo refleja la oposición de Pablo a algún tipo de perfeccionismo; no obstante, lo hace de forma demasiado confiada, yendo más allá del contexto de su historia personal y de su aplicación. Por tanto, O'Brien (423): «La mayoría de comentaristas coinciden en que usando [este verbo] aquí (ver también τέλειος en el v. 15), el apóstol está usando la terminología de sus adversarios con el propósito de corregir sus falsas teorías» (cf. Jones, 56, «El apóstol en este momento... se centra en una parte de la iglesia de Filipos que, en sus tendencias, era idéntica a la parte de la iglesia de Corinto que se otorgaba el nombre de «espiritual», que estaba llena de orgullo, y que aseguraba ser espiritualmente perfecta»). Aunque es posible, esta idea surge de poner todo el peso en un verbo que puede tener un sentido completamente diferente. Y decir que Pablo «habla de sus adversarios y de su propia imperfección» es ir más allá de las evidencias (Pfitzner, *Agon*, 142). Si pensamos tan solo en el contenido de esta carta, nos daremos cuenta de que esa teoría es insostenible; y como el uso que Pablo hace es perfectamente satisfactorio sin que tengamos que recurrir a los «adversarios», éste parece ser el mejor acercamiento. En cuanto a los problemas de este tipo de «lecturas de espejo», que le dan demasiada importancia al uso de un vocabulario concreto cuando no está acompañando a declaraciones explícitas, ver J. Barclay, «Mirror Reading», 81-84; cf. la Introducción, pp. 39-40.

nada que huela a «perfeccionismo»,¹⁹⁰ es muy poco probable que aquí Pablo esté hablando de algo así. Seguramente, puesto que parece que el objetivo de este verbo es clarificar el primero,¹⁹¹ tiene el sentido de «haber sido completado», es decir, «haber llegado ya al objetivo final de conocer a Cristo».¹⁹² Por tanto, estas dos negaciones enfatizan que el futuro, aunque Pablo lo considera cierto y seguro, no se ha cumplido de forma plena. Pero, ¿qué futuro? Y, ¿cómo se relacionan estas dos proposiciones? Seguramente Pablo esté afirmando dos cosas: que todavía no ha llegado a conocer a Cristo en la forma en que solo será posible en el tiempo final y que, por tanto, aunque ahora ya conoce a Cristo, eso no significa ni que ahora esté «completo» ni que haya llegado a la meta final.

El futuro, no obstante, solamente pertenece a los que perseveran (por usar terminología teológica). Pablo les corrige inmediatamente para que recuerden lo que «aún no es»: no obstante, continúa diciendo «sino que sigo»¹⁹³. En el primer caso, expresa el objeto de su presente «búsqueda» con una serie de prosiciones y elaborando un juego de palabras con el compuesto del verbo «alcanzar» de la primera proposición: «a fin de poder alcanzar»¹⁹⁴ aquello para lo cual también fui alcanzado por Cristo

¹⁹⁰ Algunos dicen que 1 Co. 4:8 sugiere que Pablo tenía un problema similar en Corinto (ver nota 60 del comentario del v. 3). Pero en 1ª Corintios no hay nada que sugiera que el tema que Pablo aborda es el «perfeccionismo»; más bien, el tema conflictivo entre él y los corintios tenía que ver con qué significaba ser «espiritual», en el sentido de «pueblo del Espíritu». Aparentemente, ellos entendieron la presencia del Espíritu como una prueba de que ya habían alcanzado el estado final de existencia espiritual; pero en sus afirmaciones no aparecía la perfección moral. ¡Ni tampoco en sus vidas! Ver Fee, *1ª Corintios*, opus cit., 4-15

¹⁹¹ Igualmente O'Brien (correctamente), 423: «La expresión es paralela al ἥδη ἔλαβον anterior, y es una explicación más literal de lo que se describió de forma figurada de la obtención de la meta. El ἦ ('o') conecta dos procesos similares, no procesos distintos ni alternados».

¹⁹² Cf. Kennedy, 457, «significa literalmente 'llevar a un fin' determinado por Dios»; y Hübner (*EDNT*, 3.344): «no como si ya *hubiera alcanzado mi objetivo*». Pfützner (*Agon*, 139) «parece darle la vuelta a todo esto cuando habla del τελειότης que es la meta por la que lucha el apóstol». Convertir el verbo en un sustantivo y en la meta mencionada en el v. 14 es como poco sospechoso metodológicamente; a lo peor representa una distorsión de lo que Pablo realmente dijo.

¹⁹³ En griego, διώκω, cuyo sentido inicial era «empujar, poner en marcha», que luego se convirtió en el verbo más común para «perseguir» (perseguir con un fin malévolo), pero que también se usa de forma figurada para «luchar por algo» (como en 1 Ts. 5:15; 1 Co. 14:1; Ro. 9:30, 31; 12:13; 14:19; 1 Ti. 6:11; 2 Ti. 2:22; cf. He. 12:14; 1 Pedro 3:11); cf. O. Knoch, *EDNT*, 1.338-39.

¹⁹⁴ En griego, καταλάβ, un compuesto que significa «alcanzar agresivamente», de ahí «asir» o «agarrar», que aparecen tres veces en las tres proposiciones siguientes.

la mira en los medios para conseguir el fin, sino en la culminación escatológica: «asir» a Cristo de forma plena.

13-14 Con un vocativo introductorio, «hermanos [y hermanas]», Pablo elabora la idea del v. 12 con una metáfora atlética,¹⁹⁸ describiéndose como un corredor cuyo esfuerzo está totalmente centrado en la meta, con la esperanza de obtener el premio. Aunque comienza repitiendo enfáticamente la negación,¹⁹⁹ eso ahora pasa a ser secundario para dejar el primer lugar a la persecución del premio. Pablo quiere que ese también sea el deseo de los filipenses, y por eso termina su historia de esta forma.²⁰⁰ Otro detalle que demuestra que esta historia se incluye por el bien de los filipenses es la repentina y sorprendente aparición del vocativo (la primera referencia explícita a los filipenses desde los vv. 2-3) en medio de este testimonio del apóstol.²⁰¹

La negación en este caso repite el verbo de las proposiciones anteriores: «no considero que haya alcanzado». Parece ser que se está refiriendo al cierre escatológico, cuyo centro es la ganancia final de Cristo²⁰²; (por eso, añadir un pronombre que también sirve para referirse a un objeto impersonal, «lo», parece descabelladamente prosaico). Esto es lo que también desea para los hermanos y hermanas filipenses, que no pierdan la «expectación ansiosa» de la venida de Cristo (v. 20) en medio de la oposición y las dificultades presentes. No está hablando de perfeccionismo, sino de la perseverancia en relación con Cristo y el Evangelio.

¹⁹⁸ Cf. 1 Co. 9:24-27, donde Pablo utiliza un simbolismo similar para ilustrar una idea bastante diferente, es decir que «recibir el premio» requiere autodisciplina.

¹⁹⁹ En griego, ἐγὼ ἑμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατεληφέναι; el ἑμαυτὸν («yo mismo») se entiende mejor como el sujeto del infinitivo. Lo que le da el énfasis es el hecho de que aparezca al principio de la frase. Algunos creen que el énfasis está en los filipenses; pero es igualmente posible (más probable en términos de contexto) que el énfasis esté sobre él, adelantando lo que viene a continuación.

²⁰⁰ Por tanto, no es del todo preciso sugerir (como hace Pfitzner, *Agon*, 141) que el énfasis de Pablo está en la negación «que todavía no ha alcanzado la meta de su lucha» (cursivas suyas). Es cierto que en esta negación hay un cierto énfasis, pero si pensamos en el uso paulino, no tiene sentido argumentar que en una frase donde se establece un contraste mediante la estructura «no..., sino que...» el énfasis principal se encuentra en la proposición que empieza por «no...».

²⁰¹ Lightfoot (152) cree que es una historia «que llama la atención»; Michael (160) piensa más bien que trata de «mitigar el tono severo que pueda detectarse en sus palabras». Pero yo me pregunto qué severidad puede haber en este simbolismo.

²⁰² Cf. Martín, que cree que este doble enfoque es «o esto/o aquello» en lugar de «tanto/como».

Por tanto, se presenta ante ellos como un corredor, cuya motivación es «una cosa»: ²⁰³ obtener el premio. Como ocurre con la mayoría de analogías, ésta se rompe en el punto crucial; en este caso, todos los que corren hasta la meta reciben el premio. Pero la idea principal de Pablo no es el hecho de ganar, sino que está haciendo hincapié en el *corredor*, que corre para ganar. ²⁰⁴ La analogía tiene tres partes.

En primer lugar, describe al corredor como aquel que no se distrae por otras cosas, que no se distrae al ver a los otros corredores. Probablemente la imagen que Pablo tiene en mente es la de un corredor que va a la cabeza y no mira atrás para ver dónde están los otros participantes, sino que concentra toda su energía para llegar a la meta. De ahí, «olvidando» ²⁰⁵ lo que queda atrás y extendiéndome a lo que está delante». ²⁰⁶ El interés de Pablo en esta parte de la imagen no está en los otros corredores. Cabe la posibilidad de que las cosas de atrás solo formen parte de esta imagen como adorno, y que no quieran decir absolutamente nada. Pero si quieren decir algo, lo cual es muy probable, seguramente deba entenderse a la luz de los vv. 4-8: describir a Pablo como un corredor que «olvida todo lo que está detrás» poder ser un toque de atención a los filipenses, si al mirar atrás había algo que les parecía atractivo. Si «perseguían» la observancia de la Torá porque creían que eso era un «avance», estaban persiguiendo las cosas que Pablo había dejado atrás como basura. ²⁰⁷ En cualquier caso,

²⁰³ En griego, ἐν δέ, una elipsis a la que la mayoría le añadiría «hago», mientras que algunos (p. ej., Meyer) le añadirían «pienso». Pero la fuerza de la retórica de Pablo está en la propia elipsis; el resto de la frase deja claro el significado de «una cosa». Cf. la exhortación del apóstol a que piensen «la misma cosa» (2:2), es decir, que a la hora de relacionarse con los demás lo hagan con la actitud de Cristo (2:5-11).

²⁰⁴ Sobre el peligro y la perversidad exegética de intentar que las analogías de Pablo funcionen aún en detrimento de la idea que el mismo apóstol está intentando transmitir, ver Fee, *1ª Corintios*, opus cit., p. 494, nota 5; y Fee, *1 and 2 Timothy*; 260-62; cf. Kennedy (458), «pero forzar las metáforas siempre es peligroso».

²⁰⁵ En griego, ἐπιλανθανόμενος, única aparición en Pablo (aunque aparece en 7 ocasiones más en el Nuevo Testamento). Aunque la palabra puede significar «olvidarse» en el sentido de «no recordar», en un uso figurado como este, seguramente significa «no prestar atención a, no mostrar preocupación por» (cf. He. 13:2).

²⁰⁶ Estos participios son especialmente poéticos:

τὰ μὲν	ὀπίσω	ἐπιλανθανόμενος
τοῖς δὲ	ἔμφροσθεν	ἐπεκτεινόμενος

Probablemente la naturaleza de estos explica la elección del primer verbo y el hecho de que lo que «está delante» sea plural. Los dos participios expresan «modo». El segundo le da a la imagen un colorido especial, describiendo cómo el corredor se extiende estirándose hacia delante, hacia la meta.

²⁰⁷ A la luz del v. 16, y del llamamiento a que vivan según ahora están en Cristo, parece del todo improbable que «lo que queda detrás» hable de la medida del «cono-

como claramente se ve en el resto de la analogía, el énfasis está en «extendiéndome a lo que está delante».

La segunda idea de la analogía aparece en la proposición «extendiéndome a lo que está delante prosigo hacia la meta».²⁰⁸ En la ilustración, se refiere a la línea de meta. Para Pablo, la «meta» es la consumación escatológica de lo que «ya» es suyo en Cristo. Por tanto, no se trata de la resurrección en sí, sino de la conclusión que esa meta trae; y a pesar de otros matices que esa imagen pueda encerrar, Pablo lo único que desea es que los filipenses le imiten y se aferren firmemente a su futuro cierto y seguro, y que no se distraigan en el camino con cosas menores (ya sea la observancia de la Torá o la oposición). De ahí la preocupación expresada en 1:25, «vuestro progreso y gozo en la fe». El progreso en la fe significa aferrarse a su futuro, pues son un pueblo que avanza hacia la gloria final con Cristo.

En tercer lugar, Pablo se presenta a sí mismo como un corredor cuya motivación última²⁰⁹ para correr y alcanzar la meta es obtener «el premio».²¹⁰ Y esa debe ser también la motivación de los filipenses. Para Pablo no se trata de una mera corona;²¹¹ su premio es «de un valor insuperable»: ganar a Cristo completa y plenamente. Para mencionar al Dios que hace que lograr este premio sea posible, Pablo añade una serie de calificativos (en su mayoría, genitivos): «del supremo (celestial) llamamiento de Dios en Cristo Jesús», cuyo significado es más

cimiento de Cristo» que Pablo ya ha alcanzado (como, p. ej., Meyer, Vincent, Jones, Michael, Beare, Caird). Ese sería un claro caso en el que se deja que sea la imagen en lugar del contexto la que dicte el significado (Michael, de forma muy tajante), lo cual siempre es un procedimiento peligroso. Esa interpretación no solamente se centra en aspectos de la historia de Pablo en los que no es pertinente centrarse, sino que además no toma en serio el marco paulino del «ya, pero todavía no» que caracteriza a este pasaje. Lo que debe «rechazar» no es lo que «ya» es, sino aquello que no cuenta a la luz de Cristo, aun cuando anteriormente lo había considerado como «ganancia».

²⁰⁸ En griego, *κατὰ σκοπόν*; única aparición en el Nuevo Testamento. Las palabras aparecen en el sentido de «objetivo» o «blanco» en Job 16:12; Lam. 3:12. Sobre este uso de *κατὰ* («en la dirección de»), ver Hechos 8:26.

²⁰⁹ El *εἰς* se entiende mejor como una partícula de finalidad, que indica el propósito u objetivo de su «búsqueda» (cf. GNB, NIV, O'Brien), más que como una simple partícula direccional (como Lightfoot, Kennedy). Ignorando esta realidad, y por tanto entendiéndola como direccional, los escribas tardíos la sustituyeron por un *ἐπί*, que parece más adecuado (D F G Maj).

²¹⁰ En griego, *τὸ βραβεῖον*; se utilizaba para designar el «premio» de una competición. Encontrará un uso idéntico de este sustantivo en 1 Co. 9:24.

²¹¹ En cuanto a la corona de apio marchita como la «corona» que se daba al ganador de una carrera, ver Broneer, «Crown»; cf. el debate en Fee, *1ª Corintios*, opus cit., p 496, nota 20.

fácil de averiguar que su función gramatical.²¹² Sean cuales sean los nombres que les damos a estos genitivos, Pablo los usa para presentar las siguientes relaciones: en primer lugar, Dios ha «llamado» para sí a Pablo, lo cual culminará en la gloria; en segundo lugar, el llamamiento, que comenzó en su conversión, es «celestial» o «va en dirección al Cielo»; en tercer lugar, el llamamiento de Dios encontró su lugar histórico y experiencial «en Cristo Jesús»; y cuarto, al final de la carrera, Pablo obtendrá el premio, la evidencia tangible de que ha alcanzado el objetivo del llamamiento de Dios.²¹³

Pablo tiende a ver toda la vida cristiana en términos del «llamamiento de Dios».²¹⁴ Comienza como un llamamiento, un llamamiento a la comunión con su Hijo (1 Co. 1:9), por tanto un llamamiento a «ser santos», y así unido a su pueblo que está destinado para la gloria. A diferencia de lo que ocurre normalmente, el uso presente es poco común pues mira al llamamiento del creyente desde la perspectiva de su cumplimiento en lugar de su origen. Éste siempre ha sido el objetivo

²¹² En este caso, «de Dios» es claramente «sujeto» (Dios me / nos llamó); según Silva y O'Brien los «llamamientos» también son sujeto, interpretación que acierta en cuanto a la dirección de la relación correctamente, pero que estira demasiado la nomenclatura (el llamamiento no es quien ofrece el precio). Probablemente estemos ante lo que Beekman-Callow (*Translating*, 265) llaman «resultado-medios» (el llamamiento es el medio que ha hecho posible el resultado prometido, el premio). En cualquier caso, no puede ser «aposicional», como muchos sugieren (Lohmeyer, Dibelius, Barth, Gnilka, Collange, Caird, Loh-Nida [GNB]), dado que eso no solo presenta la dificultad singular de introducir una nueva idea en la metáfora en cuanto al significado del premio, sino que hace que «llamamiento» y «premio» signifiquen lo mismo, lo cual no tiene sentido, pues el llamamiento ya ha tenido lugar, mientras que el premio es totalmente escatológico.

²¹³ Gunther (*Opponents*, 182) ve este lenguaje como prueba de que ahí aparece el punto de vista de los «adversarios» de Pablo y, leído en conjunto con los vv. 19-21, sugiere que ellos creen estar «en contacto con los ángeles». Esto parece ser una expresión fruto de una «lectura reflejada» sin controles.

²¹⁴ En griego, κλησις; cf. 2 Ts. 1:11; 1 Co. 1:26; 7:20; Ro. 11:29; Ef. 1:18; 4:1, 4; 2 Ti. 1:9. Aunque el verbo aparece con mucha frecuencia, y abarca varios aspectos de su vida (p. ej., su llamamiento y su apostolado), este sustantivo, acentúa la acción, más que el estatus o condición, es casi un término técnico del llamamiento de Dios a cada creyente. Cf. el debate en *EDNT*, 2.242-43 (J. Eckert); *NIDNTT*, 1.274-76 (L. Coenen); *TDNT*. 3.487-536; cf. el útil bosquejo que aparece en *DPL*, 84-85 (C.G. Kruse). En un intento de mantener la metáfora viva, muchos intérpretes ven aquí una alusión al momento en el que anunciaban quién había sido el vencedor de los Juegos Olímpicos, pronunciando el nombre de su padre, y su país (Collange, seguido, entre otros, por Bruce, Martin, Hawthorne). Pero esta conclusión no es más que especulación, incluso invención, dado que no hay pruebas de que tal anuncio terminara con un κλησις, palabra especialmente paulina, llena de un contenido teológico que esta interpretación pasa por alto (cf. O'Brien).

del llamamiento de Dios, elevarles «hacia los Cielos»²¹⁵ para que puedan disfrutar de su presencia eterna. Aquí está la primera mención de lo que se enfatizará al final de la exhortación de los vv. 19-21: algunos, quienes ya no «caminan» según lo indicado por Pablo, tienen su mente «en cosas terrenales», mientras que Pablo y los filipenses están entre los que «[ya] tienen su ciudadanía en los Cielos», de donde esperan la llegada del Salvador.

Pero como en la frase anterior (v. 12), la palabra final es «Cristo Jesús»; en este caso Dios les ha llamado, tanto a él como a ellos, «en Cristo Jesús». Como a lo largo de la carta, lo más probable es que esta preposición sea de lugar, no de instrumento,²¹⁶ apuntando así a la esfera en la que tuvo lugar el llamamiento de Dios; sucedió «en Cristo Jesús», es decir, en su muerte y resurrección, que es el camino a Dios de aquel que confía y, por tanto, vive «en Cristo Jesús». Así, Cristo es tanto el medio como el fin del llamamiento de Dios; y «conocerle» de forma plena y definitiva es el «premio» hacia el cual Pablo avanza sin descanso. Y, como veremos en los siguientes versículos (vv. 15-16), ellos también deben hacer lo mismo.

La Iglesia muchas veces pierde esta perspectiva pasional y singular de la consumación futura, perspectiva que Pablo presenta como paradigmática. Se pierde por varias razones: en una era científica, a veces a muchos les avergüenza; en un mundo que ha alcanzado «la mayoría de edad», dicen que solamente los oprimidos y los débiles piensan escatológicamente; en una época de riqueza, ¿quién necesita una perspectiva así? Pero nuestra sociedad *necesita* escuchar la voz de Pablo. Una carrera, que por naturaleza está orientada hacia el futuro, pero que no tiene un futuro hacia el que avanzar, es una oportunidad perfecta para el mensaje cristiano. La tragedia que hay detrás de la absoluta pérdida de esperanza de la cultura occidental contemporánea se ha dado porque estamos intentando que el presente sea eterno. De ahí que los habitantes del mundo desarrollado (con los EE.UU. a la cabeza) se haya convertido en una cultura que niega la realidad de

²¹⁵ En griego, ἄνω, el adverbio para «arriba, hacia arriba»; cf. Col. 3:1, 2; Gá. 4:26. Ver especialmente Hechos 2:19, donde aparece la combinación «arriba en los Cielos». Aquí, el uso de Pablo refleja la cosmología común, todavía utilizada en el habla popular, que describe el Cielo como algo que está «por encima o arriba» de la Tierra». Dado el contexto, «los Cielos» es la dirección hacia la cual Pablo está avanzando, no la fuente del llamamiento de Dios; ni tampoco debemos confundirlo con la «elevada vocación» de la que habla Beare.

²¹⁶ En la GNB aparece así (cf. Loh-Nida).

la muerte. ¿Cómo podemos explicar, si no, que la cirugía estética se haya convertido en una industria multimillonaria?

En medio de toda esta banalidad y desesperanza, el creyente en Cristo, quien reconoce a Cristo como el principio y el final del significado de todas las cosas, tiene que recordar una y otra vez (recordarse a sí mismo y recordarle al mundo) que los propósitos de Dios para su creación no terminan hasta que nuestra salvación llegue a su consumación. De hecho, negar la consumación es negar la base de la fe cristiana. Pablo cree que la vida tiene sentido precisamente porque ve el futuro con mucha claridad, y el futuro tiene que ver con los comienzos: la (ahora redimida) realización de los propósitos de la creación de Dios mediante Cristo el Señor. No hay otro premio; de ahí que no haya nada que valga más que «conocer a Cristo», ahora y en el futuro.

C. Aplicación y llamamiento final (3:15-4:3)

Después de ponerse de ejemplo, como alguien que, por el Evangelio, ha renunciado a sus privilegios judíos, y que además vive en el presente de forma totalmente orientada al futuro, Pablo ahora se dispone a aplicar de forma explícita este testimonio a la situación en Filipos. Pero se trata de una aplicación particularmente difícil para el lector no experimentado y, a su vez, llena de lagunas para los académicos. No obstante, algunas cuestiones están bien claras: (1) Pablo quiere que su historia sea un ejemplo para ellos, dado que así lo dice en dos ocasiones (vv. 15-16 y 17);²¹⁷ (2) después de esta aplicación doble (la segunda va acompañada de una acusación que marca un claro contraste [vv. 18-19]), vuelve a centrarse en (a) el futuro cierto de ambos en Cristo (vv. 20-21), retomando específicamente la última parte de la narración (vv. 12-14, y también 10-11), en (b) el imperativo a «estar firmes en el Señor» (4:1), repitiendo así la exhortación de 1:27, y en (c) el llamamiento a «tener una misma actitud» (4:2-3) que ya encontramos en 2:2-5, esta vez aplicándolo específicamente a dos líderes de la comunidad. Por tanto, la aplicación que Pablo hace de su historia nos recuerda las dos grandes preocupaciones tratadas en las dos secciones de la carta: firmeza (estar firmes en su fe, poniendo su mirada en Cristo y en el futuro cierto que les espera) y unidad.

²¹⁷ Y lo volverá a hacer en 4:9, como resumen final de la sección (3:1-4:9).

Pero también nos encontramos con algunas dificultades: determinar (a) qué parte de su historia quiere que imiten según las palabras de los vv. 15-16 y 17 y, por tanto, determinar concretamente qué pretende con esas palabras o apelaciones; (b) de qué forma las distintas partes descritas anteriormente se relacionan entre sí, teniendo en cuenta el «argumento» de la carta,²¹⁸ y (c) de qué forma la acusación de los vv. 18-19 en particular se relaciona con estos materiales. Estos, a su vez, están relacionados (en un típico círculo exegético) con nuestras dificultades para determinar con precisión el significado de muchos otros detalles que nos iremos encontrando.

A la hora de acercarnos a estas cuestiones, debemos darnos cuenta de que entre la historia y su aplicación nos encontramos con ese triple nexo que une toda la carta²¹⁹; y esto puede ayudarnos a resolver algunas de las cuestiones contextuales más importantes. La narración (vv. 4-14) se ha centrado completamente en la relación de Pablo con Cristo; y estas exhortaciones unen esa narración con los otros dos «vértices del triángulo» (ver p. 47): En primer lugar, la buena relación que tiene con ellos le permite contarles su historia con el objetivo de retarles a que le «imiten», tal y como les dice de forma explícita; además, comienza (vv. 15-16) y termina (vv. 20-21) con verbos en primera persona del plural, y no en segunda, reforzando así la idea de que él y los filipenses están en esto juntos. En segundo lugar, la motivación de Pablo a expresarse así tiene que ver con la relación de los filipenses con Cristo, tema que retoma de forma específica en las tres exhortaciones finales (vv. 20-21; 4:1 y 2-3). Por tanto, no hay pruebas, ni siquiera en los vv. 18-19, de que entre el apóstol y los filipenses haya «oposición»; parece ser que algunos necesitan corrección y exhortación, pero eso no es lo mismo que «oposición».²²⁰ Además, esto sugiere que los vv. 18-19, en lugar de estar haciendo referencia a unos supuestos adversarios, funcionan (y Pablo así lo aclara) como un ejemplo a no imitar: algunos han dejado de «correr» y, por tanto, ya no son amigos

²¹⁸ O si están relacionados, o si bien no es más que un «monólogo interior» típico del primer siglo. Pero lo más probable es que Pablo supiera muy bien a dónde quería llegar con sus palabras; y en cualquier caso, el primer principio de la exégesis debería ser que los autores siempre escriben con una intención (si esa intención puede o no descubrirse ya es otra cuestión).

²¹⁹ Ver la Introducción, pp. 47-48.

²²⁰ Y hablar de «herejía en Filipos», como algunos hacen (p. ej., Gnilka, Collange) es ir mucho más allá de las pruebas, especialmente si nos centramos en lo que el propio Pablo dice.

de la cruz ni desean ansiosamente el premio celestial; más bien «piensan solo en cosas terrenales», cuyo único futuro es la «destrucción». Aunque no podamos identificar a estas personas con exactitud, y lo cierto es que no podemos, su *función* en este llamamiento está claramente expresada.

1. Aplicación: tener una actitud «madura» (3:15-16)

15 Así que todos los que somos perfectos, tengamos²²¹ esta misma actitud; y si en algo tenéis una actitud distinta, eso también os lo revelará Dios; 16 sin embargo, continuemos viviendo según [la misma norma] lo²²² que hemos²²³ alcanzado.

Pablo acaba de concluir su historia personal con una declaración apasionada sobre su avance hacia el premio, conocer a Cristo completa y plenamente. Ahora aplica su historia a la situación en Filipos. No está muy claro cómo y en qué medida espera que ellos apliquen su ejemplo;²²⁴ no obstante, algunos elementos son más que evidentes, y merece la pena mencionarlos.

²²¹ Esto refleja el φρονῶμεν de Pablo, que es, con casi toda seguridad, el original; un par de testimonios (κ 326 1241^s pc Clement) contienen el indicativo. Collange (seguido por Martin), se inclina por esta lectura, que a su vez convierte en un interrogativo, pero por razones estrictamente presuposicionales, no textuales. La presencia del indicativo puede deberse a un error auditivo; pero lo más probable es que represente un intento de suavizar el texto («como muchos somos perfectos, tenemos esta misma actitud»).

²²² Esto refleja el τῷ αὐτῷ στοιχεῖν del texto original de Pablo (que aparece en P¹⁶ P⁴⁵ κ* A B I^{vid} 6 33 1739 pc b co Hilario Agustín). Bajo la influencia de un llamamiento similar que aparece en Gá. 6:16 y Fil. 2:2, las tradiciones occidental y bizantina añadieron, con configuraciones diferentes, καὶ ὁμοίως, τὸ αὐτὸ φρονεῖν («conformémonos a la misma norma, pensando en las mismas cosas»). Se trata obviamente de un intento de darle más sentido a la frase paulina tan laconica. Es muy probable que eso fuera lo que Pablo tenía en mente.

²²³ P¹⁶ (aparentemente) y unos cuantos manuscritos de la versión sahídica han convertido esta primera persona del plural en la segunda del plural; aunque eso refleja la principal preocupación de Pablo, pierde de vista la retórica de este llamamiento.

²²⁴ Jones (58) define estos dos versículos como «uno de los pocos pasajes de esta epístola que son difíciles de interpretar». Quizá esa afirmación no hace justicia al resto de la epístola, pero refleja una realidad acerca de este pasaje. Aquí tenemos uno de esos ejemplos de lagunas académicas que mencionábamos anteriormente (p. 443); pero muchas de éstas son invenciones nuestras, en parte resultado de un número de presuposiciones (que, en muchas ocasiones, nadie se ha atrevido a cuestionar), que condicionan profundamente la forma en la que leemos estos versículos: (a) la división de párrafo en el v. 12 (que la gramática respalda; ver el comentario de los vv. 12 y 15),

En primer lugar, a diferencia del versículo 17, Pablo hace esta aplicación en primera persona del plural.²²⁵ Éste no es un estilo polémico.²²⁶ En contextos de clara polémica, Pablo habla de forma explícita de la presencia de personas de fuera y se distancia de sus lectores dirigiéndose a ellos con indicativos en segunda persona del plural. Pero aquí no dice «todos vosotros que sois perfectos, tened esta misma actitud». Al contrario, estamos ante una aplicación y un llamamiento, pura y simplemente; al usar la primera persona del plural Pablo se incluye a sí mismo, por lo que la exhortación se aplica tanto a él como a sus lectores;²²⁷ después de todo, les está animando a que sigan su ejemplo. De forma implícita vemos que no todos ellos ven las cosas como él, pero eso nos lo hemos encontrado a lo largo de toda la carta.

En segundo lugar, lo más sorprendente acerca de esta aplicación es que *concluye* su narrativa con la misma nota con la que *comienza* la narrativa de Cristo en 2:5, regresando así al verbo central que domina el llamamiento de 2:1-5 (volverá a aparecer en el v. 19 y en 4:2). La historia de Cristo la contó para que tengan la misma «actitud» (*phroneite*) que Él tuvo; ahora les ha contado su historia para que

y la inclusión de los vv. 15-16 en este nuevo «párrafo» (vv. 12-16); (b) que los vv. 12-14 están dirigidos en contra de los «adversarios», y que Pablo está utilizando el lenguaje en su contra; (c) relacionado con (b), que hay un cierto tipo de tensión «teológica» entre los distintos «bandos» en Filipos, y que Pablo está dirigiéndose ahora a uno, y luego al otro; y (d) que el juego de palabras del v. 15 determina el significado del texto, en lugar de hacerlo la gramática y el contexto (esto es obvio en Jones; muchos comentaristas ni tan siquiera lo han cuestionado). Ver la epístola como una carta de amistad y exhortación, como sugerimos en este comentario, nos ofrece una lectura bastante diferente, aun cuando estamos analizando (se supone) el mismo material que todos estos comentaristas.

²²⁵ Sobre este uso de la primera persona del plural en las secciones exhortativas de las cartas paulinas, ver el comentario del v. 3.

²²⁶ Cf. Meyer (173): «un tono de *ironía*... es completamente ajeno al carácter amistoso de todo el discurso, que además en esta aplicación... se expresa de forma que acerca el apóstol a sus lectores». Igualmente piensan Kennedy, Caird, Kent, Loh-Nida, O'Brien; en contra Lightfoot, Jones, Schmithals, Beare, Gnilk, Collange, Martin, Bruce, Hawthorne, Silva. Las dificultades que esa teoría tiene, además de tener en contra al propio texto, se hacen más evidentes al leer la bibliografía relacionada en orden cronológico. Los que creen que estamos ante un texto polémico de alguna forma evitan el análisis gramatical (¿por qué no me sorprende?), o hablan de dificultades gramaticales –que existen principalmente por las presuposiciones– y luego intentan zanjarlas mediante un método exegético al estilo de «divide y vencerás» (haciendo un análisis semántico de cada palabra o sintagma de forma aislada, para luego unirlas y afirmar que han dado con la intención original del apóstol; ver especialmente Hawthorne, el comentario del v. 15b; cf. n. 23).

²²⁷ Cf. p. ej., Romanos 14:19; 1 Co. 15:49.

«vean» (*phronomen*) las cosas como él las ve. El hecho de que use el mismo verbo nos indica que está aplicando las dos historias; teniendo eso en mente, no parece casualidad que la historia de Pablo se corresponda en varios momentos con la de Cristo. Pero como ocurre siempre en la literatura paulina, una «forma de pensar» correcta conduce a una vida correcta, de modo que concluye esta aplicación (v. 16) instándoles a vivir de acuerdo con su conocimiento de Cristo, como han visto en la historia de Pablo.

Con lo anterior, nos ha quedado claro el *cómo* de las cosas; pero es difícil descubrir el *qué* y el *porqué*. Aunque de forma muy resumida, y sin detenernos a resolver todas las ambigüedades gramaticales,²²⁸ el *qué* (lo que Pablo dice) lo podemos dividir en tres partes:²²⁹

- (3) Una aplicación directa: Así,
 todos los que somos *teleioi*, *esto* «pensemos» (*phronomen*).
- (4) Una reserva o modificación: y si «pensáis» (*phroneite*) de forma diferente,
 esto también os lo revelará Dios.
- (5) Una contestación (a la reserva):
 En cualquier caso, según lo que hemos alcanzado [el «ya» está implícito], continuemos igual.

Por tanto, comienza instándoles a que tengan *esta* actitud o forma de pensar, la misma que se respira en toda su historia; entonces, como si fuera un aparte, les dice que Dios les mostrará en qué áreas su «actitud»

²²⁸ Por tanto, hay lugar para varias lecturas, tanto como conjunto, como en algunas de las partes. Por ejemplo, reelaborando la paráfrasis de Caird (143-44), Pablo puede estar diciendo:

El punto de vista que he estado expresando es la señal de que un creyente es maduro. Si en cualquier momento pensáis de otra manera, puedo confiar en que Dios os revelará que mi punto de vista es acertado. En cualquier caso, lo que importa es que todos actuemos con el nivel de entendimiento que ya hemos alcanzado.

o:

El punto de vista que he estado expresando es la señal de los creyentes maduros como vosotros y como yo. Ya que tenemos en común el mismo marco de pensamiento, podéis estar seguros de que si tenéis alguna opinión equivocada, Dios os guiará a la verdad sobre ese asunto también. Lo importante es que debemos conducir nuestras vidas juntos según la norma que compartimos.

Sobre la primera opción, ver Meyer (y la mayoría de intérpretes); en cuanto a la última, ver Lightfoot, Kennedy, Caird.

²²⁹ Cf. Lohmeyer (148): «drei rhetorischen Zweizeilen» (tres frases retóricas compuestas [de dos proposiciones]).

requiere algún retoque; pero concluye volviendo a la aplicación, ahora por lo que se refiere a la conducta: que vivan de acuerdo a lo que Dios ya les ha revelado, pues saben cómo hacerlo (gozándose en el Señor aún en medio del sufrimiento presente, que les hace ser como Cristo en su muerte, y vivir en el presente como aquellos que persiguen ansiosamente el premio escatológico). Esta aplicación *presupone*, en cualquier caso, la *mutualidad que hay entre el apóstol y los filipenses*, y no que entre ellos haya diferencias de opinión sobre temas de importancia. Si pensamos en los temas centrales que Pablo trata cuando habla de su comprensión del Evangelio, concluimos que este pasaje es demasiado sereno para definirlo como un pasaje polémico, como algunos comentaristas han hecho.

15 El «así que» ilativo con el que comienza esta frase²³⁰ desvela que Pablo quiere que se repita su historia: «En función de lo que he estado narrando», dice, «vamos a ver qué aplicación podemos sacar». Y la aplicación comienza de la siguiente manera: «Todos los que somos *teleioi*».²³¹ Se trata de una aparente contradicción con lo que ha dicho en el v. 12, «no que ya haya llegado a ser perfecto». Aquí se está identificando con los «perfectos». Vemos, pues, que aquel que «todavía no» es *teleios* («completo») por lo que a la esperanza *escatológica* se refiere, «ya» es *teleios* («maduro»), igual que los filipenses, como demuestra la forma en la que vive el presente mientras espera la gloria final.²³² Por tanto, lo más probable es que *teleioi* signifique «ma-

²³⁰ En griego οὐν; desafortunadamente, como en 2:1, la NVI no lo traduce; y no se le da demasiada importancia ni siquiera en muchos de los comentarios técnicos. Lohmeyer (147) y O'Brien (433) son dos claras excepciones. Hawthorne también lo menciona, pero no hace ningún esfuerzo para explicar cómo funciona. Esta conjunción, claramente ilativa, junto con el hecho de que en el v. 12 no hay ninguna marca de cambio de párrafo (de hecho, en ese versículo la sintaxis apunta a que se trata de una continuación de los vv.10-11), hace que la división tan aceptada (vv. 12-16) sea bastante sospechosa. De hecho, como ocurre en 2:1 y 2:28, esta conjunción marca un punto clave en el desarrollo del argumento, en este caso, marca el comienzo de la aplicación de lo que se ha dicho desde el versículo 4 ¡no solamente desde el 12!

²³¹ Sobre el significado básico de esta palabra, ver las notas 11 y 23 del comentario del v. 12; cf. el comentario de 1 Co. 2:6 en Fee, *1ª Corintios*, opus cit, pp 115-118 (cf. comentario de 14:20), donde se refiere a ser «adultos», contraponiéndolo a actuar como niños (cf. Ef. 4:13).

²³² Muchos han pasado por alto la fuerza escatológica de los vv. 10-11 y 12-14, y su perspectiva del «ya, pero todavía no», lo que ha causado un sinfín de comentarios irrelevantes sobre estas líneas, que han dado lugar a interpretaciones muy lejanas del pensamiento paulino. O'Brien es el único comentarista en inglés del siglo XIX que utiliza un lenguaje escatológico para explicar este texto.

duros» según la definición que encontramos en el v. 16; aquellos que viven según lo que ya han alcanzado están «completos» según la medida de lo que han alcanzado, a pesar de que la plenitud final, ser completamente como Cristo, a quien desean conocer más que nada en este mundo, aún no haya llegado.

Pero, ¿a quién se refiere al decir «todos los que...»? Como mínimo podemos decir que se incluye a sí mismo²³³ y, aparentemente, a todos los que comparten su punto de vista. Muchos han entendido que tenemos aquí un contraste (unos sí, y otros no).²³⁴ Pero esa opinión no tiene en cuenta el uso que Pablo hace de este pronombre a lo largo de todos sus escritos²³⁵. Técnicamente, es un pronombre inclusivo (todos los que...), que apunta a la gente que va a incluir, y no a la que va a excluir. De ahí, Romanos 8:14: «porque *todos los que* son guiados por el Espíritu de Dios, los tales son los hijos de Dios». Esto no significa que Dios tenga otros hijos que no son guiados por el Espíritu, sino que «ser guiado por el Espíritu» es una característica de todos los que verdaderamente son hijos de Dios.

Es muy probable que acertemos si parafraseamos las palabras de Pablo de la siguiente manera: «todos los que son ‘maduros’, seamos gente que tiene la misma actitud que yo tuve y he descrito unas líneas más arriba». Lo extraño de esta frase está en que Pablo

²³³ Aunque Schmithals (*Paul*, 74) piensa que con esta frase «Pablo... se dirige a sus adversarios, los τέλειοι, y se distancia de ellos». Pero no entiendo cómo llega a esa conclusión, pues no creo que la gramática esté de su parte, especialmente los verbos en primera persona del plural (φρονῶμεν / ἐφθάσαμεν). Sobre el «nosotros» inclusivo, ver lo que explicamos en el comentario de 3:3.

²³⁴ Michael (164): «al mismo tiempo indica que no todos han alcanzado la madurez»; cf. Kent (143) cuya postura es la más radical («exhorta a los que son maduros;... promete a los que piensan diferente»; cf. Silva [205], «el grupo de lectores cuyo error Pablo está corrigiendo»). Es difícil llegar a esta conclusión si miramos la gramática de Pablo, donde el ὅσοι y la primera persona del plural normalmente los incluirían a todos ellos, y la segunda persona del plural en la siguiente proposición puede interpretarse como «una división» solo si se hace un mal análisis del texto. Pablo no utiliza *ninguna expresión explícita* que apunte a que él crea que la iglesia en Filipos está dividida en cuanto a este tema.

²³⁵ En griego, ὅσοι, la expresión «todos los que» se utiliza de forma absoluta, aunque en la siguiente proposición se retoma como sujeto. Así, p. ej., Romanos 2:12 («Pues todos los que han pecado sin la ley, sin la ley también perecerán; y todos los que han pecado bajo la ley, por la ley serán juzgados.»); en ambas partes de esta frase el «todos los que» se refiere a todas las personas que encajan en esa descripción. Todos los demás entran en otra categoría. Lo que no dice es que así se incluye en esa categoría a un gran número, pero no a todos.

condense la segunda proposición en un imperativo, y que lo haga incluyéndose a sí mismo. Lo más probable es que Pablo esté incluyendo a todos junto con él en este imperativo.²³⁶ Su preocupación queda reflejada en ambas partes de la frase: que «tengan la misma actitud» que él y que acaba de describir, y que esta actitud sea la mentalidad que caracterice a los «maduros» en Cristo. Sobre el verbo, ver el comentario de 2:2. El hecho de que Pablo use este verbo indica que, para él, lo más importante es la mentalidad, la forma de ver las cosas, pues eso condicionará la conducta o comportamiento.

Con el pronombre «ésta»²³⁷ («esta misma actitud») Pablo podría estar apuntando a toda la narración anterior, que incluye su renuncia a su pasado judío. Pero lo que sobre todo incluye es su «participación en los padecimientos de Cristo, llegando a ser como Él en su muerte» y su «búsqueda ansiosa del premio escatológico», dado que ese es el tema central de los versículos 18-19 y 20-21: los que son «enemigos de la cruz» y que han «puesto sus mentes en cosas terrenales» son radicalmente diferentes a *nosotros*, que tenemos «nuestra ciudadanía en los Cielos, de donde esperamos ansiosamente a un Salvador, el Señor Jesucristo».²³⁸

²³⁶ O, al menos, en el sentido sugerido por Meyer (animado por O'Brien), de que con esta palabra, «Pablo deja al juicio consciente de cada lector si él o ella pertenece al número de los τέλειοι».

²³⁷ En griego, τοῦτο φρονῶμεν. Sobre este pronombre con φρονεῖτε, ver la nota 25 en el comentario de 2:5. Aquí está claro que señala hacia atrás; las diferencias de opinión han surgido a la hora de determinar cuál es, dentro de la sección de los vv. 4-14, el referente de τοῦτο. Ver la nota siguiente.

²³⁸ Teniendo en cuenta el contexto, tanto el contexto inmediato de los vv. 10-14 como de 20-21, y el contexto más amplio de la carta, que incluye la narrativa de Cristo en 2:6-11, uno se ve en apuros al limitar el pronombre «ésta» a los vv. 12-14, a pesar del gran número de académicos que así lo hace (lo hacen, sobre todo, porque inician un nuevo «párrafo» en el v. 12). Por tanto, solamente unos pocos lo ven como sugerimos aquí (p. ej., Vincent, Barth; Fowl, *DPL*, 429). Y muchos los que lo entienden de forma diferente, como Lightfoot («la regla de olvidar el pasado y seguir adelante»), Meyer, Müller, Beare, Hendriksen, Loh-Nida, Bruce, Hawthorne, Silva, O'Brien. Muchos de estos creen que el término «actitud» está restringido al lenguaje de la «perfección»; por tanto, la verdadera «perfección» en el presente es solo la que reconoce humildemente la falta de perfección. Pero eso no solo es innecesariamente restrictivo (como los vv. 17 y 4:9 indican), sino contextualmente injustificable; pasa por alto la perspectiva escatológica de este pasaje.

Pero a continuación Pablo escribe algo sorprendente:²³⁹ «y si ²⁴⁰ en algo pensais (*phroneite*) de forma distinta,²⁴¹ eso también os lo revelará²⁴² Dios». Aquí nos encontramos con varias dificultades; algunas de ellas están relacionadas con lo que se dice: (a) qué quiere decir Pablo cuando escribe en la primera proposición «algo distinto» (o «en algo [pensais] de forma distinta»), que retoma en la segunda proposición usando el pronombre «eso»; (b) la fuerza del «también» en la segunda proposición; (c) y la naturaleza del hecho de que Dios les revele «eso» a los filipenses. Todas estas cuestiones, a su vez, nos llevan a las preguntas contextuales, más difíciles en algunos aspectos: ¿cómo se relaciona esta frase con lo inmediatamente anterior (v. 15a) y posterior (v. 16)?; ¿y cómo se relaciona, si es que se relaciona, con la narrativa de los vv. 4-14? Nuestro análisis se hace complicado, sobre todo si tenemos en cuenta el tono de la frase, que no apunta a que haya ningún tipo de controversia; de hecho, estamos ante una forma de expresión bastante despreocupada (como si lo dijera «de pasada»), que nos hace pensar que este tema no tiene demasiada importancia.²⁴³

²³⁹ «Sorprendente», al menos para nosotros. En este caso, nuestra incapacidad para ponernos en la piel de los oyentes mientras les leían la carta por primera vez hace que nuestra comprensión se torne difícil. Por tanto, nos encontramos ante una «frase extrañamente prolija» (Barth, 111).

²⁴⁰ En griego, καὶ εἰ; aunque podría tratarse de una expresión concesiva («aunque»), es poco probable, dado que en las otras dos ocasiones en las que este modismo (καὶ precediendo una forma de εἰ) aparece en el corpus paulino (1 Co. 8:5; Gá. 1:8), hay otros indicadores que son los que determinan su significado concesivo; y sin embargo esta combinación aparece en varios casos con el sentido de «y si», como aquí (cf. Ro. 11:16; 13:9; 1 Co. 6:2; *et al.*). Hawthorne sugiere que el καὶ es adversativo, que el εἰ significa «pues de hecho», y que el τι es adverbial, «algo diferente», convirtiendo así toda la frase en duras palabras en contra de toda la comunidad («Pero como todos vosotros tenéis una actitud algo distinta»); cf. nota 10.

²⁴¹ En griego, τι ἑτέρως; éste es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparece este adverbio. Aunque muchos han observado correctamente (p. ej., Meyer) que el contexto sugiere un ambiente desfavorable, quizás es demasiado exagerado interpretar que «algo va mal» (como Lightfoot; cf. Caird). En cuanto a la lectura que Hawthorne hace de τι, ver la nota anterior.

²⁴² En griego, ἀποκαλύψει, el verbo Pablo suele usar para referirse a la revelación divina, ya sea la revelación de los caminos de Dios y similares, incluyendo las declaraciones proféticas (p. ej., 1 Co. 2:10; 14:30; Gá. 1:16; 3:23; Ef. 3:5) o las acciones de Dios (por ejemplo, Ro. 1:18; 8:18). Cuando Pablo se refiere a algo menor, utiliza otros verbos (como en 1:13, «manifestar»). En la teología paulina este tipo de «revelación», como la que tenemos aquí, sería obra del Espíritu Santo. Lincoln (*Paradise*, 94) ve esta frase como «irónica», pues cree que está hablando de que los «adversarios» se jactan de tener «revelaciones». Pero esa es una interpretación muy dudosa, resultado de leer el texto presente a la luz de 2 Co. 11-12 (ver nota 60 en el comentario del versículo 3).

²⁴³ La mejor manera de verlo es contrastándolo con otra frase (1 Co. 14:37-38) en la que Pablo también anticipa que es probable que alguno no comparta su visión de las

Muchos han interpretado que en medio de aquella comunidad había gente que estaba en contra de Pablo. Pero esta teoría presenta unas dificultades casi insuperables. En primer lugar, en toda la carta no hay ni un solo indicio, ni siquiera en esta frase, de que a causa de algún tema o temas exista fricción entre ellos. Es más, si estas palabras se hubieran escrito para responder a unos adversarios, lo normal es que hubieran sido más concretas, por ejemplo: «si *alguno* [*tines*] de vosotros piensa de forma diferente *sobre estos temas*.»²⁴⁴ Pero el apóstol no lo hace así, sino que se dirige a toda la comunidad,²⁴⁵ y lo hace repitiendo el verbo *phroneite* de la primera proposición (*phronomen*). Finalmente, la frase siguiente, que sirve como una respuesta a esta calificación, no muestra ni ansiedad por parte de Pablo, ni antipatía por parte de ellos.

Pero si Pablo no se está refiriendo a sus adversarios, ¿cómo entender estas palabras? A la luz del contexto presente, y también de toda la carta, lo más lógico es entender estas palabras dentro del contexto de una amistad. Si contextualizamos, vemos que Pablo tiene un interés especial por que sigan su ejemplo, pero eso es también parte de ese tipo de amistad entre un patrón y un cliente. A lo largo de la carta, sin embargo, evita de forma estudiada hacer referencia a una amistad entre alguien superior y alguien inferior. De hecho, en muchas ocasiones presenta su amistad con los filipenses como una amistad de igual a

cosas. En un contexto claramente polémico, pues en toda la carta los corintios (al menos, muchos de ellos) están en desacuerdo con Pablo sobre el tema en cuestión, Pablo dice: «Si alguno piensa que es profeta o espiritual, reconozca que lo que os escribo es mandamiento del Señor. Pero si alguno no reconoce esto, él no es reconocido [se entiende que no es reconocido «por Dios»]». La presente frase está muy lejos de ésta. Aunque es comparable en el sentido de que ambas frases hablan de algunas diferencias de opinión, no se parecen en cuanto al tono y al estilo. Por tanto, a pesar de que muchos han dicho lo contrario, la naturaleza casual de esta frase socava la teoría de que Pablo está siendo *polémico*, tanto aquí como en el resto de la sección (3:1-4:3). Más aún si uno considera que lo que acaba de narrar sobre sí mismo –la justicia de Dios basada en la fe, conocer a Cristo a través de la participación en sus padecimientos y llegar a ser como Él en su muerte, el deseo de alcanzar la meta escatológica de conocer a Cristo plenamente– son temas absolutamente centrales de la teología paulina. Si no estaban de acuerdo con el apóstol, o si había en medio de ellos extraños que les estaban llevando por lugares prohibidos, un personaje con las cosas tan claras como Pablo no habría contestado con con unas palabras tan despreocupadas.

²⁴⁴ Aunque así es exactamente como algunos leen el texto, a pesar de lo que Pablo dice (p. ej., Kent, Loh-Nida).

²⁴⁵ Por tanto, es evidente que Pablo no se está dirigiendo a personas concretas que hayan cuestionado sus enseñanzas, aunque algunos, como Caird, defiendan lo contrario.

igual, en la que los dos están al mismo nivel.²⁴⁶ Y creo que aquí sucede exactamente lo mismo. Por un lado, realmente les está exhortando a seguir su ejemplo (como veremos de forma aún más clara en el v. 17); por otro lado, la «exhortación» en este caso no es una «orden», ni asume que todos vayan a estar completamente de acuerdo con él en todo. Al fin y al cabo, el énfasis de esta frase no está en el «desacuerdo» anticipado que puedan tener con él, sino en la obra continuada de Dios entre ellos mediante la Revelación divina. Por tanto, basándose en su amistad y confianza mutua, Pablo puede dejar la cuestión en manos de Dios para que les «revele» qué comprensión deben alcanzar en cuanto a los temas sobre los que, en ese momento, aún no están de acuerdo con el apóstol.

Finalmente, todo esto vendría a sugerir, pensando en los detalles, que las expresiones «actitud distinta» y «también eso» de la frase paulina no se están refiriendo a cuestiones concretas que Pablo tiene en mente, sino más bien a generalidades. Eso es lo que la amistad ofrece; pueden no estar de acuerdo con él en cuanto a muchos temas, pero Pablo confía que cuando se trate de temas esenciales, Dios les ayudará a darse cuenta de su error. Lo que no podemos concluir, pues no lo respalda ni el contexto ni el resto del corpus paulino, es que la expresión «actitud distinta» quiera decir que los filipenses no estaban viviendo un estilo de vida de acuerdo con las enseñanzas de Jesús (negándose a sí mismos), y que no estaban deseando alcanzar el premio celestial.²⁴⁷ En los vv. 18-19 Pablo describirá a los que han abandonado esa perspectiva.

16 Después de dar opción a que piensen de forma diferente a él, pero dejando claro que Dios redirigirá su «actitud» colectiva, vuelve a la idea con la que empezó, pero ahora planteándola en términos de comportamiento. «En cualquier caso», les recuerda, «sobre el tema que estamos tratando tenéis que esperar la revelación divina». Al mismo tiempo, usa de nuevo la primera persona del plural, «continuemos viviendo según la misma norma que hemos alcanzado». En esta frase, algunas cuestiones son más fáciles que otras. En primer lugar, el nexa²⁴⁸

²⁴⁶ Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 37-39, y especialmente el debate que aparece en el comentario de 4:15-17. Ver también los comentarios de 1:3-8, 12, 27; 2:1-2, 12, 17-18, 19-24; 3:1, 4:10, 14, 18-20.

²⁴⁷ Cf. nota 25; también Meyer (176): «Sin duda, las variaciones [τι ἑτέρως], que Pablo confía a la revelación divina de forma tan paciente y sin ánimo de crear polémica, no tenían que ver con los principios esenciales ni eran de carácter contrario al del pensamiento paulino». (cf. Vincent, 113).

²⁴⁸ En griego, πλήν; utilizado en Pablo para «romper una discusión y enfatizar lo que es importante» (BAGD); cf. 4:14; 1 Co. 11:11; Ef. 5:33.

se usa en este caso para cerrar las dos proposiciones anteriores. Por tanto significa, «bajo ninguna circunstancia», tanto si veis *todas* las cosas completamente como yo las veo como si no, «todos nosotros, vosotros y yo, debemos comportarnos según la misma norma». En segundo lugar, el verbo «comportarse según»,²⁴⁹ que originalmente significaba «estar alineado» (especialmente como término militar), Pablo lo usa solo de forma figurada, en el sentido de «vivir o comportarse de acuerdo con» algo (el Espíritu; la «norma» de que ni la circuncisión ni la incircuncisión valen para nada, sino solamente la nueva creación).

Las dificultades están al querer descubrir (a) a qué se refiere Pablo con la expresión «que hemos alcanzado»,²⁵⁰ (b) a qué se refiere «la misma [norma]», pues la exhortación²⁵¹ les anima a vivir en conformidad con ella, y (c) la forma en que estas dos ideas se relacionan entre sí. Probablemente:

(a) Con la expresión «que hemos alcanzado», que solamente puede significar «que *ya* hemos alcanzado», Pablo parece estar llamándoles a vivir de acuerdo con la forma en la que ya estaban siguiendo a Cristo,²⁵² antes de recibir esta carta.²⁵³ Dado la larga y afectuosa relación

²⁴⁹ En griego, τῷ αὐτῷ στοιχεῖν; en Pablo ver Gá. 5:25 y 6:16 (cf. Ro. 4:12), porque ambas arrojan luz sobre este uso. En 5:25 les insta: «si vivimos en el Espíritu, andemos también en el Espíritu» (de acuerdo con el «fruto del Espíritu»); el 6:16 es muy similar a nuestro pasaje, καὶ ὅσοι τῷ κανόνι τούτῳ στοιχήσουσιν («y a los que anden conforme a esta regla»).

²⁵⁰ En griego, ἐφθάσαμεν; Pablo usa esta expresión para decir «llegar a cierto punto (geográfico)» (2 Co. 10:14) o, como aquí, para «alcanzar» cierto nivel de conducta cristiana (cf. Ro. 9:31). Como Meyer observa correctamente, este verbo sugiere que ya se ha alcanzado cierto «progreso» (ver el comentario de 1:25).

²⁵¹ Este verbo es realmente un infinitivo. Burton (*Moods*, 146), lo considera el único ejemplo cierto que encontramos en el Nuevo Testamento de un infinitivo con sentido imperativo; pero para darle la razón sería necesario un cierto grado de calificación, dado que la primera persona del plural de la proposición anterior (εἰς ὃ ἐφθάσαμεν) hace que la presencia de un imperativo sea aparatosa, y además no encontramos ninguna analogía en todo el corpus paulino. Si tiene sentido imperativo, es mejor verlo con sentido exhortativo («comportémonos»).

²⁵² Meyer (179) ha señalado correctamente que esta frase en su totalidad tiene que ver con «vivir el Evangelio», no con «conocimiento». Por tanto, aquí Pablo no solo está hablando de un cierto nivel de «entendimiento», sino de la conducta cristiana. Plummer (80) piensa que «lo que hemos alcanzado» es equivalente a «el principio por el cual nunca debemos dejar de luchar para progresar»; pero esta definición no hace justicia al verbo στοιχεῖν.

²⁵³ Leer este pasaje como si estuviera en un contexto polémico presenta un sinfín de dificultades para los que así piensan; para extraer sus conclusiones, se ven obligados a *coger con pinzas* cosas que Pablo no dice. Así, p. ej., V. Hasler (*EDNT*, 3.433, en la entrada de φθάνω) cree que este verbo indica que deben estar «satisfechos [!] con

de Pablo con esta iglesia, y sus frecuentes visitas, es difícil imaginar que en esta carta les esté contando algo nuevo. En el v. 1 les ha dicho lo contrario, que a él no le molesta escribir lo mismo de nuevo, si es por el bien de ellos. Por tanto, la narrativa sobre Cristo, en la que se basa la suya, y la narración de su propia historia, no presentan nada nuevo; más bien les recuerdan la «vieja y conocida historia» una vez más. Esto es lo que él y ellos ya han alcanzado, aunque algunos se están desviando un poco.

(b) Es posible que «la misma» signifique algo como «la misma que la mía tal y como la describí al contar mi testimonio anteriormente», o «la única ‘norma’ por la que siempre hemos vivido».²⁵⁴ No obstante, lo más probable es que no se refiera a una «norma» externa que él y ellos tienen en común,²⁵⁵ sino que se refiere específicamente a la expresión «que hemos alcanzado» de la proposición anterior,²⁵⁶ ilustrada en el Evangelio.

(c) Si es así, entonces la proposición funciona como hemos sugerido, como una réplica al v. 15b. Por tanto, a lo que les está llamando es a vivir conformes al Evangelio como han oído un sinfín de veces, y como ahora se les ha repetido en la narración de Cristo en 2:6-11 y en la suya

lo que ya han *logrado*», *vis-à-vis*, «luchando con entusiasmo por un nivel de fe más alto que no se limita a la comunión en medio del sufrimiento con el Señor crucificado». Mientras que la entrada de E. Plümacher (dentro de *στοιχέω*, 3.278) recoge que Pablo está diciendo a aquellos que «están seguros de su propia madurez espiritual», que «deben *mantenerse fieles, y estar de acuerdo con lo que ya han alcanzado* (espiritualmente)». Para hacer este tipo de afirmaciones, ignoran la presencia del «nosotros» (como p. ej. Jones), o verlo como una táctica retórica que no incluye a Pablo («hipotético», según Plummer). Pero todas estas afirmaciones pasan por alto lo que puede demostrarse en cuanto al estilo exhortativo de Pablo (ver el debate que aparece en el comentario del v. 3).

²⁵⁴ Que parece ser la interpretación que hay detrás de la corrupción textual que encontramos en MajT (ver nota 6).

²⁵⁵ Como, p. ej., Lightfoot (154): «la norma de fe en oposición a las obras» (basada en el paralelismo en Gá. 6:16): cf. Hendriksen (177): «la norma ha sido establecida...: ‘Todavía no somos perfectos, pero en Cristo debemos luchar para ser perfectos» y la GNB (respaldada por Loh-Nida), «avancemos según las mismas normas».

²⁵⁶ Igualmente, entre otros, Vincent, Müller, Beare. A pesar de que hay muchos que están dispuestos a añadir al original «la misma» un sustantivo sobreentendido o el término «regla» (ver nota anterior), la sintaxis de Pablo en particular parece apuntar en la dirección aquí sugerida. Ambas proposiciones comienzan con sus respectivos determinantes; la simetría en la frase de Pablo, junto con la falta de un sustantivo después de τῷ αὐτῷ, sugiere que se está haciendo referencia al pronombre inmediatamente anterior. Por tanto:

εἰς ὃ ἐφθάσαμεν
τῷ αὐτῷ στοιχεῖν

A lo que hemos alcanzado,
a lo mismo conformemos nuestra conducta.

propia (vv. 4-14). Lo que él y ellos ya han «alcanzado» es una comprensión del Evangelio en la cual la vida del Crucificado es el paradigma para todos los que le siguen; y pueden seguir su ejemplo porque «ya son, pero todavía no»; el poder de la resurrección, mediante el cual participan ahora en sus padecimientos, y llegando así a ser como Él en su muerte, es también la garantía de su futuro cierto, hacia el que deben avanzar con urgencia.

La mejor explicación del «porqué» de todo esto es la que venimos sugiriendo desde el principio, que frente a la oposición y a cierta disensión interna, algunos de ellos han perdido la visión de su Señor crucificado y resucitado, y que va a regresar. Pablo, en una prisión romana, no ha perdido esa visión; aquí les insta a seguir su ejemplo y a ver su participación en los padecimientos de Cristo como la forma que Cristo tiene de «conformarles a su muerte» para que ellos, con Pablo, puedan tener el gozo de obtener el premio de su presencia eterna.

2. Llamamiento y acusación (3:17-19)

17 Hermanos [y hermanas], sed imitadores míos, y observad a los que andan según el ejemplo que tenéis en nosotros. 18 Porque muchos²⁵⁷ andan como os he dicho muchas veces, y ahora os lo digo aun llorando, que son enemigos de la cruz de Cristo, 19 cuyo fin es perdición, cuyo dios es su apetito y cuya gloria está en su vergüenza, los cuales piensan solo en las cosas terrenales.

En el subpárrafo anterior (vv. 15-16), Pablo utilizó el concepto de *imitatio*, pues aplicó específicamente la «actitud» ilustrada en su historia personal a la situación en Filipos, y concluyó con la exhortación de que conformen su comportamiento al patrón de Cristo ya alcanzado. Ahora Pablo repite esta preocupación, esta vez recurre al concepto de *imitatio* de forma más explícita. Al mismo tiempo, parece ampliar el alcance de sus palabras, para incluir no solo las cuestiones expresadas en su historia personal, sino también otras más generales que abarcan un amplio abanico de comportamientos.

²⁵⁷ En lo que parece ser el primer intento de unir los vv. 18-19 al v. 2, P⁴⁶ añade un βλέπετε antes de τοὺς ἐχθρούς, por tanto creando una frase (no gramatical) que dice: «Porque muchos andan, como os he dicho muchas veces y ahora os lo digo aun llorando; cuidaos de los enemigos de la cruz, etcétera».

Comienza este subpárrafo²⁵⁸ con el imperativo característico, que le «imiten» en su comportamiento, y que tengan capacidad de reconocer a todos los que caminen según su patrón (v. 17).²⁵⁹ A continuación aparece una frase explicativa (vv. 18-19), que les dice por qué deben «observar [cuidadosamente] a [otros]»: son muchos los que no «caminan» según la norma. Aunque esta última frase plantea al intérprete una serie de dificultades –¿a quiénes está aludiendo?, ¿cuál es la naturaleza de su «caminar»?–, su *función* en la exhortación de Pablo parece bastante clara. Está estableciendo un claro contraste entre la conducta de los «muchos» y la de los filipenses; además, las palabras finales sobre esos «muchos» («piensan solo en las cosas terrenales») también contrastan con las palabras finales sobre «nosotros», «pues nuestra ciudadanía está en los Cielos» (vv. 20-21) y nuestras mentes están centradas en obtener el premio escatológico.

Es mejor no pronunciarse en cuanto a quiénes son estas personas –o qué representan– hasta no hacer un análisis detallado de la frase. Por eso aquí simplemente diremos que en muchos sentidos este pasaje ayuda a unir varios elementos de la carta, especialmente el tema del gozo en medio del sufrimiento y las razones que llevan a Pablo a escribir los pasajes sobre Cristo (2:6-11) y sobre sí mismo (2:4-14). Durante toda la carta vemos que la clave está en vivir un discipulado caracterizado por la cruz y materializado por el sufrimiento por amor a Cristo. Claramente, esto es lo que hay detrás del primer llamamiento a la *imitatio* (1:30; están experimentando por causa de Cristo el mismo conflicto que han visto en Pablo); éste es el enfoque central de las dos narrativas paradigmáticas (Cristo, siendo Dios, se humilló a sí mismo haciéndose hombre, y fue *obediente* hasta la muerte en una cruz; Pablo sufrió la pérdida de todas las cosas anteriores por el incomparable valor de conocer a Cristo su Señor, para llegar a ser como Él en su muerte). Pero en ambos casos hay «gloria» escatológica: Cristo ya ha sido exaltado, y Dios glorificará a Pablo (y a los filipenses) en el futuro.²⁶⁰

²⁵⁸ Utilizo este lenguaje con cautela, dado que hay buenas razones, como vimos en la introducción a 3:15-4:3 (pp. 443-444) para ver esta sección más amplia como un todo, que no solamente incluye la exhortación inmediata (de 3:1), sino también la exhortación anterior (1:27-2:18).

²⁵⁹ Dado que la mayoría de nosotros leemos o estudiamos esta carta por partes, es fácil olvidarse de que hace apenas unos minutos –en la lectura real de la carta– tanto Timoteo (que busca los intereses de Cristo Jesús) como Epafrodito (que arriesgó su vida por el Evangelio) son puestos ante ellos como «imitadores» de Cristo.

²⁶⁰ En cuanto a este punto de vista, ver también Motyer, 183-84; O'Brien, 444-45; Bauder, (*NIDNTT*, 1.491); y Fowl (*DPL*, 429).

Así, sea como sea que interpretemos los dos difíciles elementos que describen a los «muchos» por los que Pablo llora (su Dios es su apetito, y su gloria es su vergüenza), el primer elemento y el último contrastan de forma rotunda con Cristo y Pablo en cuanto a esos puntos cruciales; son enemigos de la cruz y solo piensan en las cosas terrenales y presentes; es decir, han abandonado un estilo de vida marcado por la cruz y han abandonado completamente el futuro cierto que pertenece a los que sí viven según la cruz.

17 Con el segundo vocativo de este pasaje,²⁶¹ Pablo apela a sus «hermanos y hermanas» filipenses a «ser imitadores míos».²⁶² La idea de «imitar» al maestro tiene sus precedentes en la herencia judía de Pablo,²⁶³ donde el alumno no solamente aprendía recibiendo instrucción, sino «poniendo en práctica» el ejemplo del maestro; así, el que «imita» interioriza y vive el modelo presentado por el maestro. Esta idea aparece en dos tipos de contextos en Pablo: el sufrimiento por causa de Cristo y del Evangelio, y la conducta que se adecuaba al Evangelio.²⁶⁴ En cualquier caso, «imitar» a Pablo se da porque «yo imito a Cristo» (de forma explícita en 1 Co. 11:1; cf. 1 Ts. 1:6).

²⁶¹ Ver el comentario del v. 13 (también el v. 1); cf. 4.1. Ver también la nota 12 en el comentario de 1:12.

²⁶² En griego, συμμιμηταί μου; este compuesto solamente aparece una vez en todo el Nuevo Testamento (ver el debate): de hecho, éste es el único lugar de toda la literatura griega en el que aparece. La forma no compuesta ya aparece en la primera carta que Pablo escribió (1 Ts. 1:6; 2:14) y también en algunas otras (el verbo, en 2 Ts. 3:7, 9; el sustantivo, en 1 Co. 4:16; 11:1; Ef. 5:1). En otros lugares del Nuevo Testamento, He. 6:12, 13:7; y 3ª Juan 11.

²⁶³ Como también en el mundo grecorromano, en ocasiones en la relación entre un adorador y su deidad, que también podría ser el trasfondo de la práctica judía, dado que aparece al final del periodo intertestamentario. Sobre el papel de los paradigmas o ejemplos en las cartas de exhortación moral, ver la Introducción, pp. 45-46. Sobre el trasfondo judío, ver Sabiduría 4:2 (imitar la sabiduría); *Ep. Ar.* 188, 210, 281 (imitar a Dios); 2 Mac. 9:23 (imitar a un mártir); *Jos. A.* 1.68 (los descendientes de Set imitaron sus caminos); 8.315 (Asa imitó a David); Filón, *Virt.* 66 (Josué imitó a Moisés); *Congr. Qu. Er.* 70. El entendimiento de Filón lo encontramos en esta última referencia: «porque el practicante debe ser imitador de uno, no oyente de palabras, dado que lo último es la marca característica de un alumno disciplinado» (LCL, 4.493). Ver Michaelis, *TDNT*, 1.490-92; Larsson, *EDNT*, 2.428-30; Fowl, *DPL*, 428-31; De Boer, *Imitation*; H.D. Betz, *Nachfolge*; Brant, «Place» (ver Larson para una bibliografía más extensa sobre la presencia de esta idea en el Nuevo Testamento).

²⁶⁴ Ver especialmente 1 Co. 4:16, donde se les recuerda a los corintios acerca de los «camino[s] [de Pablo] en el Señor». Los primeros creyentes en Cristo no vivían según «principios» ni según «el Libro», sino que vivían según el ejemplo de los que enseñaban con la práctica, no solo con la teoría. De ahí, el argumento que Pablo utiliza con los tesalonicenses en 2 Ts. 3:7-10. Ver el debate en Fee, *1ª Corintios*, pp. 212-213.

La clave para analizar nuestro pasaje está en la primera vez que Pablo escribe esa idea (1 Ts. 1:6), donde se les recuerda a los tesalonicenses (también macedonios), que al convertirse en creyentes se convirtieron en seguidores tanto de Pablo como de Cristo, habiendo recibido el mensaje en medio de «mucha tribulación, pero con el gozo del Espíritu Santo».²⁶⁵ Se parece mucho al contexto presente. Las dos primeras veces que la idea de imitar a Pablo aparece en esta carta a los filipenses (1:30; 2:18), las encontramos en un contexto de sufrimiento por causa de Cristo; la segunda concluye con unas palabras sobre el gozo de Pablo, que anima a los filipenses a gozarse también, y a compartir ese gozo con él (o sea, a hacer «lo mismo» que él). Esta presente sección comienza y termina con el imperativo «regocijaos en el Señor»; y en la narrativa sobre su experiencia personal enfatiza qué deben hacer aún en medio del sufrimiento (v. 10: la «participación en los padecimientos de Cristo» es la forma en la que Pablo «llega a ser como Él en su muerte»).

Este es el único lugar en el que Pablo usa el compuesto «co-imitadores». Aunque con este compuesto Pablo recoge tres direcciones,²⁶⁶ lo más probable es que el apóstol esté animando a los filipenses a que se unan para hacer lo mismo: imitarle.²⁶⁷ Si es así, Pablo está

²⁶⁵ Sobre este texto y su importancia para la teología paulina, ver Fee, *Presence*, 45-47.

²⁶⁶ Además de la comprensión adoptada aquí, podría significar que (a) haciendo como él, deben ser imitadores de Cristo, o que (b) deben ser imitadores de los que ya están imitando a Pablo. Como respaldo de la interpretación (a), diremos que Pablo ha utilizado previamente unos compuestos para enfatizar la solidaridad entre él y los filipenses (συγκοινωνούς μου en 1:7 [cf. 4:14]; συχαίρω / συχαίρετε en 2:18; συνεργῶν μου καὶ συστρατιῶτην μου en 2:25; cf. συνήθησάν μοι en 4:3); aunque es una interpretación que la literatura especializada recoge, muy pocas veces ha recibido respaldo (W.F. McMichael, «Followers Together»; y Pollard, «Integrity»), son excepciones. La gran dificultad de esta teoría es de carácter gramatical. Si Pablo hubiera querido decir «junto conmigo», el pronombre hubiera sido dativo, y por tanto iría con el *συν*. El genitivo (μου) significa que el pronombre va con *μίμηται* como el *objeto* a imitar, como ocurre siempre que aparece el sustantivo no compuesto (1 Ts. 1:6; 2:14, 1 Co. 4:16; 11:1; Ef. 5:1).

La segunda teoría da por sentado que Pablo apunta a la segunda parte de la frase. Aunque esta interpretación ha sido mejor recibida (p. ej., Weiss, Ellicott, Meyer, Kent, Silva, Melick; Earle [*Word Meanings*, 56]; cf. NVI), es la menos probable de todas, dado que trata sin miramientos el *καὶ* de Pablo (según Silva) y el sentido que ofrece del correlativo οὕτω ... καθὼς es muy forzado (como Meyer, 180). Quizás deberíamos mencionar que Michaelis (*TDNT*, 4.667, nota 13) comenta que quizá el sustantivo compuesto no tenga ninguna importancia; pero esto parece bastante dudoso, dado que la palabra parece haber sido acuñada (a partir del verbo con la misma raíz) para la ocasión.

²⁶⁷ Así lo ve la mayoría de intérpretes (entre otros, Lightfoot, Meyer, Vincent, Kennedy, Jones, Plummer, Beare, Collange, Martin, Kent, Bruce, Hawthorne, O'Brien; De Boer, *Imitation*; Betz, *Nachfolge*).

retomando de nuevo el llamamiento a que estén unidos en este tema, algo que comenzó ya con el repetido «todos vosotros» en el saludo y la oración inicial (1:1-11),²⁶⁸ y que se extiende hasta las frases que encontraremos al principio del capítulo 4 (4:2-3).

Por tanto, Pablo les insta a que todos ellos juntos (unánimes, de acuerdo) sigan su ejemplo (seguir a Cristo, se entiende), y que a su vez se fijen en «los que andan según el ejemplo que tenéis en nosotros». Por poder hacer un comentario más acertado, vamos a traducir estas palabras de forma más «literal»: «observad a los que andan²⁶⁹ así, como nos tenéis a nosotros²⁷⁰ de ejemplo».²⁷¹ «Andar» tiene que ver con la conducta, con vivir haciendo lo correcto en cada situación. Aunque es posible que esta descripción incluya a algunos de entre los filipenses (Epafrodito, por ejemplo), la gramática y los términos que aparecen en esta proposición sugieren que se está hablando de un grupo más amplio, que va más allá de los propios filipenses.²⁷² Deben «observar» o «buscar

²⁶⁸ Ver el comentario de 1:1 (y la nota 41, donde aparecen más referencias).

²⁶⁹ En griego, περιπατοῦντας; en esta carta solo aparece aquí y en el versículo 18, pero es el verbo más usado por Pablo a la hora de exhortar (al menos 20 veces de las 30 que aparece en el Nuevo Testamento). El uso deriva de su trasfondo judío, en el que el pueblo de Dios debe «andar en los caminos del Señor» (aunque en la LXX el verbo que más se usa para traducir esta expresión es πορεύεσθαι). La idea, por tanto, es el sentido que aparece en la NVI, «fijaos en los que *viven* según el ejemplo...»; sea como sea, lo que nos tiene que quedar claro es la idea. Después de todo, el imperativo principal de Pablo no es, como muchos creen, «amaos los unos a los otros», sino «andad en / por el Espíritu» (Gá. 5:16). Todo lo demás será consecuencia de ese principio.

²⁷⁰ Esta primera persona del plural resulta un tanto extraña en esta carta (ver el debate en Hawthorne, 160-61); a la luz de 2:20-22, seguramente incluye a Timoteo (según muchos intérpretes), dado que se ha unido a Pablo en la redacción de esta carta, y Pablo, describiendo la relación de Timoteo con Pablo y el Evangelio, dice de él que es como un hijo con su padre. Algunos (p. ej., Lincoln, *Paradise*, 95) creen que el ἡμᾶς incluye a todos los colaboradores de Pablo, y por tanto sugieren que también son «los que andan así».

²⁷¹ En griego τύπον, que aquí significa «patrón» o «modelo»; en cuanto a este uso en Pablo, ver 2 Ts. 3:9; cf. 1 Ts. 1:7; 1 Co. 10:6; 1 Ti. 4:12; Tit. 2:7. Schunack cree que aquí tenemos el último significado de «prefiguración», que dice que una cosa representa una realidad que aparecerá más adelante (*EDNT*, 3.373); pero es un significado demasiado forzado para el presente contexto; el de Schunack, no es más que un intento de imponer un significado concreto a todos los usos que Pablo hace de esta palabra, una imposición que no funciona ni aquí, ni en muchos otros textos.

²⁷² No todos piensan igual (p. ej., Jones, Plummer, Martin, O'Brien, De Boer, *Imitation*, 182-83). Plummer, O'Brien y De Boer creen que aquí Pablo se está dirigiendo a los líderes (¡según Plummer, a los «pastores»!) dentro de la congregación. Pero esto parece contradecir el claro sentido del vocabulario que Pablo usa: se dirige a toda la comunidad en la primera proposición («sed [todos vosotros] imitadores míos»); parece improbable que la siguiente proposición signifique «observad [todos vosotros] a los que [entre vosotros] andan así, del mismo modo que [todos vosotros] nos tenéis a nosotros como modelo».

con atención»²⁷³ a tales personas, que también caminan según el ejemplo que tienen en Pablo, sobre todo porque eso ya se ha comentado en la narrativa anterior.²⁷⁴ La proposición final, «según el ejemplo que tenéis en nosotros» une las dos proposiciones anteriores. Deben andar según el ejemplo de Pablo que encontramos en los vv. 4-14, y buscar y observar a los que ya están andando de esa manera.

Pero, ¿quiénes son estas personas? La respuesta no deja de ser especulación. No obstante, a la luz de la diferenciación que hace entre ellos y aquello que describirá en los vv. 18-19, seguramente Pablo se está refiriendo a personas que solo estaban de paso (los llamados «itinerantes»). Dado que Filipos era una ciudad pequeña en la ruta principal entre el Este y el Oeste, y a un día de camino de Neápolis en la costa, la comunidad cristiana en Filipos, sin duda recibía visitas de todo tipo de viajeros, a quienes ofrecían la esperada hospitalidad cristiana. El propio Pablo fue uno de ellos, como demuestran sus cartas y el libro de los Hechos.²⁷⁵ Completamente consciente de que no todos los que pasaran por ahí pensarían como él en cuanto al caminar como Cristo, en varias ocasiones les ha advertido sobre esos viajeros (ver vv. 1 y 18). Este imperativo, por tanto, aparte de ser la conclusión de los vv. 4-14, da paso a una advertencia: cuando otros lleguen para estar entre vosotros, observad bien a los que «andan» según la cruz y viven a la luz del futuro cierto que les espera. Porque, como explicará ahora, muchos de ellos no «caminan» así. Y quizá también se trate de una advertencia importante para la misma comunidad; quién sabe si de ahí venía la fricción entre Evodia y Síntique, entre diferentes formas de interpretar cómo vivir el Evangelio, especialmente ante la oposición y el sufrimiento que estaban experimentando.

²⁷³ En griego, *σκοπεῖτε*; ver el comentario de 2:4. Aquí probablemente significa «observar, fijarse, tomar nota de», como un seguimiento (Lightfoot); pero a la luz del pasaje tan similar en Romanos 16:17, donde significa «vigilar» en el sentido de «detectar algo negativo para evitarlo», aquí también podría querer decir «buscar de forma activa, estar bien atentos a» (EDNT, 3.255). Algunos (p. ej., Martin) creen que aquí hay un juego de palabras entre este verbo y el *σκοπῶν* del v. 14; pero eso es bastante improbable, dado que no se puede hacer ningún juego de palabras con las ideas que hay detrás de esos dos términos, por más que provengan de la misma raíz.

²⁷⁴ Martin (142; siguiendo a Michaelis, TDNT, 4.667-68) asegura: «el pasaje es en realidad un llamamiento a la obediencia a la autoridad apostólica, más que un llamamiento a imitar el modo de vida del apóstol.» Pero eso no es más que imponerle al texto algo que no aparece basándose en una presuposición (cuestionable) de que el *Sitz im Leben* del texto es principalmente polémico; y hace un flaco favor al sentido natural de la presente proposición.

²⁷⁵ Sobre este tema, ver la Introducción, p. 63.

18 Pablo, dándole a su argumento un giro sorprendente, explica el porqué de la segunda parte del v. 17. Deben «observar» a los que andan según la forma en la que Pablo imita a Cristo, porque hay muchos que «andan» de forma totalmente opuesta. La sorpresa no está en el contraste que establece entre unos y otros, sino en el modo en que describe a estas personas, que ha sido origen de muchas dificultades interpretativas y de mucha especulación. La dificultad se encuentra en su identificación (¿quiénes son?), que está relacionada con las cinco descripciones que encontramos en este versículo y en el siguiente; de esas cinco descripciones, ¡al menos dos o tres de ellas son un problema para cada una de las identificaciones propuestas!

Las dificultades de identificación tienen que ver con el contexto, tanto el contexto inmediato como el contexto más amplio de toda la carta, dado que en los párrafos anteriores no hay nada que nos haya preparado para unas palabras así. Nos encontramos aquí con varios temas: (1) ¿están relacionados con aquellos a los que Pablo describe como «perros» en el v. 2?; (2) ¿están relacionados con las renunciaciones a las que Pablo hace referencia en los vv. 12-13; (3) ¿están relacionados con las menciones a los supuestos «adversarios» (1:15-16, 28; 2:21); (4) ¿está Pablo refiriéndose a gente perteneciente a la comunidad de Filipos, o a gente de fuera?; y, (5) ¿está Pablo hablando de creyentes, o de antiguos «creyentes» que ahora van en camino de la perdición?. Más adelante diremos algunas palabras sobre su posible «identidad»; pero primero vamos a analizar la propia descripción.

En primer lugar, Pablo dice que «muchos andan», una combinación que sugiere que está hablando de gente relacionada con la comunidad cristiana, pero fuera de Filipos.²⁷⁶ Por un lado, el verbo «andar», que ya ha aparecido en el v. 17, Pablo lo usa principalmente de esta forma figurada: para describir cómo deben y cómo no deben vivir los cristianos.²⁷⁷ Aunque muchas veces se ha descrito a estos «muchos» como

²⁷⁶ Cf. Kennedy (461): «Claramente eran personas dentro de la Iglesia cristiana, aunque probablemente no de la de Filipos» (cf. Beare, Hendriksen, Kent, Bruce, Hawthorne). La mayoría de comentaristas coinciden en que eran creyentes. Por otro lado, la mayoría de los estudiosos cree que están en Filipos (p. ej., Martin), pero el sentido de las palabras con las que empieza el v. 18 es otro. Jewett («Conflicting Movements» 376-77) piensa de otra forma basándose en lo siguiente: desde la perspectiva de Pablo no son «cristianos válidos», y que aunque habían sido miembros de la comunidad cristiana en Filipos, habían «dejado la iglesia».

²⁷⁷ Las excepciones son Col. 3:7; Ef. 2:2, 4:17 (segunda aparición), en cada caso refiriéndose al «andar» de los paganos (o antiguos paganos) que es diferente al de los creyentes; en este texto podría estar ocurriendo lo mismo.

«falsos *maestros*»,²⁷⁸ lo cierto es que Pablo no dice nada de su enseñanza en sí,²⁷⁹ sino de su «andar», del modo en el que viven, aunque también está claro que para Pablo, detrás de una conducta así hay un pobre entendimiento del Evangelio. Por otro lado, si Pablo estuviera pensando en gente de la misma comunidad filipense, no habría hablado en tercera persona ni habría usado la expresión «muchos»²⁸⁰. Cuando el apóstol se refiere a un grupo dentro de una comunidad que no va al paso de los demás, usa (generalmente en plural) el pronombre indefinido «algunos [de vosotros]».²⁸¹

Pero antes de describirles, se interrumpe a sí mismo para decir lo que él siente por ellos.²⁸² Dice dos cosas: (a) Pablo ya les ha hablado

²⁷⁸ Especialmente Gnllka (221, «Irrlehrer») y Martin (143): «Estos *maestros* [curativas mías] se estaban poniendo como ‘modelos’ de liderazgo cristiano». Esta es la presuposición de la mayoría de los que describen a este grupo como «adversarios», que normalmente significa que se oponen a Pablo y que enseñan lo contrario de lo que Pablo enseña.

²⁷⁹ Excepto con la expresión indirecta de «enemigos de la cruz». Pero, como muchos señalan (p. ej., O’Brien, 453), lo más seguro no es que se estuviera refiriendo a que estaban *enseñando* una doctrina de salvación diferente de la de Pablo, sino a que con su modo de vida niega la cruz. Cf. GNB, «Hay muchos cuyas vidas les convierten en enemigos de la muerte de Cristo en la cruz».

²⁸⁰ En griego, πολλοί; aunque es un término general, indica que había un buen número que era como ellos (aunque Schenk y Silva piensan que es más retórico y que, por tanto, no transmite nada en cuanto al número). En cualquier caso, parece excluir a los no creyentes, dado que, además de las razones aportadas en la discusión, se necesitaría un οἱ πλείονες («la mayoría»; cf. 1:14). Encontrará un listado de razones que respaldan esta conclusión en Caird, 146, o en O’Brien, 4552. Esto va en contra de la sugerencia de que Pablo se está refiriendo a judíos no cristianos (ver nota 28).

²⁸¹ Como veremos después, la siguiente proposición, οὐς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν («de quienes yo os he hablado muchas veces antes»), con su combinación de pronombres en primera, segunda y tercera persona, sugiere claramente que aquellos de quienes Pablo ha hablado a los filipenses en tercera persona («de quienes») no son parte del grupo al que Pablo se está dirigiendo ahora. Para poder decir que formaban parte de la comunidad filipense, deberían darse las siguientes presuposiciones, algunas de las cuales son muy poco probables: (a) que la comunidad era de un tamaño considerable (si no, la expresión «muchos» no tiene demasiado sentido), que podría haberse dado, o no; (b) que había habido una división «considerable» dentro de esta gran comunidad, lo cual llevó a Pablo a hablar de algunos de ellos de esa forma; ésta es muy improbable; y (c) que la carta excluyó a toda esa gente, dado que Pablo escribe a toda la comunidad por la amistad que les une con ellos; ésta, también es bastante dudosa.

²⁸² En varias ocasiones se ha dicho que aquí la gramática se rompe, especialmente cuando la última proposición (οἱ τὰ ἐπίγεια φρονοῦντες) aparece en nominativo, dado que lo que la precede está en acusativo (οὐς, τοὺς ἐχθροὺς); igualmente Reumann, «Hymnic Fragment», 598. Pero aunque sintácticamente hablando, lo que aquí tenemos resulta extraño, lo más seguro es que esta proposición final esté en nominativo de forma intencionada, por lo que deberíamos entender que determina o acompaña al sujeto πολλοί (cf. Kent). En tal caso, quizás no debemos precipitarnos y pensar que las dos

de estas personas en varias ocasiones.²⁸³ Ese tono suena a advertencia, y también es un indicio más de que no son miembros de la comunidad en Filipos. El sentido de las palabras de Paplo («de los cuales yo os he hablado ya») apunta a que no se está refiriendo a los receptores de la carta.

(b) Pero la siguiente proposición, que comienza con el adverbio «ahora», nos hace preguntarnos en qué sentido son «ajenos» a la comunidad de creyentes: «y ahora os lo digo incluso llorando». Aunque no hay razones para creer que Pablo no llorara por aquellos que nunca habían conocido a Cristo,²⁸⁴ normalmente reserva las «lágrimas»²⁸⁵ para aquellos que están dentro de la comunidad cristiana. Por tanto, ahora llora por ellos, no porque sean paganos que viven como paganos que nunca han conocido a Cristo²⁸⁶ —¿por qué iba a incluir esta idea dentro

proposiciones relativas en genitivo («cuyo fin es perdición; cuyo Dios es su apetito y su gloria es su vergüenza») son la oposición de «los enemigos de la cruz», sino más bien que, gramaticalmente, están haciendo referencia al sujeto πολλοί. Si es así, y ésta parece ser la mejor forma de entender el conjunto gramaticalmente, entonces el énfasis parece estar en los elementos inicial y final. Por tanto:

πολλοὶ περιπατοῦσιν
 οὓς πολλάκις ἔλεγον ὑμῖν
 (νῦν δὲ καὶ κλαίων λέγω),
 τοὺς ἐχθροὺς τοῦ σταυροῦ τοῦ Χριστοῦ
 ὧν τὸ τέλος ἀπάθεια,
 ὧν ὁ θεὸς ἡ κοιλία
 καὶ
 ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν,
 οἱ τὰ ἐπίγεια φρονούντες.

²⁸³ Éste es el claro sentido de la combinación del adverbio πολλάκις (muchas veces, frecuentemente; cf. Ro. 1:13; 2 Tí. 1:16) y el imperfecto iterativo ἔλεγον («solía deciros»). Es la forma en la que los padres hablaban a los hijos. En cuanto es este tipo de recordatorios sobre «advertencias» anteriores, ver Gá. 5:21.

²⁸⁴ Aunque se acerca mucho a ello en Ro. 9:2, donde dice en cuanto a los judíos que no han creído en Cristo, que por causa de Cristo tiene «gran tristeza y continuo dolor en mi corazón» por ellos. Hawthorne (164) señala correctamente que Pablo no está hablando de llorar «por» nadie, y por tanto conjetura, de acuerdo con su teoría de que los «adversarios» judíos no-cristianos, que sus lágrimas quizá se deban a la frustración.

²⁸⁵ En griego κλαίων, un verbo que Pablo solo usa para referirse al «llanto» mutuo de los creyentes por los que están «llorando» (1 Co. 7:30; Ro. 12:15); el presente sentimiento lo expresa dos veces más con el sustantivo «lágrimas» (2 Co. 2:4, les escribe con «muchas lágrimas»; 2 Tí. 1:4, cuando se despidieron, Timoteo había vertido muchas «lágrimas»); cf. Hechos 20:19 y 31.

²⁸⁶ Igualmente Weiss. Para aquellos que piensan que aquí Pablo está hablando de judíos no cristianos, ver la nota 38 en el versículo 2. No hay ninguna analogía en Pablo, ni en el resto del Nuevo Testamento donde se describa a los judíos no cristianos con el contenido de estas cinco expresiones («enemigos de la cruz» podría ser la única excepción). En Pablo ver, p. ej., 1 Ts. 2:14-16, donde es especialmente duro, pero aún así queda muy lejos de la dureza de la presente descripción.

del contexto de exhortarles a imitar su ejemplo?— sino porque como creyentes en Cristo deberían saber cómo tienen que andar. Es muy típico del apóstol «llorar por los que se desvían», incluso cuando advierte a los demás creyentes y les pide que no sigan sus caminos (cf. Hechos 20:31).

Por tanto, las proposiciones iniciales parecen apuntar a gente de fuera de la comunidad de Filipos, que no está (o que ya no está) andando según los caminos del Señor, o que creen que sí lo están haciendo a pesar de que su estilo de vida lo desmiente. Aunque no cabe duda de que Pablo debía de tener en mente a un grupo concreto de gente, su lenguaje es realmente genérico, por lo que deducimos que incluiría a todos los que son y viven así.²⁸⁷ Lo difícil es cuadrar esto con las cinco descripciones que vienen a continuación:

(1) «enemigos de la cruz de Cristo». Esta primera proposición relaciona la preocupación presente directamente con la narrativa sobre Cristo en 2:6-11, y con la suya propia que acabamos de leer (especialmente los vv. 8, 10-11). Para Pablo, la cruz es, a la vez, el medio que Dios ha elegido para redimirnos (la «necedad» por medio de la cual «agradó a Dios salvar a los que creen», 1 Co. 1:21) y la forma en la que rompe con los esquemas humanos (1 Co. 1:17-25). Así, la cruz se alza como el claro contrario de la sabiduría humana y del poder humano. Por tanto, los que deciden tomar otro camino son, inevitablemente, enemigos de la cruz. Pablo desea que los filipenses «anden» de una forma que les conforme a la muerte de Cristo, incluso a la muerte en una cruz. Aquellos que andan *de forma contraria al ejemplo que Pablo les mostró*, se les describe, en primer lugar, como «enemigos de la cruz de Cristo».²⁸⁸

Pero, ¿en qué sentido? De hecho, esta descripción podría aplicarse a tres grupos diferentes: (a) sus compatriotas paganos, los habitan-

²⁸⁷ Cf. Motyer (185): «No importa tanto descubrir a quién está censurando; es mejor no adjudicar estos versículos a una situación concreta en el pasado... y, aunque no aparece ningún nombre propio, la descripción es perfectamente clara». Yo no estoy tan convencido de que en este pasaje haya algo «perfectamente claro», pero la de Motyer es una precaución acertada.

²⁸⁸ En Pablo nunca podemos divorciar «andar (en el Espíritu) en los caminos de Dios» de una «teología de la cruz»; del mismo modo, el presente contexto tampoco nos permite interpretar «enemigos de la cruz» de una forma puramente teológica (como, p. ej., Koester, «Purpose», 325). Es cierto que al final podemos extraer una conclusión teológica, sobre todo si tenemos en cuenta las palabras que siguen («cuyo τέλος es destrucción»), pero lo que a Pablo le preocupa en este momento es su «andar», y para Pablo eso nunca es simplemente una cuestión teológica.

tes de Filipos que les «persiguen» a ellos y son, probablemente, la causa de su sufrimiento presente (1:28); (b) los judaizantes del v. 2, que podrían haber intentado entrar en su comunidad para animarles a circuncidarse; es así como Pablo describe a los «judaizantes» en Gálatas (6:11-14; cf. 3:1; 5:11); o (c) el tipo de antinomianos triunfalistas de los que Pablo habla en 1 Corintios, especialmente en los capítulos 1-4, cuya «espiritualidad» trasciende el sufrimiento presente, pues solo se glorían en el Espíritu y en el presente poder de la resurrección.²⁸⁹ No es sorprendente que cada una de estas teorías tenga sus defensores. De hecho, esta diversidad de opciones demuestra que las palabras que aparecen en el versículo no ayudan demasiado a la identificación de las personas que está describiendo; solo sabemos que esta definición podría encajar con más de un colectivo. Mi propio intento de poner nombre y apellido a este grupo aparece al final del comentario del v. 19 (p. 471).

19 (2) «cuyo fin es destrucción». Haciendo una especie de juego de palabras con «completo (o perfecto)» (v. 12) y «maduros (o perfectos)» (v. 15), Pablo habla sobre el resultado escatológico²⁹⁰ de esos «enemigos de la cruz»; van de cabeza a la «destrucción».²⁹¹ Estamos ante un fuerte contraste, pues queda reflejado tanto en el juego de palabras mismo como en el contenido («pérdida total»), y también en la «meta» de la que Pablo ha hablado en el v. 14 («el supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús»);

²⁸⁹ Sobre el supuesto «gnosticismo» detrás de este lenguaje, ver la nota 21 en el comentario del v. 8.

²⁹⁰ En griego τέλος, el adjetivo del que derivan el verbo del v. 12 y el sustantivo del v. 15. Significa «el final», en el sentido de «la meta» hacia lo que algo avanza; de ahí «destino». Entonces está bastante claro que Pablo está haciendo un juego de palabras. Su propio destino es llegar a ser «completo» (τετελειώμαι) cuando en el futuro tenga un conocimiento pleno de Cristo; pero él - y los filipenses - ya han llegado en cierto grado a ese destino, por eso son «perfectos» (τέλειοι) en Cristo, aunque no totalmente completos. Pero estas personas tienen un «fin» (τέλος) escatológico completamente diferente. Cf. Schenk, Silva, O'Brien. Para este uso, cf. Romanos 6:21, refiriéndose al pasado pagano de sus lectores gentiles, τὸ τέλος ἐκείνων θάνατος «el fin de esas cosas es muerte»; y especialmente 2 Co. 11:15, que habla de los «falsos apóstoles» que predicán «otro evangelio», ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν («cuyo fin será conforme a sus obras»). Koester («Purpose», 326) adopta la improbable teoría de que Pablo está aquí utilizando el lenguaje de sus adversarios, negando así que el lenguaje de Pablo nos pueda servir de ayuda.

²⁹¹ En griego ἀπώλεια; cf. 1:28 (nota 56) sobre aquellos habitantes de Filipos que persiguen a la comunidad de creyentes. Éste es el vocabulario usado para referirse a la pérdida eterna; Pablo lo reserva generalmente para describir el destino eterno de aquellos que están fuera de Cristo.

además, el contraste volverá a aparecer en los vv. 20-21. Puede que nuestros cuerpos existan en «humillación»; pero están destinados a una transformación «gloriosa». Pero aquellos que han abandonado la cruz están destinados a la «destrucción». Quizá sería más lógico que esta descripción apareciera al final; suponemos que aparece aquí para lograr un efecto retórico. Dado que el camino de la cruz es central para Pablo, el «fin» de los enemigos de la cruz aparece en una posición inmediatamente posterior, mientras que la posición final, aunque sigue siendo parte del clímax, se reserva para expresar su «actitud» presente, que es completamente distinta a la del apóstol, pues su mente está puesta en el futuro glorioso; y, así, lanza el contraste final.

Pero, de nuevo, esta expresión no nos lo pone nada fácil. ¿De quiénes está hablando? Normalmente se describe así a aquellos que están fuera de Cristo (y así podría ser en este versículo, aunque eso entraría en conflicto con mucho de lo que se ha dicho). Lo más probable es que Pablo se esté refiriendo a los que parecían creyentes, pero que tienen un «final» que demuestra que en su «fe» hay algo que no encaja. Quizá se consideraban parte de la comunidad de fe, y quizá lo eran, pero Pablo ahora dice que están fuera de Cristo, pues si han adoptado un estilo de vida totalmente contrario a la obra redentora de la cruz es porque han abandonado a Cristo.

(3) «cuyo dios es su apetito».²⁹² Aquí tenemos la proposición que, junto con su acompañante, «y cuya gloria es su vergüenza», más dificultades nos plantea.²⁹³ Una cosa parece segura; que estas dos expre-

²⁹² En griego *κοιλία*; cf. 1 Co. 6:13 y especialmente Ro. 16:18. Estos dos pasajes dejan claro que Pablo se está refiriendo al «estómago» en sí, es decir, que no lo usa para referirse de forma indirecta a «la carne», como algunos creen (Gnilka, Caird, Schenk, O'Brien; Klijn, «Opponents», 283; Lincoln, *Paradise*, 96). Así que como carece de apoyo contextual y lingüístico, diremos que esta interpretación no es más que el capricho teológico de los que la proponen.

En una malísima interpretación de las evidencias, Mearns («Identity», 198-99) adopta la idea equivocada de Behm (*TDNT*, 3.186) de que *κοιλία* en la LXX en ocasiones denota «el órgano sexual masculino». Pero los pasajes principales que ofrece como base no se refieren al pene. En el pasaje «más directo» de Mearns, (*Sir.* 23:6), la RSV no traduce *κοιλίας ὀρεξις* como «lujuria», como dice Mearns, sino (correctamente) «gula» («el deseo del estómago»). El término que se traduce por «lujuria» es *συνουσιασμός*. Por tanto, la idea de que «*κοιλία* y *αἰσχύνη* son eufemismos del órgano masculino circuncidado» (198) es una afirmación sin base alguna.

²⁹³ Gramaticalmente, las dos proposiciones están unidas por un único pronombre relativo, indicando que en la mente de Pablo ambas ideas estaban, probablemente, como suele ocurrir con este tipo de usos, como si fueran dos lados de una misma realidad. Ambas proposiciones son elípticas, necesitan un verbo copulativo, que seguramente debería aparecer, como ocurre en nuestra versión.

siones van con la final, explicando de forma más concreta lo que luego se expresa de forma más general, es decir, que solo viven para el presente; que piensan solo en cosas terrenales, no en cosas celestiales. La expresión que ahora analizamos, que a nosotros nos resulta especialmente crítica, se parece mucho a lo que Pablo dice de ciertas personas que «causaban disensiones» en Romanos 16:17-18 («no sirven a Cristo, sino a sus propios apetitos»); en ambos casos el simbolismo probablemente se refiere a una conducta específica. Pero, ¿a qué conducta? «Apetito» puede ser una metonimia de sus deseos de vivir de forma suntuosa o con excesos.²⁹⁴ No podemos estar seguros. Quizás es aún mucho más representativo, refiriéndose con la palabra «apetitos» a los que se entregan a todo tipo de deseos carnales presentes, convirtiéndolos así en su «dios».

En cualquier caso, estas palabras han servido de base para aquellos que creen ver que aquí se está hablando de cierto «libertinaje». Eso podría ser cierto tanto en relación con esta expresión, como con la siguiente; pero expresiones tan aisladas dentro del contexto de la carta, que no se pueden tomar como base de que en Filipos había libertinaje. Más dificultades tienen los que piensan que aquí Pablo está describiendo a los «perros» del v. 2, describiéndoles ahora así porque también insistían en las «leyes sobre la comida».²⁹⁵ Pero eso no tiene mucho sentido,

²⁹⁴ En 1 Co. 15:32, Pablo cita Isaías 22:13 para transmitir que aquellos sin esperanza en la resurrección solo podrán «comer y beber, porque mañana moriremos». Pero no creo que eso sea lo mismo que convertir a nuestro estómago en nuestro dios. La analogía más cercana se encuentra en Eurípides (*Cíclope*, 334, 335), donde Cíclope, con las palabras *δαίμων* y *γαστήρ*, dice «al único dios al que ofrezco sacrificio es a mí mismo, y a este estómago mío». El «estómago» (normalmente *γαστήρ*) se utiliza de forma variada en los escritores grecorromanos como una metonimia de la gula y similares: Séneca hace referencia a las personas que son «esclavas de sus estómagos» (*Ben.* 7.26; cf. Jenofonte *Mem.* 1.6.8; 2.1.2), y en otro lugar habla de buscar «el bien del hombre, no el de su estómago» (*Vit. Beat.* 9.4); mientras que Luciano (*Patr. Laud.* 10) utiliza «estómago» en un contexto en que la gente «mide su felicidad por sus apetitos».

²⁹⁵ Ésta es una antigua teoría (sostenida por Ambrosiaster, Hilario, Pelagio, Agustín, Theodoret, Bengel) que ha sido revivida en tiempos modernos por Barth, Müller, Klijn, Hawthorne; Gunther, *Opponents*, 98. Pero, en cuanto a este uso, no hay ninguna analogía ni en Pablo ni el Nuevo Testamento. Es sorprendente que Hawthorne, por ejemplo, rechace la teoría del «libertinaje» diciendo que en Pablo no hay ninguna analogía, pero que luego presente su propio caso como si las hubiera, cosa que no es cierta. Aparte de que ni esta expresión ni ninguna de las fuentes externas respalda la idea de que estemos ante una metonimia de las leyes sobre la comida, sería una acusación mucho más fuerte que el resto de acusaciones que Pablo hace a los judíos cristianos, a menos que éstos juzgen a los demás (Ro. 14:1-17); de hecho, el apóstol come «kosher» cuando está con los judíos (1 Co. 9:20).

pues Pablo siempre es muy directo cuando trata estas cuestiones. Seamos realistas. Debemos reconocer que, dadas las escasas evidencias, no podemos llegar a una identificación concreta; lo único que podemos repetir es que aquí tenemos una descripción del modo en el que estas personas han puesto sus mentes en cosas terrenales.²⁹⁶

(4) «cuya gloria es su vergüenza». Para nosotros, que no podemos entrar en la mente del escritor, esta proposición nos parece aún más críptica que la anterior.²⁹⁷ Está conectada con «su dios es su apetito» porque ambas proposiciones están introducidas por el mismo pronombre relativo, sugiriendo que esta es la otra cara de lo que significa (sea lo que sea) la anterior.²⁹⁸ La «gloria» es aquello en lo que se deleitan; la «vergüenza» es la forma en la que deberían ver su conducta.²⁹⁹ La palabra «gloria» es, sin duda, otro juego de palabras, pues establece un contraste entre su gloria y la gloria de los que siguen a Jesús, que tendrán la misma que la del cuerpo de Cristo (v. 21). Acertada ironía, ¿verdad? No solamente no están destinados para la «gloria», por su actual enemistad con la cruz, sino que la «gloria» que tienen en el presente descansa en aquello que es motivo de vergüenza.³⁰⁰ Pero aparte de esto, no podemos especificar mucho más, porque el texto tampoco lo hace.³⁰¹

²⁹⁶ Igualmente la mayoría de intérpretes.

²⁹⁷ Es común encontrar aquí una alusión a la inmoralidad sexual (Plummer, Collange; Bultmann, *TDNT*, 1.190; Schmithals, *Paul*, 110-11; Jewett, «Conflicting Movements» 381); algunos objetan diciendo que eso no refleja el uso del Nuevo Testamento (Koester, «Purpose», 326), pero a la luz de Ro. 1:27, esas objeciones no son del todo acertadas.

²⁹⁸ Hawthorne, 166, sugiere que ἡ κοιλία y ἡ δόξα sirven como atributos compuestos del sujeto «dios». Pero ver la crítica en Silva, 212.

²⁹⁹ Silva (210), siguiendo a Gnllka, sugiere que αἰσχύνη aquí no se refiere ni a una conducta inmoral ni a la circuncisión, y dice que debería leerse, a la luz de 1:20, como una referencia a «la deshonra objetiva que cae sobre los que están bajo el juicio divino». Pero estamos ante un contexto donde se está tratando el comportamiento moral / inmoral (ver el concepto *imitatio* y el verbo «andar»). Según Pablo, la vida en pecado es la vida de la «vergüenza» (Ro. 6:21, «aquellas cosas de las cuales ahora os avergonzáis»; cf. 2 Co. 4:2). Mucho menos probable es la teoría de Mearn's (ver nota 36) que dice que «vergüenza» hace referencia al órgano masculino circunciso. Aunque dice que respaldará esta teoría con detalle exegético, no ofrece ninguna base lingüística, ni ningún paralelismo válido.

³⁰⁰ Hay dos pasajes que pueden servir como trasfondo del uso que Pablo hace de esta expresión. En Os. 4:7, Dios dice, «Cambiaré su gloria (δόξα) en afrenta (ἀτιμίαν)»; en Sir. 4:21, en un contexto en el que uno se avergüenza de sí mismo, el proverbio dice, «porque hay una vergüenza que lleva al pecado, y hay una vergüenza (αἰσχύνη) que es gloria (δόξα) y gracia» (cf. Pro. 26:11a LXX). La frase de Pablo dice ἡ δόξα ἐν τῇ αἰσχύνῃ αὐτῶν. Su idea se parece mucho a la de Os. 4:7, aunque no su lenguaje.

³⁰¹ Leer entre líneas requiere una considerable confianza en uno mismo, por no mencionar la necesidad de hacer varios «saltos» exegéticos (por ejemplo, jinterpretar

En cuanto a la especulación sobre la identidad de estas personas, de nuevo esta proposición crea todo tipo de dificultades para unos y de oportunidades para otros. Como ocurre con las proposiciones anteriores, las dificultades que plantean estos términos son mayores para aquellos que identifican a estas personas con los «perros» del v. 2,³⁰² o con alguna forma de entusiasmo. Pero estas interpretaciones del texto hacen que se ponga más peso en las palabras que aquí encontramos que en el que tienen en realidad, pues no encontramos ni en Pablo ni en otras fuentes evidencias que apunten a que estas conclusiones sean fundamentadas.

(5) «Piensan solo en las cosas terrenales». He aquí la conclusión o resumen de todo lo anterior. Es importante que entendamos dos cosas. En primer lugar, Pablo utiliza el verbo clave que apareció en 2:2-5 y 3:15. No solamente «piensan sobre» cosas terrenales, sino que sus «mentes están enraizadas» en ellas, algo que está en total antítesis con la actitud de Pablo tal y como vimos en el relato de su propia historia. Su mente está en Cristo, porque para Pablo estar con Él es vida y por eso, morir es ganancia. En segundo lugar, aquello sobre lo que sus mentes se asientan son «cosas terrenales»,³⁰³ que no solamente resume las dos proposiciones anteriores, sino que, al mismo tiempo, establece un contraste con lo que viene a continuación. Aquí encontramos el segundo tema crucial. Estas personas por las que Pablo llora son, en primer lugar, «enemigos de la cruz»; ahora las describe como aquellos que han abandonado la carrera hacia el premio celestial, para centrarse en lo que pertenece *solamente* a la esfera presente de las cosas.³⁰⁴ Su

que la palabra «gloria» está relacionada con el término «orgullo» del v. 3!); saltos así han dado los que creen que esta proposición (como hacen Martin *et al.*), habla de que los adversarios se «glorían» en «su presencia poderosa como figuras carismáticas en la iglesia, diciendo ser una raza especial de cristianos que había 'llegado'». (145).

³⁰² Los que adoptan esta teoría (la mayoría) creen que la vergüenza se refiere o bien a los genitales o a la desnudez expuesta durante la circuncisión. ¡Qué rebuscado! Y en cualquier caso, Pablo nunca considera la circuncisión como una vergüenza. En todo caso, es irrelevante. Por tanto, a pesar de que los judíos pueden continuar practicándola, no deben imponérsela a los conversos gentiles.

³⁰³ En griego, τὰ ἐπίγεια; Pablo usa esta expresión principalmente en contraste con las cosas «celestiales» (cf. 1 Co. 15:40; 2 Co. 5:1), pero este es el único lugar en el que la usa en un sentido peyorativo (cf. Stgo. 3:15). Koester («Purpose», 328; seguido de Jewett, «Conflicting Movements», 378-89) cree que el uso que Pablo hace en esta frase es una «ironía» sobre la visión que tenían los «adversarios» (estaban enzarzados en las «cosas celestiales», pero Pablo dice que aquello a lo que están aferrados son cosas «terrenales»); pero eso es darle la vuelta al uso que Pablo hace para respaldar una hipótesis que solamente existe si uno lee entre líneas.

³⁰⁴ Cf. Col. 3:2: «Poned la mira (φρονεῖτε) en las cosas de arriba (τὰ ἄνω), no en las de la Tierra (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς)».

atención está totalmente centrada en la Tierra, a pesar de que no se nos dice de qué forma se concreta eso en su caso.

Por tanto, la proposición final resume las dos anteriores; en última instancia, éste es el significado de vivir como si el «apetito» fuera la deidad, y «gloriarse» en cosas vergonzosas. Por sus frutos, dice Pablo, les conoceréis; por sus prioridades también reconoceréis que no están andando de acorde con el patrón de Cristo y de su apóstol.

Entonces, ¿quiénes son estas personas? Algunas cosas parecen más ciertas que otras: en primer lugar, parece tratarse de un grupo de dentro de la comunidad en el sentido definido anteriormente (ellos se consideraban cristianos, pero Pablo no lo ve así); en segundo lugar, es poco probable que sean los mismos que se mencionan en el v. 2; en tercer lugar, tampoco parecen tener nada que ver con lo que Pablo dice sobre «no haber llegado» en los vv. 12 y 15;³⁰⁵ en cuarto lugar, dado que son «creyentes», no pueden ser los mismos que encontramos en el v. 1:28; en quinto lugar, es muy improbable que sean miembros de la comunidad filipense. Además, la expresión «adversarios» no parece nada adecuada para describirles. Ciertamente son enemigos de la cruz, pero eso se debe al modo en el que viven: caracterizado por la autoindulgencia presente, y no por una vida sacrificada e inspirada en el futuro cierto. Pablo llora por ellos, y advierte a los filipenses de su presencia; pero no los describe como «adversarios» personales.

Por tanto, lo más probable es que aquí Pablo esté retomando las cuestiones principales de su narración personal (vv. 4-14), mencionando de nuevo a aquellos de quienes ya les ha advertido en el pasado, aquellos que han abandonado el camino de la cruz y solo «piensan» en cosas terrenales y presentes. Puede que esté describiendo a personajes itinerantes, a viajeros cuya visión de la fe les permite una gran dosis de autoindulgencia indisciplinada. Podría ser cierto que habían llevado la teoría paulina de la «justificación por la fe» a una conclusión libertina,³⁰⁶ como muchos piensan, pero no podrán decir que llegan a esa conclusión por lo que dice el texto. En cualquier caso, estos personajes no han aparecido hasta ahora, y ya no vuelven a aparecer. Mencionarlos ha servido para establecer un claro contraste con el

³⁰⁵ Los que piensan de otra forma se basan en dos «saltos» exegéticos: que Pablo está hablando sobre «perfeccionismo» y que la marca específica del «perfeccionismo» es «espiritual», no ética. Pero todo esto no concuerda con las evidencias y los datos que encontramos en los respectivos textos.

³⁰⁶ Según cuentan, en la Edad Media se decía: «El mundo está muy bien organizado; a mí me gusta pecar y a Dios le gusta perdonar el pecado».

propio «andar» de Pablo y con su carrera hacia la meta, tan importante en esta carta, meta en la que se vuelve a centrar, ahora que llega al final de su apelación.

3. La base del llamamiento: el Cielo, ahora y en el futuro (3:20-21)

20 Porque³⁰⁷ nuestra ciudadanía está en los Cielos, de donde también ansiosamente esperamos a un salvador, el Señor Jesucristo, 21 el cual transformará el cuerpo de nuestro estado de humillación en conformidad³⁰⁸ al cuerpo de su gloria, por el ejercicio del poder que tiene aún para sujetar todas las cosas a sí mismo³⁰⁹.

Esta frase es la respuesta inmediata a esos «muchos» que «andan» de forma contraria al modelo paulino, que serán juzgados porque «sus mentes solo están en cosas terrenales».³¹⁰ También concluye la larga

³⁰⁷ La dificultad ante el matiz de este γάρ, reflejada en el «pero» de la NVI (*N. del T.* Aunque eso solo ocurre en inglés, porque en la versión castellana de la NVI pone «En cambio»), también la encontramos en las primeras versiones (d e f g m goth arm eth syr) y en alguna cita aislada en los Padres (Clemente, Orígenes, Eusebio, Crisóstomo), que traducen el γάρ por «pero». La «evidencia» de los Padres, es casi insignificante en este caso, dado que apenas se preocupaban de recoger en sus citas la precisión de las partículas griegas (sobre este tema, ver Fee, «Use» 355 [guía 5.4]). El manuscrito bilingüe Dd Ff Gf deja claro que en los manuscritos griegos no hay ninguna evidencia de que lo que se acaba de decir sea cierto. Cuando en la parte griega de estos escritos dice γάρ, en latín dice *autem*. Martin (147) tiene tan claro que la función de estos versículos es establecer un claro contraste, que dice que Pablo utiliza el *de* para presentar su «contraposición».

³⁰⁸ La tradición más reciente de los manuscritos (MajT syr; Ambrosiaster), clarifican la comprimida sintaxis paulina («que [Jesús] transformará el cuerpo de nuestra humillación en forma [σύμμορφον] al cuerpo de su gloria») añadiendo «εἰς τὸ γένεσθαι αὐτὸ (para que sean) antes de σύμμορφον. La dificultad se refleja en la versión inglesa de la NVI (*N. del T.* En la versión castellana no ocurre así), que hace la traducción añadiendo estas mismas palabras, aunque ya eran algo deficientes en el texto griego que había sido traducido.

³⁰⁹ Por bien de la claridad (que Cristo es el referente de los pronombres en tercera persona en singular en toda la frase), un gran número de manuscritos (incluyendo L Ψ 6 104 326 630 1175) cambió el αὐτῷ (o αὐτῶ) de Pablo por el reflexivo ἑαυτῷ («sí mismo»). Ver el debate en Metzger, *Textual Commentary*, 615-16.

³¹⁰ Así, la mayoría de intérpretes. Algunos (Koester, Collange, Martin, Lincoln) lo ven como una respuesta a «un falso entusiasmo»; pero es difícil llegar a esta conclusión si nos ceñimos a lo que Pablo dice de forma explícita (cf. n. 45 en el comentario del v. 9).

exhortación que comenzó en 3:1,³¹¹ volviendo al tema del premio escatológico (vv. 11-14) y recalcando su certeza.³¹² Independientemente de cuál era la amenaza y su fuente, parece ser que Pablo detectó una disminución en la expectativa escatológica, un tema del que ha hablado a lo largo de toda la carta.³¹³ Al mismo tiempo, retomando la idea de su «doble» ciudadanía (cf. 1:27), junto con la afirmación final de que «nuestro Salvador» (título común para el Emperador) es también el que «tendrá todas las cosas bajo su control», Pablo da a su situación presente –oposición en Filipos, que tiene como consecuencia su sufrimiento– una perspectiva divina. Todo esto se dice en una frase de un nivel cristológico muy elevado; Cristo no solamente es el centro de todo, sino que sus actividades que aquí se describen son las que Pablo suele atribuir a Dios en sus textos soteriológicos.³¹⁴

Aquí tenemos una clásica expresión del marco escatológico de la teología paulina, que la vida presente es «ya, pero todavía no», basada en Cristo y en su(s) venida(s). Aunque el pasaje comienza con el «ya», el acento recae en el «todavía no», dándole así cierta perspectiva a la presente situación de los filipenses, y a muchas otras cosas que aparecen en la carta. Cristo ha alcanzado su gloria presente mediante la humillación (2:7-11); él ahora está «en los Cielos» de donde «ansiosamente esperamos» su venida como «Salvador»; cuando venga nos «transformará» a su «semejanza», de modo que nuestros cuerpos pre-

³¹¹ El pasaje tiene, de hecho, varios nexos lingüísticos con pasajes anteriores: con 1:20 (que Cristo será magnificado en el «cuerpo» de Pablo, ya sea que viva o que muera); con 1:27 («ciudadanía»); con 2:4-11 («humillación, transformación [μετασχηματισει], llegar a ser [σύμμορφου], el Señor Cristo Jesús»); y con 3:10 («llegar a ser»).

³¹² Dado el papel y el énfasis de los vv. 12-14 en la propia narración personal de Pablo (vv. 4-14), el juicio de Hawthorne (168) sobre estos tres versículos parece demasiado rotundo («En todo lo que precede, no hay nada que haya preparado al lector para este tipo de solución feliz»). Silva (213) cree acertadamente que las supuestas dificultades contextuales detrás de este tipo de declaraciones «han sido desmesuradamente exageradas».

³¹³ Ver los comentarios de 1:6 y 10; cf. 1:20, 21-24, 26; 2:9-11, 16; 3:11, 12-14, 15-16, 17-19.

³¹⁴ Algunos creen que esto es «condenar» al texto de paulino (p. ej., Gütgemanns, Strecker, Becker, ver siguiente nota). Se trata de un juicio importante, dado que el propio Pablo ha dictado lo que se ha dicho aquí; como vimos en el comentario de los versículos 2:6-11 (nota 3), metodológicamente debemos asumir que lo que el apóstol dicta para los filipenses también lo afirma, más todavía, podríamos pensar, cuando este pasaje lleva a la sección exhortativa que comenzó en el v. 1 (o al menos en el v. 2) a su sonora conclusión. No es de extrañar que la idea de la existencia del fragmento de un himno pre-paulino, y por tanto no paulino, haya encontrado tan pocos apoyos en este caso.

sentes que conocen la debilidad y la «humillación» llegarán a ser a imagen de su «gloria» presente; y lo logrará según la misma «energía» divina (cf. 2:13) con la que sujetará «todas las cosas» a sí mismo («toda rodilla se doblará»).

Debido a la naturaleza exaltada de este pasaje y a sus conexiones lingüísticas con 2:6-11, algunos creen que posiblemente estamos ante un material pre-paulino (nota 8);³¹⁵ pero, como con el pasaje anterior, y más aún en este caso, aquí tenemos al Pablo de siempre, cuya perspectiva escatológica y enfoque cristológico le llevan una y otra vez a la redacción de textos como éste.³¹⁶ Para él, el vivir es Cristo; morir es ganar a Cristo; y lo mejor será estar entre los que participarán en la parusía de Cristo.³¹⁷ Si esto fuera un apocalipsis, sería entonces el momento de decir «ven, Señor Jesús», y de cerrar el libro. Pero se trata de una «carta de amistad y de exhortación»,³¹⁸ por lo que Pablo concluye, como era de esperar, poniendo sobre la mesa la doble consecuencia de esta conclusión: en primer lugar, en vista de tal «gloria», los filipenses («su corona y gozo escatológicos») han de seguir «firmes *en el Señor*» (4:1); y en segundo lugar, los principales responsables de la fricción dentro de la comunidad deben «tener la misma actitud *en el Señor*» (4:2).

20 Este segundo «porque» habla de la relación que esta frase tiene con lo anterior, como ocurre en muchas otras ocasiones.³¹⁹ El énfasis

³¹⁵ En cuanto a este punto de vista ver Lohmeyer (150), Flanagan («Note»), Güttgemanns (*Der leidende Apostel*, 240-47), G. Strecker («Redaktion», 75-78), Becker («Erwägungen»), Müller (*Prophetie*, 190-96), Hawthorne (168-70), Reumann («Hymnic Fragment»); ver Reumann (594-97) donde encontrará una útil recopilación de este desarrollo entre los estudiosos del Nuevo Testamento (en su mayoría alemanes). Cf. las críticas en Gundry, *SOMA*, 177-83; Lincoln, *Paradise*, 87-89; y O'Brien, 467-72.

³¹⁶ Ver, p. ej. 1 Ts. 1:9-10; 5:9-10; 2 Ts. 2:13-14; 2 Co. 1:21-22; Gá. 4:4-7; Ro. 5:1-5. No nos sorprende que la autoría de todos estos textos haya sido cuestionada, incluso a pesar de que solo nos han llegado gracias al dictado paulino y que no aparecen en ninguna otra fuente. Es interesante ver que esto ocurre cada vez que en los textos paulinos encontramos un pasaje lírico o litúrgico; ¿creen que Pablo no era capaz de una creación así? ¡Vaya prejuicio! Lo que estas conclusiones revelan es la naturaleza prosaica e insulsa de la mayoría de los teólogos occidentales. Con esto no queremos decir que no sea posible que estuviera usando un credo accesible o un material litúrgico (como, p. ej., Lincoln, *Paradise*, 89); pero fuera como fuera, la frase en su forma presente es una composición paulina, forma que no existía antes de que él la compusiera.

³¹⁷ En contra, muchos aseguran que la esperanza de Pablo en esta carta es diferente, sobre todo los que están convencidos de que Pablo cree que va a morir (p. ej., Bruce, 134), a pesar de que claramente dice lo contrario; ver el debate en el comentario de 1:23-24.

³¹⁸ Ver la Introducción, pp. 34-39; cf. el comentario de 1:12.

³¹⁹ En griego, γάρ; ver el comentario del v. 18. En cuanto a este doble γάρ, donde una segunda proposición explica o elabora la proposición principal mediante la proposición anterior («Observad a los que andan según el ejemplo que tenéis en nosotros; *porque*

es doble; en primer lugar, en contra de los que andan contrariamente a Pablo y que «piensan solo en cosas terrenales», dice Pablo, «*nuestra*³²⁰ ciudadanía está en los Cielos». Dice «porque» en lugar de «pero» porque, en segundo lugar, está dándoles la razón por la que deben seguir su ejemplo y fijarse en los que también lo hacen (v. 17). «Porque», Pablo explica, «nuestra ciudadanía (y, por tanto, nuestro enfoque) está en los Cielos»³²¹ y nuestro futuro es «gloria», a diferencia de aquellos cuyo «fin» es la destrucción, dado que solo viven para el presente.³²²

Otro indicio de la conexión entre estas palabras finales y el v. 17 es que vuelve a usar el pronombre inclusivo «nosotros» (ver vv. 3 y 15-16), común en los textos soteriológicos de Pablo, donde la verdad del Evangelio *también le incluye a él*. Quizás debiéramos decir, a la luz de los vv. 12-14, que ahora Pablo se está asegurando de que los filipenses se vean *junto con él* como *parte de* ese premio escatológico.

Ésta es la segunda vez que Pablo menciona en esta carta la ciudadanía romana de los filipenses³²³; y esta vez lo va a hacer para

muchos andan como os he dicho muchas veces... los cuales piensan solo en cosas terrenales; *porque* nuestra ciudadanía está en los Cielos», ver 1 Ts. 3:3-4; 1 Co. 2:10-11; 9:15-16; Gá. 1:11-12; *et al.* Como en 1 Co. 2:10, traducir esto por «pero», como si fuera solo una conjunción adversativa, y no explicativa, es no entender la gramática paulina y favorecer nuestras propias inclinaciones (cf. nota 1). Loh-Nida se muestran muy atrevidos al decir: «‘Porque’ no es una conexión natural con el versículo anterior. Por tanto, una mejor traducción sería *no obstante*», y eso, a pesar de que no hay ninguna evidencia léxica que invite a entender la conjunción γάρ como una conjunción adversativa.

³²⁰ En griego, ἡμῶν γάρ, donde el determinante «nuestra» está en posición enfática, buscando así un contraste mayor con «ellos». Cf. 1:28 y 3:3, donde sucede lo mismo. Sobre el poco común «posesivo vernáculo» en los textos paulinos, ver el comentario de 2:2.

³²¹ En griego, ἐν οὐρανοῖς; el plural refleja el uso judío (que refleja el plural hebreo que encontramos con mucha frecuencia en los textos litúrgicos). Queda claro que el concepto es singular para Pablo, pues a continuación escribe un pronombre relativo singular. Encontrará un estudio sobre la «dimensión de los Cielos» en el pensamiento paulino en Lincoln, *Paradise*, especialmente en el capítulo final (169-95); ver también U. Schoenborn, *EDNT*, 3.543-47.

³²² Michael (177-789), que divide el capítulo 3, cree que la interpolación termina con el v. 19, (mayormente porque reconoce que los lazos lingüísticos de los vv. 20-21 con 2:6-11 son demasiado importantes como para excluirlos de una carta que contiene lo que aparece en 2:6-11. Por eso no hace caso de las conexiones entre los vv. 20-21 y 17-19, y no encuentra una explicación satisfactoria para el γάρ. Su presentación sirve para ilustrar las muchas dificultades con las que se encuentran todas las teorías que defienden que aquí ha habido una interpolación.

³²³ En griego, πολίτευμα; cf. 1:27, donde Pablo utilizó el verbo de la misma familia como principal imperativo de la exhortación (en cuanto al intercambio de ese verbo por este sustantivo, ver la frase en *Ep. Diog.* que se cita en la nota 20). La palabra puede referirse a la «constitución» mediante la cual se gobierna un Estado o al «Estado»

darles un toque de atención. Pablo aquí no está pidiendo que renuncien a su ciudadanía romana, a su ciudadanía terrenal; al contrario, esa ciudadanía es la que da sentido al paralelismo que Pablo hace. Puede que los filipenses sean ciudadanos de Roma, y pueden estar orgullosos de ello; pero la realidad última es que están sujetos al «Señor» y «Salvador» Jesucristo y, por tanto, su verdadera ciudadanía, su verdadero «Estado» existe³²⁴ en los Cielos.³²⁵

«Ya» son ciudadanos del «Estado» celestial, incluso mientras esperan la consumación que «todavía no» ha llegado.³²⁶ Aunque las palabras que Pablo usa no pueden traducirse por «somos una colonia del Cielo» (Moffatt), el sentido del simbolismo se acerca bastante a esta última expresión. Del mismo modo en que Filipos era una colonia romana, cuyos ciudadanos representaban la vida de Roma en la provincia de Macedonia, los ciudadanos del «Estado celestial» tenían que

o «commonwealth» en sí. Podemos encontrar el significado «colonia»; el concepto de «ciudadanía» aparece en menos ocasiones; y «patria» (como Lohmeyer, Beare, Hendriksen) no encuentra ningún respaldo. En el presente caso no podríamos traducir nuestro término por «colonia» (aunque el sentido de este término no es tan lejano a la idea que Pablo quería transmitir), dado que el *πολίτευμα* de los creyentes está en los Cielos, no en la Tierra. Seguramente lo más probable es que Pablo utilizara el término en el sentido más helénico de «Estado». Pero tanto el anterior juego de palabras del v. 1:27 como el presente contexto de «andar» sugieren que si su presente «Estado» está en los Cielos, su existencia en la Tierra (caracterizada por el «ya, pero todavía no») es la de «ciudadanos» de ese Estado celestial. De ahí que, con respecto a constituirse como el pueblo de Dios que ya tiene un «Estado» celestial que por un lado «ya» es, pero por otro, «todavía no», Pablo enfatiza su *Estado* que está en los Cielos; pero con respecto a su propia participación en ese Estado celestial, lo que Pablo enfatiza es el hecho de que son *ciudadanos* del mismo (igualmente, Silva, 214). La principal discusión de esta palabra se encuentra en W. Ruppel, «Politeuma». Encontrará un ejemplo usando el lenguaje de los «adversarios», como Gnlika, Lincoln *et al.*, defienden; Cf. la crítica de Reumann, «Hymnic Fragment», 605. El uso de esta palabra que (a) se corresponde con el uso en 1:27, (b) encaja en la situación de los filipenses, y (c) no vuelve a aparecer en todo el Nuevo Testamento, echa por tierra la teoría de que estamos ante el fragmento de un himno pre-paulino (nota 8; cf. Gundry, *SOMA*, 178).

³²⁴ En griego, *ὑπάρχει*; en cuanto a este verbo, ver el comentario de 2:6. Como algunos comentan, que se use este verbo es probablemente muy significativo, porque más que funcionar como una forma del verbo «estar», enfatiza la verdadera *existencia* de nuestro Estado celestial.

³²⁵ Al referirse a este simbolismo, Barth dice que refleja «un orden judicial que obliga a la vez que protege [a las personas]».

³²⁶ Cf. el anónimo *Ep. Diog.* 5.9 (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται «[los cristianos] viven su vida en la Tierra, pero la viven como ciudadanos del Cielo», frase que muy probablemente esté basada en este texto y en 1:27 (que también sirve como evidencia de que entonces el verbo de 1:27 y este sustantivo ya se referían a la misma realidad).

representar a su colonia celestial en aquel recodo del Imperio Romano. En todo momento vemos que éste es el énfasis central de Pablo. Deben imitar el «andar» de Pablo, porque («puesto que») su verdadero «Estado» está en los Cielos; así, viven la justicia de Dios y se convierten en una embajada del Cielo en Filipos. Y sus vidas han de ser unas vidas sacrificadas, que conocen a Cristo en el poder de su resurrección y en la participación en sus sufrimientos, y así «llegan a ser como Él» en su muerte en la cruz. Por tanto, este pasaje es la base de los llamamientos que Pablo ya les ha hecho en los párrafos anteriores, y también de los siguientes (con los que les llama a «estar firmes» y a «estar unidos»).

Esto es el «ya», y ese es el énfasis de las apelaciones anteriores. Pero la preocupación última final está en el «todavía no», pues deben vivir en el presente como aquellos que corren tras el premio celestial. Por tanto, el resto de la frase se centra en su futuro cierto (el de él y el de ellos), cuyo centro es su «Señor y Salvador» celestial. Su «estado» ya existe en el Cielo, y es de ahí de donde esperan a su Salvador; estas dos realidades hablan de su justificación divina, del cumplimiento de que «todavía no es», aunque vivir según su ciudadanía celestial aquí en la Tierra «ya» les ha acarreado sufrimiento (persecución). Vemos tres ideas básicas: (1) nuestra ciudadanía presente ya está «en los Cielos», de donde «ansiosamente esperamos a [la venida de] nuestro Salvador» que es, ni más ni menos que «el Señor Jesucristo», a quien, en su exaltación, le fue otorgado el nombre de «Señor» (2:9); así, Pablo se centra en primer lugar en la venida de Cristo como el Señor y Salvador escatológico. (2) Cuando venga, Cristo «transformará» los cuerpos de nuestra presente «humillación», «conformándolos» a imagen de su presente «cuerpo de gloria»; por tanto, vemos que Pablo también enfatiza la gran «revocación escatológica» que ellos (y nosotros) experimentarán en su venida: la misma que el propio Cristo experimentó en su resurrección y exaltación. (3) Y todo esto lo hará «por el poder» por el cual es capaz de sujetar (y sujetará) todas las cosas a sí mismo, incluyendo a los filipenses y a su «señor y salvador», el Emperador.

(1) Aunque los términos de esta proposición no apuntan de forma concreta a la parusía (venida) de Cristo, lo cierto es que la presuponen. En primer lugar, dice que le esperamos «del Cielo» ansiosamente³²⁷,

³²⁷ En griego, ἐξ οὗ καί. El «de donde» complementa a «Cielos» (en contra, Jones, Lohmeyer *et al.*, porque no saben qué hacer con el pronombre singular, y sugieren que su antecedente es πολίτευμα); el «también» (καί) sirve para poner en marcha en la frase el aspecto del «todavía no».

que solo se puede estar refiriendo a su parusía del Cielo; y en segundo lugar, le estamos «esperando ansiosamente», un verbo que Pablo solo utiliza cuando habla de la venida de Cristo y del «desenlace» escatológico.³²⁸ Con este verbo, Pablo está haciendo una asociación con su «ansioso anhelo» de alcanzar el premio celestial (vv. 12-14), enfatizando que en el presente vive con la mirada puesta de forma constante en esa meta.

Es muy significativo, tanto para el contexto de los receptores de la carta como para nuestra comprensión de la cristología paulina, que aquel «ansiosamente esperamos» se llame «Salvador»³²⁹. Además, Pablo usa esta expresión en muy pocas ocasiones, lo cual enfatiza la importancia que ésta tiene. El apóstol solo usa este título para describir a Cristo aquí, y en Efesios 5:23.³³⁰ Si aquí lo hace es porque conoce bien la situación de los filipenses, sabiendo que en su contexto ése es un título común para designar al César.³³¹ Y el significado cristológico

³²⁸ En griego, ἀπεκδεχόμεθα, cf. 1 Co. 1:7; Gá. 5:5; Ro. 8:19, 23, 25 (en el Nuevo Testamento, en He. 9:28, también un contexto escatológico, y en 1 Pe. 3:20). Este compuesto muy poco común (intensificando ἐκδέχομαι [esperar] con ἀπό) aparece por primera vez en la literatura griega en 1 Co. 1:7; es probable que alguien en la Iglesia primitiva acuñara este término (quizás el propio Pablo) para enfatizar o bien la certeza de su expectación o, con más probabilidad, para expresar el gran deseo con el que esperaban la venida de Cristo.

³²⁹ En griego, σωτήρα, que ocupa la primera posición enfática (el objeto antes del verbo) y aparece sin el artículo definido. Pero no tiene sentido pensar que Pablo tuviera en mente «un Salvador», como algunos creen. Más bien, la falta del artículo lo convierte en enfático, como ocurre con la falta del artículo en κύριον Ἰησοῦν Χριστόν a continuación. Probablemente se trate de una variante de «la regla de Colwell», según la cual cuando un atributo definido precede al verbo, normalmente no lleva artículo (en este caso, parece ser que un objeto directo definido, seguido de una aposición, funciona de la misma forma).

³³⁰ Aunque en cartas posteriores a ésta es más común; ver Tito 1:4, 3:6 (algunos añadirían 2:13); 2 Ti. 1:10 (un contexto muy parecido al nuestro). Muchos (p. ej., Beare, Koester, Collange, O'Brien) hacen hincapié en este uso porque refleja el uso que Pablo hace del verbo «salvar» que, según dicen algunos, se utiliza exclusivamente para referirse al futuro de la salvación escatológica. Pero eso no es cierto, como vemos en 1 Co. 1:21; 15:2; Ro. 8:25 y Ef. 2:5 y 8.

³³¹ Cf. Foerster, *TDNT*, 7.1010-12. En su derivación helenista, el término se refiere a cualquiera que «salve» o libere, por tanto no tiene nada que ver con «ser salvado del pecado», sino con ser liberado y protegido, bien por los dioses (por tanto se aplica a Zeus, Apolo, Poseidón, Heracles, Asclepio, y Sarapis) o bien por personajes humanos importantes (p. ej., Pompeyo, los emperadores). De ahí que al César se le llame «el salvador del mundo». El propio Augusto era «el salvador de la Humanidad». K.H. Schelkle (*EDNT*, 3.326-27) niega que el uso de este pasaje esté haciendo una referencia al Emperador, pero el hecho de que aparezca en una frase en la que deliberadamente se habla de que el «Estado» de los filipenses está en los Cielos, de donde esperan a

de este término se hace evidente si pensamos en la frecuencia con la que el Antiguo Testamento se refiere a Dios como nuestro (mi) Salvador. Como ya ha hecho con el título «Señor» (cf. 2:9-10), Pablo ahora toma otro término divino del Antiguo Testamento y, resueltamente, se lo atribuye a Cristo. Los filipenses reconocerían estas asociaciones, pues conocían bien estos términos en sus dos contextos.

La clave de todo esto –por lo que respecta a las palabras de tranquilidad que Pablo quiere transmitir a los filipenses– está en el apositivo «el Señor Jesucristo» final, en el que retoma los mismos términos (y el mismo orden de las palabras) que encontramos en 2:11; estos son los únicos dos momentos de la carta en los que usa esta combinación de forma absoluta. Les recuerda que el Salvador es, ni más ni menos, que «el Señor Jesucristo», cuyo señorío toda lengua confesará en el desenlace escatológico. He aquí la razón última que debe llevarles a regocijarse *en el Señor*. El Señor es el Salvador, por cuya Gracia han sido redimidos y cuya venida anuncian, aun cuando sufren, pues en medio del sufrimiento están siendo conformados «a su imagen».

21 (2) Esta segunda proposición, «el cual transformará el cuerpo de nuestro estado de humillación en conformidad al cuerpo de su gloria» se centra en el modo en que Cristo desempeñará su papel de Salvador escatológico. Aunque el vocabulario que Pablo usa aquí es bastante diferente, la idea debe entenderse a la luz de lo que Pablo había escrito anteriormente a los corintios (1 Co. 15:42-57), en un contexto en el que algunos de ellos no creían que iba a haber una resurrección corporal futura de los creyentes. En ese texto, Pablo contrasta nuestros presentes cuerpos, que son corruptibles y «naturales» (y cuando lleva la muerte, «se siembra en deshonra y en debilidad»), con el cuerpo transformado y celestial, que es incorruptible y «sobrenatural»³³² («se resucita en gloria y en poder»); los cuerpos presentes serán transformados «en conformidad» al «hombre del Cielo», que ya tiene ese cuerpo mediante su resurrección. Y aunque el énfasis de este pasaje está en la resurrección, Pablo lo concluye subrayando la idea de que los que vivan hasta la parusía experimentarán la misma transformación.

su verdadero «Salvador», parece apuntar más a la teoría aquí adoptada; cf. Perkins, «Philippians», 93-94.

³³² En cuanto al contraste que tenemos entre ψυχικὸν σῶμα y πνευματικὸν σῶμα, como cuerpos «adaptados a la vida presente y natural y a la vida escatológica final del Espíritu», ver Fee, *Presence*, 262-64.

Aparte de las palabras «cuerpo» y «gloria», no hay muchas más conexiones con nuestro pasaje, que está elaborado para reflejar los énfasis que Pablo quiere transmitir a los filipenses. El verbo que traducimos por «transformar» (*meta-schema-tizo*)³³³ y el adjetivo que traducimos por «en conformidad a» (*sum-morphon*) retoman el lenguaje de 2:6-8 donde Cristo, que existía en forma (*morphe*) de Dios, asumió la «forma» de un siervo al hacerse «a [imagen y] semejanza» (*schema*) de los seres humanos. No solamente eso, sino que ese adjetivo («conformado») proviene de la misma raíz que el verbo que encontramos en 3:10; los que ahora están siendo «conformados» a la muerte de Cristo, algún día serán «conformados» a su gloria presente. Además, el genitivo que describe nuestros cuerpos presentes («de humillación») se hace eco de la «humillación» de Cristo en 2:8,³³⁴ que encontró su expresión en la «muerte en la cruz». Finalmente, el cuerpo del futuro se describe como «el cuerpo de la gloria de Cristo», el mismo tono en el que concluye la narrativa sobre Cristo en 2:11: que la presente exaltación como Señor de todos redundará en la «gloria» de Dios, palabra que también hace que el lector piense en el contexto inmediato (en la «vergonzosa gloria» de aquellos que se han buscado su destrucción).³³⁵ Si los que tienen por dios a su apetito se «glorían» en su

³³³ El verbo significa básicamente «cambiar la forma de», de ahí, «transformar» o «cambiar». En cuanto al uso paulino ver 2 Co. 11:13, 14, 15; el uso en 1 Co. 4:6 es especialmente difícil. Ver la discusión de J.M. Nützel en *EDNT*, 2.419.

³³⁴ El genitivo (ταπεινώσεως) no es descriptivo («humilde» como aparece en la NVI), sino que expresa «pertenencia». El «nuestro» y «suyo» en ambos casos van con «humillación» y «gloria» respectivamente, no con «cuerpo». Por tanto, no es «nuestros cuerpos humildes», sino «el cuerpo que pertenece a nuestra humillación», o que «pertenece a su gloria». Pablo no está expresando desprecio por el cuerpo, ni tampoco en la forma que hallamos en la KJV («nuestros cuerpos viles»), que suena demasiado dualista para ser el sentimiento de Pablo, ni tampoco en la forma que Kennedy (463) sugiere, que dice que «la naturaleza corporal presente no es apropiada para estar a la altura de la vida espiritual» (no es *pecaminoso*, sino lleno de debilidades). Después de todo, ¿estas palabras Pablo las podía haber dicho refiriéndose a Cristo en su Encarnación! También, es poco probable que esta expresión sea «anti-gnóstica» (como Schmithals) o «anti-entusiasta» (como Gnilka, Martin); los «gnósticos» han negado el cuerpo completamente, y Pablo aquí está afirmándolo recurriendo a un contraste polémico. Ninguna de esas sugerencias toma con suficiente seriedad las conexiones lingüísticas con 2:6-11, mientras que la última extrae del pasaje mucho más de lo que Pablo realmente dice (ver nota 45 en el comentario del versículo 9).

³³⁵ Como Michael reconoció (ver nota 16), estas conexiones lingüísticas anulan las teorías sobre cualquier tipo de interpolación basadas en estos versículos. No diré que no me intrigue la sugerencia de que esta frase es la siguiente fase del «himno de Cristo» de 2:6-11 (vs. 6-8, Cristo se hace como nosotros; vv. 9-11, lo que Cristo es ahora; 3:20-21, cómo nos hace como Él; como Hooker, «Interchange», 356-57), pero lo cierto es que no es demostrable.

vergüenza, nosotros también tenemos gloria, pero es una gloria futura, en la cual nuestra existencia terrenal presente se transformará en conformidad a la propia gloria de Cristo.

En cuanto al futuro, encontramos dos ideas: En primer lugar, la existencia presente de Cristo es «corporal» en el sentido de 1ª Corintios 15, que el «cuerpo» es el punto de continuidad entre el presente y el futuro; pero la «forma» que el cuerpo ha adoptado es el punto de discontinuidad: un «misterio» para Pablo, pero adaptado a la vida final del Espíritu, es decir, un «cuerpo sobrenatural» o, como aquí, «el cuerpo de su [presente] gloria».³³⁶ En segundo lugar, el mismo futuro les espera a los que son suyos, que es la preocupación presente de Pablo. Nuestro sino presente, ha explicado en 1:29-30, y mencionado en 2:17 es «sufrir por causa de Cristo». Pero podemos «regocijarnos en el Señor» en medio de ese sufrimiento (2:18; 3:1; 4:4) porque podemos soportarlo por «el poder de su resurrección» (3:10), resurrección que, al mismo tiempo, garantiza nuestro futuro seguro. De ahí que en nuestra presente «humillación» esperemos la llegada del Salvador y, con esa llegada, la transformación de nuestra humillación para ser en conformidad a su gloria. ¡Y por eso la carrera de 12-14 merece la pena!

(3) Finalmente, el poder mediante el cual Cristo realizará esa transformación es «según»³³⁷ el ejercicio de poder que aún tiene para sujetar todas las cosas a sí mismo». En cierta manera, estamos ante la «transformación» más notable de todas, porque aquí Pablo utiliza un lenguaje para referirse a Cristo que hasta este momento solo ha utilizado para referirse a Dios el Padre. En primer lugar, es «por el ejercicio de poder»³³⁸, que luego define con las siguientes palabras, «que le permite

³³⁶ Es aún más dudoso que en el caso del genitivo anterior (ver nota 28) que la expresión de Pablo «cuerpo glorioso» esté describiendo la naturaleza del propio cuerpo. Pablo no está hablando de la *naturaleza* del cuerpo, sino de que es el cuerpo de Cristo en virtud de su presente estado glorificado. Vincent (121; seguido de Plummer, 85) dice acertadamente que esta traducción «diluye y debilita la idea», por no mencionar que hace que el lector se pierda el contraste con el v. 19.

³³⁷ En griego, *κατά*; ver Fee, *Presence*, 481 nota 24, donde encontrará un debate y un rechazo de la teoría de que esta preposición funciona de un modo puramente instrumental. Eso es exactamente lo que aquí ocurre; la preposición no solo no denota instrumentalidad (según NVI, NASB, NRSV, NAB, REB, NJB), sino que transmite la «norma» por la cual algo se lleva a cabo. Por eso creemos que Pablo no solo quiere decir «por el poder de», sino «según el ejercicio de ese poder» que ya conocemos, que ya ha estado actuando en su propia resurrección y transformación.

³³⁸ En griego, *κατά τὴν ἐνέργειαν*; cf. Ef. 3:7, *κατά τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* («según la operación de su poder», también Ef. 1:19, «según la operación del poder de su fuerza», y 3:20, «según el poder que actúa en nosotros»), textos que

sujetar todas las cosas a sí mismo». En segundo lugar, la expresión «capaz de sujetar todas las cosas a sí mismo» es la interpretación que Pablo hace del Salmo 8:7, donde dice que Dios «pondrá todo bajo los pies» de su Mesías, quien a su vez, según 1ª Corintios 15:28, el Hijo sujetará todas las cosas a Dios el Padre para que «Dios sea todo en todos». Es interesante ver que en el presente pasaje, la acción de «sujetar» todas las cosas a sí mismo es llevada a cabo por el propio poder de Cristo.

La palabra «aun» (o «incluso»; «también») es demasiado importante como para omitirla, como han hecho muchas traducciones. Aquí tenemos unas últimas palabras para tranquilizar a los filipenses. Según el mismo poder mediante el cual Cristo transformará sus cuerpos presentes que están sufriendo en manos de sus persegutores en la misma Filipos, Él *igualmente* sujetará «todas las cosas»³³⁹ a sí mismo, incluyendo al propio Emperador y a todos los que en nombre de él están haciendo sufrir a los filipenses. Como Pablo ya ha dicho en 1:28, y de forma implícita en 3:19, su salvación, que es «de Dios» será, a su vez, la «destrucción» de aquellos que les persiguen.

Simplemente, no puede estar más claro tanto para ellos como para nosotros. Este pasaje nos recuerda que, a pesar de que las apariencias puedan engañarnos, Dios lo tiene todo bajo control, que nuestra salvación no es solamente para hoy, sino para siempre, que Cristo vuelve, y que cuando venga, heredaremos la gloria final que solamente pertenece a Cristo y a los que son suyos. También significa la sumisión final de todas las «potestades», especialmente los responsables del presente sufrimiento del pueblo de Dios.³⁴⁰ Como Pablo, deberíamos no solo «esperar» el final, sino avanzar hacia la meta con perseverancia, dado que el premio final es nada menos que la consumación de lo que Dios ya ha logrado mediante la muerte y resurrección de nuestro Salvador, Jesucristo el Señor.

³³⁹ En griego, τὰ πάντα, que Pablo utiliza cuando quiere referirse a todo el universo creado o al conjunto de un tema en concreto; en cuanto al uso presente, cf. 1 Co. 8:6 (dos veces); 15:27-28 (cuatro veces); y Ro. 11:36. El presente pasaje es un reflejo directo del argumento de 1 Co. 15:25-28.

³⁴⁰ Escribí esto a finales de abril de 1994, cuando miles de creyentes en Ruanda estaban sufriendo en medio de una terrible guerra civil. Realidades como éstas son un recordatorio constante de que Filipenses no es un texto escrito desde «una torre de marfil», sino que se escribió para realidades normalmente lejanas a la mayoría de los que escribimos comentarios sobre estos pasajes. Seguro que los cristianos ruandeses entendieron los textos como éstos mucho mejor de lo que lo hacemos nosotros, pues nuestras vidas transcurren en lugares mucho más tranquilos.

4. *Llamamientos finales a estar firmes y unidos (4:1-3)*

1 Así que, hermanos [hermanas] míos,¹ amados y añorados, gozo y corona mía, estad firmes en el Señor, amados.² 2 Ruego a Evodia y a Síntique que vivan en armonía en el Señor. 3 En verdad, fiel compañero^{3,a} también ruego que ayudes a estas mujeres que han compartido mis luchas en la causa del Evangelio, junto con Clemente y los demás colaboradores míos,⁴ cuyos nombres están en el libro de la vida.

^a O leal Sícigo

Estas dos apelaciones sirven como conclusión del texto que encontramos en 3:1-21. No solo eso, sino que al mismo tiempo, Pablo cierra así dos temas que surgieron en 1:27-2:18: que sigan «firmes» en el Evangelio, y que lo hagan «unánimes en un mismo Espíritu». Estos dos llamamientos van de la mano;⁵ Pablo se expresa con una gran destreza, y con estas palabras deja claro que Filipenses es una «carta de exhortación dentro de un contexto de amistad».⁶

¹ Ver la nota 9 del comentario de 1:12.

² Esta palabra final, ἀγαπητοί, es una repetición del vocativo que nuestra versión traduce por «amados» y la NVI traduce por «a quienes amo». D* pc a b lo omiten; B 33 sy^p añaden un μου («míos»).

³ NVI, «fiel compañero de trabajo»; en griego. γνήσιε σύζυγε. Dado que es posible, aunque improbable, que Pablo se esté dirigiendo aquí a Lidia, la traducción debe ser más abierta. En la nota 40 (cf. nota 44) encontrará más información, y detalles sobre la improbabilidad semántica del adjetivo «fiel o leal». Yo sugiero «verdadero» o «auténtico».

⁴ En lugar del τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου de Pablo, P^{16vid} y κ* contienen τῶν συνεργῶν μου καὶ τῶν λοιπῶν («mis colaboradores y el resto»), evidentemente queriendo incluir a toda la comunidad en la afirmación escatológica final (más que simplemente una «inadvertencia de los escribas», como Metzger, *Textual Commentary*, 617). Silva (223) está dispuesto a darle a esta lectura claramente secundaria más consideración de la que merece. P¹⁶ y κ* dan testimonio de la misma alteración del texto. Dado que esa lectura (más inclusiva) tiene sentido, ¿cómo puede explicarse que, si era original, en todas las tradiciones textuales se cambiara desde tan temprano y con tanta frecuencia por una lectura más excluyente?

⁵ Señalado también por Hawthorne, 178.

⁶ Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 34-39.

La primera apelación (v. 1)⁷ está dirigida a toda la comunidad; simultáneamente (a) aplica a la situación de los filipenses⁸ lo que acabamos de oír sobre la esperanza escatológica⁹, (b) retoma la exhortación principal de 1:27 con la que empezó la sección exhortativa de la carta,¹⁰ y (c) sirve de introducción a la apelación más concreta de los vv. 2-3.¹¹ La segunda apelación (vv. 2-3) está dirigida a dos mujeres; unida estrechamente a la primera por la sintaxis, el orden de las palabras y la repetición de «en el Señor»,¹² esta frase nos recuerda a la exhortación a estar unidos (2:2), y también al «luchando unánimes [en este caso, conmigo] por la fe del Evangelio» (1:27).

Así, aquí estamos ante la clausura tanto de la exhortación que encontramos al principio (1:27) como de la sección exhortativa de la carta (1:27-2:18; 3:1-21). La preocupación de Pablo es triple: «que estén firmes» y «que haya unidad», en medio de esa lucha por el

⁷ Uno de los resultados más estrambóticos de las teorías de partición se encuentra en el comentario de Beare. En la introducción (pág. 24) incluye 4:1 en su carta 1 (3:2-4:1); pero en el propio comentario, Beare omite este versículo, aparentemente como resultado de la forma en la que reconstruye su carta 3 (1:1-3:1; 4:2-9, 21-23).

⁸ Mediante la conjunción ὥστε («así pues»; cf. 2:12) y los vocativos escatológicos, «gozo y corona mía». También señalaremos algunas semejanzas sorprendentes entre esta apelación y la de 2:12-13: ambas aplican de forma directa lo que se acaba de decir a la situación en Filipos (2:6-11 en el primer caso, 3:20-21 aquí); y ambas presuponen las exhortaciones adyacentes (1:27-2:5 y 3:15-19, «por tanto, estad firmes») y por tanto toman ellas mismas la forma de apelación (mediante un imperativo). Cf. Becker, «Erwägungen» 16-18 (apoyado por Reumann, «Hymnic Fragment», 598), quien también ve estos paralelismos.

⁹ Meyer piensa que el v. 1 solo es la conclusión de los vv. 17-21; mientras que Jones se salta los últimos versículos para relacionarlo con 1:27-2:18. Ambas teorías son demasiado restrictivas.

¹⁰ En esta carta, el verbo στήκετε solamente aparece aquí y en 1:27; por otro lado, la preocupación expresada en este verbo es la idea que hay detrás de 3:1-21.

¹¹ En parte por las profundas expresiones de afecto, que le facilitan el camino a la apelación en el v. 2; y en parte por la relación de los vv. 1-3 con las apelaciones que aparecían en 1:27-2:5. Del mismo modo en que el llamamiento inicial a «estar firmes» (1:27) iba de la mano del llamamiento a la unidad, aquí el imperativo «estad firmes» va seguido de forma inmediata por el llamamiento concluyente de la carta, que Evodia y Sintique sean «del mismo sentir» (2:2).

¹² Por tanto, las frases de Pablo dicen (literalmente): «Así *estad firmes en el Señor*, amados. A Evodia ruego y a Sintique ruego que *tengan el mismo sentir en el Señor*». La gramática tiene que ver con el asíndeton del v. 2 (ver también en el comentario de 3:1-2). El orden de las palabras viene marcado por el hecho de que el nombre propio Evodia aparece inmediatamente después del vocativo final, el repetido ἀγαπητοί («amados»), que sugiere que el nombre no está en la primera posición enfática de su propia frase, sino que más bien está ubicada en esa posición de forma deliberada para que se oiga inmediatamente después de la repetición de «amados».

Evangelio y frente a la oposición que están experimentando en Filipos. Estos tres elementos ya aparecen en la exhortación inicial de 1:27:

- (1) que vosotros estéis firmes
- (2) unánimes, en un mismo espíritu
- (3) luchando por la fe del Evangelio

El tercer elemento es el telón de fondo de todo lo demás, mientras que las dos secciones exhortativas de la carta retoman los elementos (1) y (2), pero en orden inverso (2:1-6 trata principalmente sobre su unidad; 3:1-21 les anima a que estén firmes). Las apelaciones de este capítulo 4 funcionan de conclusión de todo esto, y lo hacen repitiendo los verbos principales de las exhortaciones anteriores («estad firmes» [1:27] y «tened un mismo sentir / actitud / manera de pensar» [2:2, 5; 3:15, 19]), concluyendo finalmente con una aplicación muy específica, hacia la cual todo parece haber estado apuntando desde el principio.¹³

Los rasgos más sorprendentes de las dos apelaciones están directamente relacionados con cuestiones de amistad. En el v. 1 esta realidad se materializa en una elaboración notable del vocativo, donde el común «hermanos y hermanas» se convierte en «*mis* hermanos y hermanas, *amados y añorados, gozo y corona mía*», donde el llamamiento va seguido de otro «amados». Esta profusión de complementos modificadores les recuerda una vez más el profundo afecto que Pablo siente hacia ellos, y la profunda preocupación por su presente y futuro. En el v. 2, la amistad se materializa con la mención de dos mujeres y apela a otro miembro de la comunidad para que las socorra, a la vez que les repite que «sean de un mismo sentir».

1 En cuanto al «así que»¹⁴ con el que comienza esta apelación, ver el comentario de 2:12. Tanto en ese pasaje como en sus otras cartas, Pablo utiliza esta conjunción específicamente para aplicar el «argumento» anterior a la situación local. Pero en este caso, la aplicación casi se pierde en la profusión de vocativos, que son enfáticos y van en dos

¹³ Cf. Garland, «Composition» 172-73; pero dudo de esta idea: «Pablo ha tratado de forma *encubierta* la *disensión que había dividido la unidad* de la iglesia», para por fin llegar a esta «*confrontación* pastoral de estas dos mujeres» (172, cursivas mías para indicar los puntos de desacuerdo). En cuanto a una opinión diferente sobre la presencia de estos nombres, ver el debate a continuación (y las notas 24 y 25).

¹⁴ En griego, ὥστε; ver la nota 7 en el comentario de 2:12. Como señalamos entonces, Pablo utiliza esta conjunción cuando pretende aplicar un argumento anterior a una situación específica.

direcciones. En primer lugar, Pablo acompaña el cliché «hermanos y hermanas»¹⁵ con términos de amistad que han aparecido antes en la carta. Son sus «amados¹⁶ y añorados¹⁷ hermanos y hermanas». Si la exhortación anterior ha sonado fuerte en ocasiones, aquí la suaviza al recordarles su primera relación, su amor por ellos que le lleva a añorarles, a querer estar con ellos y a querer oír que aun en su ausencia siguen firmes en el Señor. Esa relación es para él tan importante, que repite el vocativo «amados» al final del imperativo; aunque gramaticalmente resulta extraño, lo hace porque se logra el efecto de enfatizar dicha relación. En cualquier otra carta, quedaría demasiado forzado; pero aquí, al volver a pensar en ellos de forma más específica, simplemente no puede frenar el fluir de términos cariñosos que caracteriza sus sentimientos.¹⁸

La segunda serie de vocativos es escatológica y, del mismo modo en que los anteriores son retrospectivos, estos miran hacia adelante.¹⁹ Como en el contexto similar de 1ª Tesalonicenses 2:19, donde aparecen las mismas apelaciones, los filipenses también son «gozo [escatológico] y corona [de gloria]». Aunque las palabras entre corchetes no aparecen en el texto, si nos basamos en lo que Pablo ha dicho en los otros pasajes, ésta es claramente su intención.²⁰ Por supuesto, también son su «gozo» presente; pero en este contexto está señalando al tiempo en el que, junto con los tesalonicenses y otros hijos espirituales y amigos, estarán juntos en la presencia de Cristo. El gozo se debe, en primer lugar, a que siguen

¹⁵ Ver el comentario de 1:12; cf. 3:1, 13, 17 en la exhortación inmediatamente anterior. El presente pasaje es la clara evidencia de que, aunque está expresado en el masculino plural genérico, Pablo quiere decir «hermanos y hermanas», dado que en este caso habla directamente, sin interrupciones y con un asyndeton, a dos de las hermanas.

¹⁶ En griego, ἀγαπητοί; en cuanto a esta palabra, ver el comentario de 2:12.

¹⁷ En griego ἐπιποθητοί, un *hapax legomenon* del Nuevo Testamento y (comprensiblemente, dado su rareza como sustantivo), una palabra por otro lado relativamente rara en la literatura griega. El adjetivo se forma a partir del verbo ἐπιποθέω; ver el comentario de 1:8 y de 2:26. Es una de las expresiones estándar de las cartas de amistad de la Antigüedad; ver Stowers, «Friends», 109.

¹⁸ Sería un infortunio si, al reconocer que aquí Pablo está utilizando un lenguaje común en las expresiones de amistad grecorromanas, lo viéramos como un simple fenómeno formal y no como una expresión sincera de lo que siente por sus amigos.

¹⁹ O'Brien no piensa así, que todos estos complementos se refieren al presente. Pero este uso es tan específicamente el de 1 Ts. 2:19 y sigue de tan cerca a 3:20-21 que es difícil no verlo como escatológico (como la mayoría de intérpretes hacen).

²⁰ Especialmente conforme a lo que ya ha dicho en 2:16, de que ellos son su razón para «gloriarne en el día de Cristo».

donde/como les dejó; pero también son «gozo *mío*», en un sentido más personal: serán su «corona» de victoria.²¹ Con esta segunda serie de complementos, Pablo da una razón más para que estén firmes (en el presente) y así conseguir el premio escatológico (3:12-21); como hijos espirituales y amigos, serán su corona escatológica y, por tanto, su gozo en la venida de Cristo (Cf. 2.16).

Después de los numerosos vocativos cariñosos, la aplicación toma la forma de un llamamiento, repitiendo el imperativo de 1:27, pero con los complementos «así» y «en el Señor».²² En medio de las dificultades presentes, deben «estar firmes *en el Señor*», estableciendo una firme relación con el mismo Señor a quien esperan ansiosamente, el mismo Señor que sujetará todas las cosas a sí mismo (3:20-21). Y deben estar «*así firmes*» («así es cómo», NVI), haciendo referencia, quizá, a todo el pasaje de 3:1-21, pero sin duda alguna, a que le imiten en su recto «andar», a la vez que ponen todo su esfuerzo en alcanzar el premio escatológico.²³ Con estas palabras, Pablo renueva el llamamiento a «estar firmes» con el que comenzó esta carta (1:27), pero lo hace a través de la exhortación más reciente (3:15-21).

2 Después de dirigirse a la congregación con palabras de afecto y de esperanza escatológica en el v. 1, ahora (en los vv. 2-3) Pablo hace un llamamiento final, que es hacia donde ha ido avanzando desde el principio gran parte de la carta. Pero como la situación que aquí trata es tan específica, nos quedamos sin saber muchos de los

²¹ En griego, στέφανος, que Pablo utiliza literalmente en 1 Co. 9:25 para referirse a la «corona» (normalmente hecha de hojas de secas) que le ponían al ganador de una competición atlética, que contrasta, en el sentido de que las hojas son «perecederas», con la «corona imperecedera o incorruptible» que los creyentes llevarán el día de la coronación. Por tanto, lo utiliza aquí y en 1 Ts. 2:19 de forma figurada, para referirse a su propia «corona»; y en ambos apunta a que sus hijos espirituales estarán con él cuando el Señor venga.

²² Sobre la aparición de esta expresión en Filipenses, ver el comentario de 1:13. Aquí solamente puede ser un complemento de lugar, para indicar el fundamento sobre el cual deben permanecer firmes, es decir, su relación con el Señor.

²³ Lohmeyer, seguido de Hawthorne, cree que este οὕτως apunta a los vv. 2-9; pero así se pierde la fuerza del ὥστε y la relación con 1:27. El uso paulino parece decisivo (cf. 2 Ts. 3:17; 1 Co. 7:17; 11:28; 15:11; Gá. 6:2). Sin el vocativo extenso, la frase de Pablo dice ὥστε οὕτως στήκετε ἐν κυρίῳ. Pablo utiliza un ὥστε como este solamente para aplicarlo a un argumento anterior. El οὕτως, por tanto, debe señalar hacia atrás, del mismo modo que el ὥστε. Silva y O'Brien lo entienden de ambas formas, es decir, que de forma principal apunta a lo anterior, pero también hacia delante; no obstante, esta teoría es poco convincente. ¿Cómo se supone entonces que el lector / oyente debía interpretarlo?

detalles: ¿Quiénes son Evodia y Síntique? ¿Cuál es la naturaleza de su desacuerdo? ¿Quién es el «fiel compañero»? No obstante, la razón de este llamamiento final y su función en la carta son bastante claras y, a partir de estos detalles, sí podemos llegar a algunas conclusiones.

Por lo que a las cartas paulinas se refiere, estamos ante un momento importante, dado que aquí Pablo hace lo que rara vez ocurre en contextos de «conflicto»: da nombres. En una cultura mediática como la nuestra, donde nombrar a los culpables y hablar de ellos es el pan de cada día, es difícil captar lo extraordinaria que es esta decisión de Pablo. Aparte de los saludos y de la mención ocasional de sus colaboradores o mensajeros, Pablo raramente menciona a nadie por su nombre.²⁴ Pero aquí lo hace, y no porque Evodia y Síntique sean «las malas» cuyas fechorías tienen que salir a la luz. Todo lo contrario; aquí tenemos a unas mujeres que son sus grandes amigas y colaboradoras, líderes en la comunidad de creyentes de Filipos,²⁵ que han tenido algunos malos momentos en su «servicio en el Evangelio».²⁶ Si las nombra, eso demuestra la clara amistad, dado que una de las formas de mostrar la «enemistad» en las cartas polémicas era no nombrar a los enemigos, y así quedaban condenados al anonimato.²⁷

²⁴ Las excepciones: Himeneo y Alejandro (1 Ti. 1:20; cf. 2 Ti. 2:18); y quizás Crispo, Gayo y Estéfanos (1 Co. 1:14-16), aunque no estoy del todo seguro de que en el último caso esas personas formen parte de la controversia. Cf. Garland («Composition», 172-73) y O'Brien, quienes también han señalado este rasgo inusual, aunque O'Brien no se detiene en llegar a ninguna conclusión, y Garland lo entiende en una dirección bastante diferente (ver la nota 13). Como señalamos anteriormente, tiene más sentido verlo como un rasgo de amistad.

²⁵ Evidenciado no solamente por el lenguaje del v. 3, sino por el simple hecho de nombrarlas; en contra Garland («Composition», 172), quien lo ve como una «confrontación pastoral».

²⁶ Lo expreso de este modo, más que en términos de conflicto personal, dado que éste parece ser el interés de Pablo cuando habla de este tema en la carta. Ver el debate anteriormente (y en la nota 35). L.M. White («Morality», 214, nota 59) «sospecha» que «uno u otro de los líderes de los grupos que se reunían por casas (quizás Evodia o Síntique) había decidido no apoyar más a Pablo, creando por tanto una crisis». Pero el texto no dice nada de eso. Ni siquiera sabemos si la comunidad en Filipos era lo suficientemente grande como para reunirse en diferentes casas, y el término «crisis» parece demasiado fuerte si tenemos en cuenta el contexto de esta carta.

²⁷ Ver 1 Co. 4:18; 5:1-13; 6:1-11; 14:37; cf. Gá. 5:10; 6:12; Ro. 16:17. En cuanto a este fenómeno, ver P. Marshall, *Enmity*, 341-48.

No sabemos quiénes eran Evodia y Síntique.²⁸ Sus nombres, que (aunque no de forma estricta) significan «Éxito»²⁹ y «Suerte» nos dicen muy poco, excepto en el caso de Síntique que, como es un nombre tomado de la diosa de la fortuna,³⁰ habla de un origen pagano, y excepto que los padres de ambas deseaban que sus hijas hicieran algún bien a la Humanidad. Lo que sí sabemos es que en el versículo 3 Pablo se refiere a ellas como sus colaboradoras, pues «han compartido mis luchas en la causa del Evangelio». El hecho de que algunos de sus colaboradores en la iglesia de Filipos fueran mujeres no debería sorprendernos, dado que la iglesia allí empezó en medio de algunas mujeres gentiles las cuales, «temerosas de Dios», el día de reposo se encontraban a orillas del río para orar (Hechos 16:13-15). Los datos del relato de los Hechos indican que después de su conversión, Lidia se convirtió en la líder tanto del pequeño grupo apostólico como de la incipiente comunidad cristiana. Por la propia naturaleza de las cosas,

²⁸ Ambos nombres son comunes en inscripciones. En algunas ocasiones, tanto el uno como el otro han sido tratados como nombres masculinos, pero no se ha descubierto ninguna evidencia como respaldo (cf. las evidencias que sí hay sobre Junias, Ro: 16:7), y el $\alpha\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma$ del v. 3 exige que sean mujeres.

Debido a que el nombre Lidia (Hechos 16:14) significa literalmente «mujer de Lidia» (cf. Acaico en 1 Co. 16:17), W. Ramsay (*Bearing*, 309) sugiere que Lidia también podría haber tenido un nombre más formal, y que por tanto podría ser una de estas mujeres, preferiblemente Síntique, dado que éste era un nombre muy común en la región de Lidia. Él comenta que Pablo normalmente utiliza el nombre más correcto de una persona, en lugar de la forma más familiar (p. ej., Silvano en lugar de Silas, Prisca en lugar de Priscila). Aunque es intrigante (a Hawthorne le atrae la idea), «no hay nada que pueda sacar esta sugerencia del mundo de las conjeturas» (Michael, 188).

²⁹ En griego, $\epsilon\upsilon\theta\omicron\delta\iota\alpha$, que de forma más literal significa «viaje próspero»; Martin sugiere «placentero», como si fuera una forma de $\epsilon\upsilon\omega\delta\iota\alpha$ (4:18); pero no hay evidencias de esta relación, y la suposición de que intercambiar o por ω era de lo más normal en la antigua Grecia es mucho suponer, pues es un fenómeno que se da en algún caso, pero está lejos de ser un hecho común.

³⁰ En cuanto a hombres que llevan el nombre en honor de la «Dama de Fortuna» (*Tsyche* es el equivalente Griego del latín *Fortuna*), ver Eutico (Hechos 20:9), Fortunato (1 Co. 16:17), y uno de los antiguos acompañantes de Pablo, Tíquico. Sobre la importancia de esta diosa en la vida cotidiana del mundo grecorromano, ver la mordaz amonestación de Plinio el Viejo en su *Historia Natural* («En todo lugar en el mundo, y a toda hora, por las voces de todos los hombres, solamente Fortuna es invocada y nombrada, la única acusada, la única censurada, la única ponderada, la única aplaudida, la única refutada y visitada con reproches; tenida por volátil y por la mayoría de los hombres también como ciega, caprichosa, inconstante, incierta, voluble en sus favores y favoreciendo a los que no se lo merecían. A ella se debe todo lo que se uno se gasta, y recibe crédito de todo lo que uno recibe, ella sola llena ambas páginas en todo el registro de los mortales; y estamos tan a expensas del azar, el cual se usa para probar que Dios no existe, que toma el lugar de Dios», LCL).

eso significaría que también era líder en la iglesia, dado que los que hospedaban las reuniones de la iglesia en sus casas desempeñaban la misma función en medio de la iglesia que se reunían en sus casas. Además, las mujeres macedonias en general tenían un papel en la vida pública mucho mayor que en otros lugares del imperio,³¹ en Filipos en particular, también eran muy conocidas por su devoción religiosa.³²

Ahora Pablo ruega³³ a las dos líderes que «vivan en armonía en el Señor». La primera parte de este llamamiento, que «vivan en armonía»

³¹ Ver especialmente la descripción en Tarn. *Hellenistic Civilization*, 98-99 (Tarn, W. y Griffith, G.T. *La civilización helenista*. Taurus, Madrid, 1989): «Las grandes princesas macedonias de las dos generaciones posteriores a Alejandro ejercieron mucha influencia en la posición de las mujeres griegas. Si Macedonia produjo quizás el grupo de hombres más competente que el mundo había conocido, las mujeres eran en todos los aspectos iguales a los hombres; tenían un papel importante en los negocios (...) construían templos, fundaban ciudades... Desde las cortes macedonias, llegaba al hogar griego una libertad (relativa); y las mujeres que deseaban emanciparse— probablemente una minoría —podían lograrlo en una medida considerable». Cf. Hch. 17:4, 12, donde Lucas, hablando de los primeros conversos de Tesalónica (una ciudad macedonia) dice «muchas de las mujeres principales». En cuanto al papel de la mujer en la iglesia de Filipos, ver W.D. Thomas, «Place»; F.X. Malinowski, «Brave Women»; V. Abrahamsen, «Women»; E. Barnes, «Women»; F.M. Gillman, «Christian Women»; K. Torjesen, *When Women*, 53-109.

³² Lo que parece ser la mejor explicación de los muchos descansos que hay en la roca en el camino hacia la Acrópolis. Sobre este tema, ver especialmente V. Abrahamsen, «Rock Reliefs».

³³ En griego παρακαλώ, el verbo que Pablo suele usar mucho en las exhortaciones, aunque sus «exhortaciones» en ocasiones están al borde del «ánimo» y el «aliento» (cf. el sustantivo en el comentario de 2:1). Ver, por ejemplo, en 1ª Tesalonicenses, donde Pablo utiliza este verbo para referirse a su primera estancia entre ellos (2:12), o a la visita intermedia de Timoteo (3:2), y a las exhortaciones de la misma carta (4:1, 10; 5:14); entre tanto, esto es lo que deben hacer los unos por los otros (5:11). Cf. J. Thomas (*EDNT*, 3.26-27), y especialmente S.R. Llewelyn (*New Docs*, 6.145-46), quien ofrece un resumen esquemático de los verbos de petición en Pablo (basado en un discurso inédito de D. Hartman, «Social Relationships»). Explica que en general, παρακαλώ se usa predominantemente en cartas privadas, y es «menos cortés» que έρωτώ (ver v. 3), que tiende a ser «más cortés y humilde». En cuanto a este uso de παρακαλώ en Pablo, Llewelyn enumera 1 Ts. 4:1, 10; 5:10; 2 Ts. 3:12; 1 Co. 1:10; 4:16; 16:15; 2 Co. 2:8; 6:1; 10:1; Ro. 12:1; Flm. 9, 10; Ef. 4:1; Fil. 4:2; 1 Ti. 2:1. Esta distinción a la hora de utilizar παρακαλώ aquí y έρωτώ en el v. 3 es, seguramente, una indicación de «estatus»; es decir, a pesar de que Evodia y Síntique habían «trabajado al lado de Pablo por el Evangelio», eran sus subordinadas, y por eso les «pide»; mientras que a su «fiel compañero» del v. 3 debía verle como a un igual (cf. O'Brien, 479), y por eso «le ruega».

Basándose en un estudio algo caduco de C.J. Bjerkelund (*Parakalo*), muchos (p. ej., L.M. White, «Morality», 206) creen que este verbo es parte de una sección «formal *Parakalo* (exhortación)» al final de la carta. Pero eso es intentar encontrar en el texto un elemento formal que no tiene. Tales «periodos *Parakalos*», cuando aparecen en Pablo, nunca son asindéticos como éste; la aparición del mismo verbo en 2:12 convierte esta cuestión «formal» en algo bastante irrelevante, al menos en esta carta.

o que «tengan la misma actitud» es exactamente el mismo lenguaje que encontramos en 2:2, donde ya había instado a la comunidad, sobre la base de su relación común en Cristo y el Espíritu, a «completar' mi gozo siendo del mismo espíritu» o «poniendo sus mentes en la misma cosa». Además, también es el verbo que utiliza en 3:15, instarles a que juntos sigan su ejemplo, y se diferencien de aquellos que «solo piensan en cosas terrenales» (v. 19). Dado (a) la brevedad de esta carta, (b) que la carta habría sido leída en voz alta y de una vez en medio de una comunidad, y (c) que el llamamiento a «vivir en armonía» es uno de los elementos de las cartas de amistad, podemos estar seguros de que el presente llamamiento debe entenderse como una aplicación concreta de los anteriores.³⁴ Algunos dicen que esto podría estar relacionado con la advertencia y el llamamiento que encontramos anteriormente (3:1-21) y, aunque es una teoría discutible, parece probable.

Pablo no toma partido, manteniendo así la amistad con todos. Apela a las dos mujeres –ciertamente, la repetición idéntica de sus nombres seguida por el verbo tiene un efecto retórico– a que entierren sus diferencias y adopten un «mismo sentir», que en este caso, como en el imperativo inmediatamente anterior, va acompañado de «en el Señor». Ésta es la evidencia de que Pablo no está tratando aquí una cuestión personal, sino una cuestión con «la obra del Evangelio» en Filipos.³⁵ La idea de tener «la misma actitud en el Señor» ya apareció de forma detallada en la narrativa paradigmática por excelencia, donde Cristo (2:6-11) se ha humillado al adoptar «forma de siervo» y haciéndose así obediente hasta la muerte en una cruz, y Pablo (3:4-14) ha expresado su deseo de conocer a Cristo, especialmente mediante la participación en sus sufrimientos para llegar a ser como él en su muerte. El modo en que una «actitud» se tiene en pie³⁶ es «[procurando con humildad] por los intereses de los demás» dentro de la comunidad de creyentes (2:3-4).

3 En uno de los momentos más intrigantes de sus cartas, Pablo deja un momento a Evodia y Síntique para dirigirse a otro colaborador, pidiéndole que las ayude a responder al llamamiento del

³⁴ Como señalamos en el comentario de 1:1 (p. 104), este pasaje es, probablemente, lo que lleva a Pablo a añadir en el saludo «incluyendo a los obispos y diáconos», puesto que más adelante mencionaría a dos de ellos (en este caso, *de ellas*).

³⁵ Lo contrario piensan Meyer, Jones, Kent, que lo ven como un conflicto personal («un choque de personalidades», Kent); cf. nota 26.

³⁶ Es decir, «anda» en los caminos del Señor; ver el comentario de 3:17.

v. 2: «Sí,³⁷ te ruego³⁸ también³⁹, fiel compañero,⁴⁰ que las ayudes»⁴¹. Pero aún así, sigue diciendo más cosas de Evodia y Síntique, señalando su relación con Pablo como sus colaboradoras desde hace mucho tiempo (junto con Clemente y algunos otros), y concluyendo con una nota escatológica más:⁴² que sus nombres están grabados «en el libro de la vida».

Dos aspectos nos resultan intrigantes: que en una carta dirigida a toda la iglesia destaque a una persona de esta forma, cosa que no ha ocurrido en las otras cartas que había escrito a otras comunidades; y que Pablo no se dirige a él / ella por nombre, dejándonos a nosotros

³⁷ En griego *ναί* (la TR traduce *καί*, claramente un error en la lectura de su propia tradición textual [ver Meztger, *Textual Commentary*, 616]). Se trata de la partícula afirmativa griega, que funciona como nuestro adverbio «sí». Aquí habla de la «repetición enfática de una declaración», que en este caso está «en el hecho de que anteriormente había un ruego, y después aparece otro similar». Este uso es raro en el corpus paulino, pero ver Filemón 20.

³⁸ En griego, *ἔρωτῶ*, el verbo «más cortés» de petición; ver el debate en la nota 33.

³⁹ En griego, *ἔρωτῶ καί* σε. que en la NVI [la versión inglesa] se traduce como una conjunción, «y te ruego», pero tiene mucho más sentido que tenga el matiz de «añadir»: «te ruego *también*» (es decir, que además de rogárselo yo, también te ruego a ti que que les ayudes).

⁴⁰ En griego *γνήσιε* σύζυγε. En cuanto a *γνήσιε*, ver el comentario de 2:20. Las traducciones «leal» y «fiel» son difíciles de justificar; la palabra tiene que ver con «legitimidad», de ahí «genuino» o «verdadero». Este sustantivo es el primero de los cuatro compuestos con *συν* que aparecen en esta frase (ver *συλλαμβάνου*, *συνήθησαν*, *συνεργῶν*). El compuesto en este caso significa «unido a», y fue elegido aquí, parece ser, por su papel como conciliador/a. Esta palabra aparece con frecuencia en la literatura griega, pero nunca como un nombre propio. Dado que en ocasiones se utiliza para referirse a la mujer de uno (p. ej., Test. Rub. 4:1), una de las teorías más antiguas (que encontramos en Clemente de Alejandría y Orígenes) es que Pablo se está dirigiendo a su mujer (que sería Lidia). Sobre la improbabilidad de que Pablo estuviera casado cuando escribió 1 Corintios, ver Fee, *1ª Corintios*, opus cit., 323-324 y 393.

Houlden (seguido de Motyer, Hawthorne y Silva) ofrece la sugerencia poco probable de que Pablo se está dirigiendo a toda la congregación (Hawthorne, de hecho, lo traduce en plural). El problema no está en la metáfora, sino en el vocativo en segunda persona del singular (las «analogías» que Silva recoge no son analogías reales).

⁴¹ En griego, *συλλαμβάνου* (presente del imperativo medio), única aparición en el Nuevo Testamento en este sentido (en Hechos 26:21, el medio tiene el sentido de «capturar, arrestar»). Para este uso ver especialmente la carta de Dionisio a Nicanor publicada en *New Docs.* 4.5 (*παρακαλῶ* σε, ἄδελφε, τῷ ἀδελφῷ μου Δημητρίῳ *συναβέσθαι*, «Te ruego, hermano, que ayudes a mi hermano Demetrio»); también ofrece una buena comparación entre el aoristo (en el caso de Dionisio, es un momento puntual, ayudarle a «medir el grano») y el presente, como en nuestro pasaje, donde Pablo está hablando de una acción continuada.

⁴² En cuanto a esto, ver los comentarios de 1:6, 10, 21-23; 2:11, 16; 3:12-14, 20-21; 4:1; cf. 4:5b.

la tarea de identificarlo mediante la apelación «fidel compañero». Estos dos aspectos están interrelacionados; comenzaremos por el primero.

Tanto la singularidad como la naturaleza de estas palabras que Pablo dirige a su «fidel compañero» nos sugieren que, aunque éste debía de ser muy conocido en Filipos, lo más seguro es que no fuera oriundo de aquel lugar, sino uno de los colaboradores itinerantes de Pablo que, en aquel momento, se encontraba allí. Está claro que no hay forma de demostrarlo, pero parece la mejor explicación según los datos que tenemos.⁴³ Es bastante improbable que Pablo se esté dirigiendo a una persona llamada Sícigo,⁴⁴ ya que (a) no existía tal nombre en el mundo grecorromano y (b) el uso de compuestos con *syn* es un rasgo especialmente paulino (hay al menos cuatro en esta frase inmediata; ver la nota 40). Diremos, pues, que la propia apelación habla de una relación muy estrecha entre él y Pablo; y el calificativo «genuino» se usa en otros lugares del corpus paulino para referirse a sus colaboradores más cercanos.⁴⁵ No se puede estar refiriendo a Epafrodito,⁴⁶ que está presente cuando se dicta la carta. No tiene sentido que Pablo destacara a una persona de entre un grupo de iguales para pedirle que ofreciera esa ayuda,⁴⁷ dado que concluye la frase mencionando a más colaboradores que también «han compartido sus luchas» en Filipos.

Si tenemos razón y el «fidel compañero» es uno de los íntimos compañeros de Pablo en el ministerio itinerante, entonces no puede tratarse de Timoteo,⁴⁸ que llega después de esta carta. De las demás posibilidades,

⁴³ Una teoría que se remonta al menos a Teodoro y Pelagio.

⁴⁴ Como vemos en las notas de la NVI, teoría sugerida por algunos estudiosos (p. ej., Jones, Plummer) y respaldada por, entre otros, Meyer, Vincent, Kennedy, Michel, Barth, Müller, Gnilka, Kent; ver la nota 40. Además de que este «nombre» es desconocido, es difícil imaginar las circunstancias (según Meyer) en las que unos padres le pondrían a su hijo tal apodo; su significado, «genuino», lo descalifica casi totalmente como nombre propio.

⁴⁵ Ver el comentario de 2:20; cf. 1 Ti. 1:2; Tit. 1:4. La única excepción está en 2 Co. 8:8, donde se refiere a la autenticidad de su amor.

⁴⁶ Según Lightfoot (Jones lo admite como alternativa). No tiene mucho sentido que Pablo se dirija en la carta a alguien que tiene a su lado y que luego va a llevar la carta a Filipos (¿por qué iba a hacerlo así, de esta forma tan oblicua?); además, no se ha encontrado ninguna analogía.

⁴⁷ A no ser que realmente se esté dirigiendo a Lidia (según Renan, *St. Paul*), no porque ella sea su mujer, sino porque la iglesia se congrega en su casa, y estas dos mujeres podrían haber estado entre las primeras convertidas de las que se habla en Hechos 16:13-15, que además podrían haber sido miembros de la familia de Lidia. Lightfoot objeta que si Pablo se estuviera dirigiendo a una mujer, habría utilizado el adjetivo *γυνήσια*; pero no hay razones para creer que eso sea cierto.

⁴⁸ Según Jones (65; cf. Collange), quien hace la improbable sugerencia de que se está dirigiendo a Timoteo a quien le da la carta, con el fin de explicarle lo que tiene que hacer cuando llegue allí.

el candidato más probable es Lucas.⁴⁹ Dos cosas hay a favor de esta teoría, si también consideramos que Lucas es parte de la primera persona del plural que en ocasiones aparece en los pasajes de Hechos.⁵⁰ En primer lugar, el análisis de esos pasajes donde se usa el plural sitúan a Lucas en Filipos en Hechos 16, donde se quedaría *hasta el regreso de Pablo a Filipos* entre cuatro y seis años después (20:1-5). El autor de Hechos, sea Lucas o no, parece tener la intención de transmitir a sus lectores que pasó estos años intermedios en Filipos. Si es así, por ser uno de los colaboradores más cercano a Pablo, éste le habría confiado durante unos años en el pasado el cuidado de la obra en Filipos.⁵¹

En segundo lugar, si nuestra teoría sobre la fecha y lugar de esta carta es correcta,⁵² entonces hacía muy poco que Lucas había estado con Pablo, durante el primer periodo de este mismo encarcelamiento, cuando Pablo escribió las cartas a los colosenses y a Filemón (Col. 4:14; Flm. 23). No obstante, la carta a Filipos, que parece haber sido escrita hacia el final del encarcelamiento (ver el comentario de 2:24), no da nombres de ninguno de los compañeros de Pablo. Todo esto tiene mucho sentido si Lucas, poco antes de que Pablo escribiera la carta, hubiera partido para Filipos, siendo quizá el que animara a los filipenses a recoger la ofrenda que le había llegado al apóstol (4:10). Por supuesto, esto no se puede demostrar. No obstante, encaja todos los datos históricos, y el epíteto «fiel compañero» es muy adecuado para Lucas, sobre todo si tenemos en cuenta el lenguaje cariñoso con el que Pablo lo describe en Colosenses 4:14. Al mismo tiempo, queda también resuelta la razón de dirigirse a una persona de entre ellos en la segunda persona del singular.

⁴⁹ Opción adoptada, entre otros, por Ramsay (*St Paul*, 358); M. Hájek («Comments», 261-62); Bruce (130). G. Dellling (*TDNT*, 7.748-50) cree que se trata de Silas.

⁵⁰ A pesar de la rotunda evidencia histórica y literaria a favor de esta teoría tradicional, hoy en día no es muy popular entre los estudiosos del Nuevo Testamento. Pero las evidencias que presentan en contra de Lucas nacen de cuestiones y posiciones *teológicas*, el tipo de evidencia más endeble para la reconstrucción de la historia, dado que la «teología» tiende a derivarse de las interpretaciones de los textos, y no de los textos mismos. La presentación de evidencias históricas a favor de la Tradición ha sido estudiada recientemente por C. Hemer, *Book of Acts*, 308-64, quien concluye: «Acepto que podemos identificar al autor con Lucas el médico, pero no podemos construir nada sobre ese dato» (362-63). Dado que la evidencia histórica favorece de una forma tan clara a la Tradición, yo sí estoy dispuesto a construir sobre ella en un caso como este, donde los datos históricos encajan tan bien.

⁵¹ Desde este punto de vista, también es el candidato más probable de la efusiva recomendación de 2 Co. 8:16-24.

⁵² Ver la Introducción, pp. 76, 72-75.

Ese antiguo compañero de Pablo recibe, pues, la petición de «ayudar» a Evodia y Síntique, ayudarles a que «vivan en armonía en el Señor». Pero aunque el apóstol se está dirigiendo a su «compañero», su discurso sigue centrado en esas dos mujeres. De ahí que, habiéndolas mencionado otra vez (como el complemento directo del verbo ayudar), sigue, seguramente por bien de ellas, describiéndolas de la siguiente manera (literal): «por cuanto⁵³ por la causa del Evangelio han luchado a mi lado». El orden de palabras que Pablo elige es muy revelador. En toda la carta, su preocupación fundamental siempre es el avance del Evangelio en Filipos. Por tanto, de esta forma indirecta les recuerda a ellas mismas que desde el principio han sido colaboradoras suyas «en el Evangelio», razón suficiente para que sigan así. En cuanto a la metáfora atlética «han compartido mis luchas» ver el comentario de 1:27 (cf. 2:13-14). Aunque cuando va sola no siempre sugiere algún tipo de liderazgo, sí lo hace cuando se utiliza junto con el ministerio de Pablo; además, va seguida de una nota muy clarificadora: «los demás colaboradores míos».

No sabemos nada sobre «Clemente y los demás colaboradores míos». El contexto apunta a que solo puede tratarse de gente natural de Filipos. Pero, la razón por la cual destaca a Clemente es un misterio,⁵⁴ acentuado además por la forma poco común en la que une su mención a la proposición anterior, «junto con Clemente y los demás colaboradores míos». Lo que sí está claro es que «Clemente y los demás colaboradores»⁵⁵ también «han compartido mis luchas junto a Evodia y Síntique» en la causa del Evangelio en Filipos.⁵⁶ Pero en cuanto a la razón de por qué está unido a la proposición anterior de esa forma, lo único que podemos hacer es

⁵³ En griego, αἵτινες; hay muchas versiones de la Biblia que se equivocan al traducir esto simplemente como un pronombre relativo (αἱ «quienes»), dado que Pablo podría haber utilizado tal forma de manera natural y fácil. Proponemos, pues, «por cuanto» y «puesto que» (cf. también el «porque» de O'Brien (481)).

⁵⁴ Muy al principio (Orígenes, Eusebio) se identificó con Clemente de Roma, basándose en que 1ª Clemente se escribió a Corinto; que luego se convirtió en la interpretación católico-romana estándar. Pero los datos de estos dos documentos (probablemente espaciados por un periodo de unos 35 años) hacen que esto sea extremadamente dudoso, por no mencionar que el nombre Clemente era muy común entre los ciudadanos romanos. Cf. el debate en Lightfoot, 168-71.

⁵⁵ En cuanto a esta palabra, ver el debate en el comentario de 2:25.

⁵⁶ Al menos, este parecería el sentido «claro». Lightfoot, no obstante, piensa que va con συλλαμβάνου («ayuda ... junto con...»). Aunque eso es gramaticalmente posible, parece improbable por el contexto. Pablo ha pedido deliberadamente a una persona que «ayude» a esas mujeres. «Clemente y los demás» se mencionan porque está recordando, por así decirlo, «la antigua historia» de la iglesia de Filipos.

conjeturar. Puede que se trate de un «paréntesis», como tantos otros que encontramos en todas sus cartas; después de mencionar a dos colaboradores en particular que habían «compartido mis luchas» por causa del Evangelio en Filipos, incluye a los demás que también estaban con él en su ministerio desde el principio, mencionando a Clemente por alguna razón en particular, y quizás no mencionando a los demás por sus nombres por miedo a olvidarse de alguno. Así, esta proposición podría haber servido como un gentil recordatorio a todos los que dirigían la comunidad de creyentes en Filipos, para que «vivan en armonía en el Señor», a pesar de que no se les dice (ni se les describe) de forma directa.

El apunte escatológico con el que termina también es único en el corpus paulino. En otros momentos en los que ofrece a los que escribe unas palabras de tranquilidad escatológica, ésta adopta diferentes formas, y normalmente, como en 2:16 y 4:1, incluye algún apunte sobre el apoyo que tienen en él. Pero aquí el enfoque está completamente en Evodia y Síntique, y en Clemente y los demás. La razón última para luchar en Filipos, mientras esperan de los Cielos el regreso de su Salvador, el Señor Jesucristo (3:20), es que sus «nombres [todos sus nombres⁵⁷] están en el libro⁵⁸ de la vida». Esta expresión poco común (en Pablo) es típica de su trasfondo judío,⁵⁹ donde se entendía que los

⁵⁷ En contra, Meyer, Vincent, Hendriksen, Martin *et al.*, quienes lo restringirían a «y el resto de mis colaboradores», como si Pablo se hubiera olvidado de sus nombres, pero se queda tranquilo porque Dios los conoce y por eso están escritos en su libro. Gramaticalmente, debería incluir al menos a Clemente; contextualmente sin duda abarca a todos los «colaboradores» de Pablo, y por eso incluye a todos los que aparecen en esta frase. Igualmente piensan Lohmeyer, Gnilka, Loh-Nida, Bruce, Hawthorne, Silva, O'Brien, Melick. Algunos (p. ej., Bengel, Vincent, Barth, Beare, Müller) creen que esta expresión sugiere que Clemente y los demás habían muerto, pero no necesariamente, ya que en otros momentos en el Nuevo Testamento se utiliza para referirse a los que están vivos (p. ej., Lc. 10:20; Ap. 3:5).

⁵⁸ En griego βίβλω. En cuanto a esta palabra en contraste con otros términos usados para referirse a «escritos», ver M-M (110): «A diferencia de χάρτης, una sola hoja de papiro que servía para escribir en ella, βίβλος era el rollo, confeccionado con varias χάρται pegadas entre sí ... mientras que, comparando este término con βιβλίον y βιβλίδιον, hacía referencia a una obra literaria». Es la palabra que regularmente acompaña a los escritos sagrados, aunque en la LXX y en el Nuevo Testamento, es casi sinónimo de βιβλίον; cf. H. Balz, *EDNT*, 1.218.

⁵⁹ La idea de un libro celestial en el que Dios escribe nuestros nombres ya aparece en Éxodo 32:32-33, («bórrame del libro que has escrito»); de hecho, recibe el nombre de «el libro de la vida» en Salmos 69:28 (LXX 68:29: «el libro de los vivientes»). El término era especialmente típico de la literatura apocalíptica (cf. Daniel 12:1; Enoç 47:3; Herm. *Sim.* 2:9) como quedó demostrado en el Apocalipsis, donde aparece siete veces (3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27; 22:19). Es la misma tradición a la que Jesús se refiere en Lucas 10:20 («vuestros nombres están escritos en los cielos»);

fieles tenían sus nombres grabados en el «libro celestial de los vivos», que significaba «el libro que contiene los nombres de los que han recibido la vida divina [de ahí, el «libro de los vivientes», Salmo 69:28] y por tanto están destinados a la gloria».

Así, con estas palabras, Pablo pone punto y final a las secciones exhortativas de la carta. En ambos casos (vv. 1 y 2-3) ha retomado el apunte escatológico de 3:20-21 inmediatamente anterior; y en ambos casos el apunte sirve para reafirmar y dar seguridad. Si en estas exhortaciones Pablo está preocupado por el presente: que en el presente ellos estén «firmes» y «unidos» por causa del Evangelio en Filipos, siempre está haciendo hincapié en ese innegable futuro del que un día disfrutarán. Su nombre y el nombre de todos ellos están grabados «en el libro de la vida» y, por ello, como colonia del Cielo en la romana colonia de Filipos, tienen que vivir ahora la vida del futuro, mientras esperan su consumación.

Para nosotros es imposible saber cuál era la naturaleza del desacuerdo entre Evodia y Síntique. Hemos comentado en algún momento⁶⁰ que podía tratarse de algo relacionado con el tema de la exhortación de 3:1-21, pero reconocemos que esta sugerencia no es más que pura especulación. No obstante, a la luz de toda la carta, y de la naturaleza de las exhortaciones de Pablo, parece más probable que sus desacuerdos no fueran de vital importancia, que tuvieran que ver con «la forma de trabajar en el avance del Evangelio» en Filipos en el contexto de sufrimiento que les había tocado vivir, y no tanto con temas cruciales. Quizá una de ellas encontraba la opción «judía» más atractiva, como una forma de reducir la oposición. Sencillamente, no podemos saberlo. Atribuir sus desacuerdos a un tema personal, o relacionarlo con el hecho de que son mujeres es pura y completamente machista. Pablo no escribe esta carta para tratar una pequeña riña entre dos personas, sino para hablar del Evangelio en Filipos. Todas las partes de esta carta apuntan en esa dirección; no tenemos razones en este punto para pensar lo contrario. Y seguramente, la razón para mencionar a estas dos mujeres de esta forma está relacionada con la importancia de su liderazgo. Pero nos falta información, precisamente porque ellas ya la conocían; Pablo no quiso repetir en la carta lo que ellas ya sabían.

cf. He. 12:23. Caird nos recuerda que seguro que en Filipos tenían un registro civil donde constaban todos los ciudadanos de la ciudad; éste es el registro de los ciudadanos de la Ciudad de los Cielos (3:20).

⁶⁰ Ver las introducciones a 3:1-4a (p. 365); y el comentario de 3:17 (p. 456).

Una vez aclaradas las cuestiones sobre los nombres y sobre estas mujeres, es difícil pensar en alguna exhortación del Nuevo Testamento que sea más contemporánea que éstas, o más relevante para cualquier época y lugar. «Estar firmes en el Señor» no es solamente una exhortación para cada creyente de forma individual, como normalmente se entiende, sino para cualquier cuerpo local de creyentes. En nuestro mundo, el Evangelio siempre está en peligro, y Dios llama a los miembros de su pueblo, cuyos «nombres están escritos en el libro de la vida», a vivir esa vida ahora, sea cual sea el «Filipos» en el que se encuentren, y sea cual sea la oposición que estén experimentando. Pero para hacerlo de forma eficaz, su pueblo, especialmente los líderes, debe aprender a subordinar sus intereses personales a los intereses del Evangelio, a «vivir en armonía en el Señor» o, dicho de otra forma «a tener el mismo sentir en el Señor». Eso significa humillarse, entregarse con sacrificio por el bien de los demás; de hecho, eso es de lo que se trata el Evangelio. Así que vemos que estas exhortaciones simplemente nos llaman a llevar una verdadera vida cristiana en medio de cualquier forma de sociedad pagana u oposición religiosa.

Al mismo tiempo, aquí tenemos una de las evidencias «silenciosas» del liderazgo de las mujeres en el Nuevo Testamento, un texto en el que Pablo habla del tema de forma natural, sin darle ninguna importancia porque se presupone, se da por sentado. Negar su papel en la iglesia de Filipos es contradecir lo que el texto dice. Ésta es la evidencia de que el Espíritu Santo no hace distinción de género, que reparte dones según quiere; nuestra tarea es reconocer los dones y «ayudar» a las personas, hombres y mujeres, a «vivir en armonía con el Señor» para que, todos juntos, vivamos y trabajemos por el Evangelio de una forma eficaz.

VI. CUESTIONES FINALES (4:4-23)

Las «cuestiones finales» de Filipenses siempre han desconcertado a los estudiosos, especialmente por la presencia de 4:10-20, donde Pablo agradece la ofrenda que le han hecho llegar. El problema es doble. Algunos eruditos se sienten incomodados por la presencia de este reconocimiento al final de la carta; no pueden creer que Pablo haya esperado tanto para darles las gracias (aunque realmente ya lo había

hecho de forma tácita en 1:5, 2:25 y 30). Por tanto, la solución que ofrecen es dividir la carta en tres cartas, definiendo los versículos 10-20 como una de estas cartas, que fue insertada en este momento por algún compilador «inconsciente». Otros, igualmente desconcertados por la presencia de los vv. 10-20, se encuentran algo perdidos a la hora de manejar los vv. 4-9, dado que estos versículos contienen los elementos –y solamente esos elementos– que en otras cartas Pablo usa a modo de «conclusión».⁶¹

Encontramos la solución a estos temas teniendo en cuenta tres puntos, que en conjunto sugieren que todo el pasaje (4:4-23) funciona en esta carta como las «cuestiones finales», y que lo único que nos impedía verlo así es la longitud o extensión de la sección que va del v. 10 al 20. Primero, tenemos que tomarnos en serio la naturaleza de las «conclusiones» paulinas, que no solamente carecen de «forma» concreta, sino que están caracterizadas por la variedad. No obstante, cuando las comparamos, emergen ciertos elementos –aunque no todos aparecerán en todas las cartas– y estos elementos tienden también a seguir un patrón fijo que, de nuevo, no se repite de forma exacta en cada una de las epístolas. Los elementos comunes a cinco o más cartas aparecen en su forma «más pura» en 2ª Corintios 13:11-14; incluyen:⁶²

- (4) Una serie de imperativos (normalmente «staccato»)
- (5) El deseo de paz
- (6) El ósculo santo
- (7) Saludos de Pablo y otros
- (8) Unas palabras de bendición y de encomendación a la Gracia de Dios

⁶¹ La prueba de ello la tenemos en los comentarios, que están más divididos a la hora de cómo entender los vv. 4-9 en el esquema general de la carta, que en cualquier otra sección. Además de los que dividen la carta en tres partes (Michael, Beare, Gnilka, Collange), algunos hacen de estos versículos una sección más (Vincent); otros los incluyen junto con 4:1-3 (Lohmeyer, Müller, Hendriksen, Martin, Loh-Nida, Kent, Hawthorne, O'Brien) o junto con 4:2-3 (Barth, Houlden, Caird) como una sección por sí sola; otros creen que pertenece a 3:1-4:3 (Plummer, Melick). De todos los comentarios consultados, Silva es el único que sugiere que los vv. 4-9 pertenecen a las «cuestiones finales», pero también incluye los vv. 2-3.

⁶² El único elemento, aparte de estos, que aparece al menos tres veces es el saludo autobiográfico («la salutación es de mi propia mano»), que aparece en 2 Ts. 3:17; 1 Co. 16:21 y Co. 4:18 (aunque hay quien también incluiría Gá. 6:11, donde tiene una función considerablemente diferente). Por lo demás, hay elementos que son únicos en cada carta (p. ej., el «anatema» en 1 Co. 16:22).

El único elemento que falta en esta carta es el ósculo santo. Sin duda, si quitáramos por un momento los vv. 10-20, lo que nos queda (vv. 4-9 y 21-23) también constituye una forma relativamente «pura» de «conclusión epistolar». Pero la solución al presente formato de Filipenses no está en eliminar 10-20, como algunos sugieren, sino en las dos siguientes observaciones.

Segundo, en 1ª Corintios, Pablo también añade estos elementos (menos el deseo de paz), más un par de elementos que solo aparecen en esa carta. El listado de estos elementos comienza con los imperativos «staccato» en 16:13-14. Pero, igual que en Filipenses, los siguientes elementos «comunes» (el ósculo santo y los saludos) no aparecen hasta el v. 19, pues Pablo «interrumpe» su conclusión con una «carta de recomendación» para los portadores de la carta (Estéfanos, Fortunato y Acaico), de los que Pablo dice «*me regocijo con la venida [de ellos]*». En el mismo momento en nuestra carta, Pablo también «interrumpe» la conclusión o «cuestiones finales» con un reconocimiento a la ofrenda de los filipenses. Lo que ocurre es que debemos cambiar nuestro lenguaje, dado que los vv. 10-20 no son la «interrupción» de una «forma», dado que la «forma» existe solamente para nuestra conveniencia, para facilitar el estudio que realizamos en averiguar lo que Pablo está haciendo. De hecho, en lugar de una interrupción, estamos, en este caso, ante el tema central de estas «cuestiones finales».

Tercero, la clave de todo esto está en las razones que Pablo tiene para dejar este reconocimiento para el final que, como veremos después (en los versículos 10-20), tiene que ver con la amistad y el énfasis. Por el momento, simplemente señalo que cuando lo vemos de esta forma podemos encontrarle mucho sentido en estas partes finales de la carta, incluso al «por lo demás» del versículo 8.

A. Exhortaciones finales (4:4-9)

Anteriormente sugerimos que los llamamientos a estar «firmes» y «unánimes» de 4:1-3 funcionan para cerrar el cuerpo central de la carta (que empezó en 1:27). La presente serie de exhortaciones son otra prueba de que después de 4:3 nos encontramos con un cambio. Este tipo de parénesis⁶³ aparece regularmente en las cartas de Pablo, en varias

⁶³ Éste es el término técnico de exhortación y frecuentemente se aplica a una serie de breves exhortaciones de este tipo.

formas diferentes. Por un lado, está el tipo que encontramos en Gálatas 6:1-10;⁶⁴ Romanos 2:1-13:14; Colosenses 3:5-4:6 y Ef. 4:1-6:9 que, por lo general, describen las implicaciones éticas de los argumentos de esas cartas. Por otro lado están las que hallamos en 1ª Tesalonicenses 5:12-22 y mucho más brevemente en 1ª Corintios 16:13 y 2ª Corintios 13:11, que funcionan como parte de las conclusiones formales a estas cartas.⁶⁵ En los últimos casos, los imperativos suelen estar en «staccato» y hay similitudes entre las diferentes cartas.

El presente pasaje pertenece a este último «género». En cuanto a la forma (y en cierto sentido también en cuanto al contenido), estos imperativos son similares a los de 1ª Tesalonicenses 5:12-22, que aparentemente fueron adaptados a las necesidades de 1ª Tesalonicenses,⁶⁶ mientras que en contenido (especialmente los vv. 4-7), también se corresponden con 2ª Corintios 13:11.⁶⁷ En este sentido, entonces, responden a las cuestiones más «formales» que cierran las cartas de Pablo. Pero también tienen rasgos inusuales que las distinguen de los demás, y que han dado a los intérpretes más de una dificultad en cuanto a su «colocación» en esta carta.

En cuanto al contenido, nos encontramos con cuatro cuestiones principales. (1) Estos imperativos están en dos series (vv. 4-7 y 8-9), formalmente marcados por el sintagma «por lo demás» que da comienzo a la segunda serie. La primera serie trata principalmente de la piedad cristiana (devoción individual y colectiva) y la segunda trata, principalmente, de la Ética (cómo «piensan» y «se comportan» los cristianos). Cada una concluye con una variante del «deseo de paz» («la paz de Dios guardará vuestros corazones» / «el Dios de paz estará con vosotros»). (2) El número real de imperativos «staccato» (vv. 4-7) es bajo (de hecho, solo hay tres), aunque uno toma la apariencia de contraste pues forma parte de una estructura «no / sino que» (v. 6; en nuestra

⁶⁴ Algunos incluirían partes de Gálatas 5 como parénesis, pero el material parece ser más bien parte del argumento de la carta (ver Fee, *Presence*, 420-25; cf. *idem*. «Freedom»; J.M.G. Barclay, *Obeying*, 106-45, 216-20).

⁶⁵ Para una discusión más completa de estos temas, ver Gamble, *Textual History*, 56-83; en contra, el «patrón» observado por F. Filson, *Yesterday*, 22-23. En cuanto a su adaptación en 1ª Corintios, ver Fee, *1ª Corintios*, opus cit., pp. 923-924.

⁶⁶ Sobre este tema, ver Fee, «Pneuma and Eschatology», 211-13.

⁶⁷ Los siguientes elementos de 2 Co. 13:11 se corresponden con Filipenses: «regocijaos» (v. 4), «sed de un mismo sentir» (v. 2), «vivid en paz» (v. 7), más la conclusión «el Dios de amor y paz estará con vosotros» (cf. v. 9b). Nuestro pasaje tiene también puntos en común con 1 Ts. 5:13b y 16-18: «regocijaos, orad, dar gracias y vivid en paz».

versión, traducida como «por nada / antes bien»). (3) No todo está en imperativo. Además de las afirmaciones de «paz» que cierran cada serie, la primera serie se «interrumpe» con la presencia de un sorprendente indicativo, «El Señor está cerca». (4) La serie final es única, pues ésta es la única carta de Pablo en la que aparece, y está llena de muestras de «amistad» y de asombrosas coincidencias con el mundo moral del helenismo.⁶⁸ Al mismo tiempo, retoma las dos preocupaciones básicas de la carta, el «pensamiento o actitud» y el «hacer o conducta», concluyendo con un llamamiento a «imitar» a Pablo. El conjunto podría esquematizarse de la siguiente forma:

SERIE PRIMERA (vv. 4-7):

(1) Regocijaos en el Señor siempre. Otra vez lo diré: ¡regocijaos!

(2) Vuestra bondad sea conocida de todos los hombres.

(a) El Señor está cerca.

(3a) Por nada

estéis afanosos;

(3b) antes bien, en todo,

dad a conocer vuestras peticiones
delante de Dios

mediante oración y súplica,
con acción de gracias.

(b¹) Y la paz de Dios

guardará vuestros corazones y
vuestras mentes

que sobrepasa todo entendimiento.

SERIE SEGUNDA (vv. 8-9) [comienza con, «por lo demás, hermanos y hermanas»]:

(1) Todo lo que ... está lleno de virtud y merece elogio,
en esto meditad.

(1) Lo que también habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí,
esto practicad,

(b²) y el Dios de paz estará con vosotros.

Teniendo en cuenta estos «rasgos» formales y sus adaptaciones al contexto filipense, ¿por qué introducirlos en *este* punto de la carta? ¿Y

⁶⁸ Las diferencias entre las dos series quizás quedan mejor ilustradas si analizamos el lenguaje que usan. A excepción del término «bondad», el lenguaje de los vv. 4-7 es el del Salterio, mientras que el lenguaje del v. 8 es común a la literatura sapiencial judía y a la filosofía moral helenista. Uno es el lenguaje de la adoración; el otro, el de la moralidad. Y Pablo insta a la utilización de ambos.

por qué otro «por lo demás» (v. 8) (Cf. 3:1)? Las respuestas las encontramos tanto en el propósito de la presente paréntesis como en la (aparentemente deliberada) colocación de los vv. 10-20 al final de la carta. En primer lugar, es cierto que estas exhortaciones funcionan como «las exhortaciones finales» de la carta; de ahí que el «por lo demás» en este caso signifique justo eso, «por lo demás (o, «finalmente»), en relación con los temas de la carta que tienen que ver con las preocupaciones que tengo por vosotros». Pero también parecen ser transicionales, marcando el paso del cuerpo de la carta y las preocupaciones que ahí aparecen, a la preocupación final (y de cierto modo, principal) de la carta, y así expresar su profunda gratitud por su generosidad. Por otro lado, la colocación de los vv. 10-20, pasaje que parece elaborado deliberada y cuidadosamente para ser «las palabras finales» de la carta, aparece al final, incluso después de las «exhortaciones finales», por razones de amistad. Colocadas al final, por tanto en una posición enfática, estas serán las últimas palabras que oirán y que quedarán resonando en sus oídos cuando les terminen de leer la carta, palabras que tienen que ver con «la preocupación de los filipenses por el apóstol».⁶⁹

1. Llamamiento a la piedad cristiana y a la paz (4:4-7)

*4 Regocijaos en el Señor siempre. Otra vez lo diré: ¡regocijaos!
5 Vuestra bondad sea conocida en todos los hombres. El Señor
está cerca. 6 Por nada estéis afanosos; antes bien, en todo,
mediante oración y súplica con acción de gracias, sean dadas
a conocer vuestras peticiones delante de Dios. 7 Y la paz de
Dios,⁷⁰ que sobrepasa todo entendimiento, guardará vuestros
corazones y vuestras mentes⁷¹ en Cristo⁷² Jesús.*

En contraste con la segunda serie de imperativos (vv. 8-9), que reflejan el lenguaje del moralismo grecorromano, esta serie es distintivamente

⁶⁹ En contra, Beare (148); ver el debate en el comentario de 4:10-20.

⁷⁰ Varios manuscritos (A t vg^{mss} sy^{hmg}) sustituyen «Dios» por «Cristo», probablemente reflejo de una alteración litúrgica.

⁷¹ Probablemente basándose en la analogía con 1 Ts. 5:23, varios testigos occidentales (F G a d; Mario Victorino, Pelagio) sustituyen «mentes» por σώματα («cuerpos»). El P¹⁶ manuscrito muy temprano, parece contener «vuestras mentes y vuestros cuerpos».

⁷² En P⁴⁶ se da la singular sustitución de «Cristo» por «Señor».

cristiana y paulina. Sin duda, uno piensa que son unas palabras tan conocidas, que casi no hace falta comentarlas. Pero sí es necesario hacer algunas observaciones.

En primer lugar, estos imperativos iniciales tienen que ver básicamente con la piedad. La piedad se expresa de esta forma imperativa porque para Pablo, respondiendo a su pensamiento cuyas raíces están en el Antiguo Testamento, la devoción y la ética son dos reacciones ante la Gracia, y dos reacciones o respuestas inseparables. La persona verdaderamente santa *anhela* la presencia de Dios, donde puede abrir su corazón a Dios en gozo, adoración y acción de gracias, y *vive* en la presencia de Dios «haciendo» la justicia de Dios. De otro modo, la piedad es meramente religión, no devoción.⁷³

En segundo lugar, el contenido de estas exhortaciones recoge la expresión triple de la piedad judía: regocijarse en el Señor, la oración y la acción de gracias, que son los elementos básicos del Salterio: «El justo se alegrará en el Señor» (Salmo 64:10; 97:12) cuando «vengamos ante su presencia con acción de gracias» (Salmo 95:2; 100:4) a «orar» en su «santuario» (Salmo 61:1-4; 84:1-8). Pablo ya los ha expresado de esta forma, y en este orden, en su carta más antigua, como el deseo que Dios tiene para su pueblo en Cristo Jesús;⁷⁴ también los encontramos al principio de esta carta, en el agradecimiento formal (1:3-4). Para Pablo, estos elementos se deben a la obra del Espíritu Santo en la vida del creyente y especialmente, en la vida de la congregación de creyentes.

En tercer lugar, en la comprensión paulina de la vida en el Espíritu, «el gozo» y la «paz» van de la mano. «El reino de Dios» no tiene nada que ver con la observancia de la Torá («bebida y comida»), sino que tiene que ver con la «justicia y *paz* y *gozo* en el Espíritu Santo» (Ro. 14:17; cf. 15:13; Gá. 5:22). En 1ª Tesalonicenses 5:13, 16 y 2ª Corintios 13:11, Pablo les ruega que vivan en paz y tengan gozo; les anima a que tengan «gozo», y les promete la «paz».

En cuarto lugar, de nuevo en consonancia con el Salterio, estos imperativos, expresados en la segunda persona del plural, ejemplifican la conjunción entre individual y la piedad colectiva. Como siempre en

⁷³ Esto se hace especialmente evidente en el Salterio, donde para poder estar en la presencia de Dios, un requisito indispensable es estar sin mancha (Salmo 15; 101; cf. 51).

⁷⁴ Ver 1 Ts. 5:16-18; cf. el debate en Fee, *Presence*, 53-55, donde habla de su papel en la espiritualidad paulina. En cuanto a la misma combinación en otros textos, ver 1 Ts. 3:9-10 y Co. 1:9, 11-12.

Pablo, «el gozo, la oración y la acción de gracias», evidenciadas externamente en la «bondad» e internamente en la «paz» de Dios en medio de ellos, tienen que ver en primer lugar con el pueblo (reunido) de Dios; pero el hecho de que «la paz de Dios... guardará *vuestros corazones y vuestras mentes*» nos recuerda que lo que realmente debe reflejarse en la comunidad debe ser, antes de nada, la experiencia de cada creyente.⁷⁵

La serie de imperativos tiene su propia «lógica».⁷⁶ Comienza con el apunte sobre el gozo (v. 4), que no solamente es una característica que va apareciendo a lo largo de toda la carta, sino que también, con 3:1, enmarca la última sección exhortativa (3:1-4:3). Pero a diferencia de 3:1, que iba seguido de una advertencia y exhortación cuyo enfoque es «hacia dentro» (dentro de la comunidad), esta va seguida de un ruego cuyo enfoque es «hacia el exterior» (5a, que «vuestra bondad sea conocida de todos los hombres»), que a su vez va seguido de una afirmación (aparentemente) escatológica sobre la «cercanía» del Señor (5b). El conocimiento de esa aleja la «la ansiedad», y lleva a la oración y acción de gracias (v. 6), y la certera promesa de que la «paz de Dios «guardará vuestros corazones y vuestras mentes» (v. 7).⁷⁷

Por tanto, a pesar de que el único imperativo claramente «filipense» es el primero de todos («regocijaos»), y de que muchos de estos elementos son comunes a otras cartas, si vamos más allá de lo que se ve en la superficie, vemos que el texto se adapta a la situación filipense: (a) el primer llamamiento a estar firmes en medio de la oposición (1:27-30) aquí está reforzado por el repetido llamamiento a regocijarse, la preocupación del apóstol de que su bondad sea evidente para todos, y las palabras en contra de la ansiedad, de las que derivan el llamamiento a orar y

⁷⁵ Cf. Motyer, 205; Melick, 148. Muchos intérpretes no piensan así, y rechazan completamente que este pasaje tenga una dimensión colectiva (p. ej., Meyer, Vincent).

⁷⁶ Lo expreso así porque este tipo de imperativos casi siempre es asindético (sin partículas conectivas o nexos), como aquí. Por eso en ese sentido, como asegura O'Brien (383-85), son «independientes» el uno del otro. Pero eso no significa que carezcan de una «lógica», es decir, que no haya entre ellos una relación conceptual, o que sean independientes del contexto de la carta. Por otro lado, O'Brien rechaza acertadamente el intento que algunos hacen de ver toda la carta como una «historia de gozo», por usar el lenguaje de Moffatt (*ExpT* 9[1897-98] 334-36), respaldado por Morrice, *DPL*, 512. Lo mismo con aquellos que los catalogan como una característica de que el tema principal es la «paz». El hilo conductor del conjunto es la piedad cristiana, que incluye el gozo, la oración, la acción de gracias, cuyo resultado es la paz.

⁷⁷ La afirmación de que la paz de Dios guardará sus «mentes» a su vez prepara el camino para la serie final (vv. 8-9): que «piensen sobre» lo que es digno de alabanza.

dar gracias;⁷⁸ (b) la preocupación por la «unidad» se refleja tanto en la exhortación a la «bondad» como en la afirmación de que «la paz de Dios» guardará sus corazones y mentes; y (c) todo esto enmarcado por la realidad de que «el Señor está cerca», la última referencia al tema escatológico que aparece a lo largo de la carta.

4 En la serie final de imperativos en el v. 8, Pablo santifica las mejores virtudes grecorromanas, describiéndolas como igualmente cristianas. Comienza, no obstante, con una virtud distintivamente cristiana. Combinando la exhortación de 3:1 («regocijaos *en el Señor*») con el imperativo «staccato» con el que comenzó la tríada tesalonicense («regocijaos *siempre*»), les dice una vez más, esta vez con brío:⁷⁹ «Regocijaos en el Señor siempre. Otra vez lo diré: ¡regocijaos!»⁸⁰

El «gozo», que no desaparece, que no tiene límite, es –o al menos debería ser– la característica distintiva del creyente en Cristo Jesús.⁸¹ Las largas túnicas negras que más adelante pasaron a representar la expresión de la piedad cristiana, son totalmente ajenas a la versión paulina; Pablo, el teólogo de la Gracia, también es el teólogo del gozo. El gozo cristiano no es de tipo temporal, que va y viene según las circunstancias de cada uno; al contrario, se basa en la relación *con el Señor* y, por tanto, es una cualidad perdurable y profundamente espiritual.⁸² Su expresión externa

⁷⁸ Según Michael (194), esto tan solo refleja la preocupación por que estén firmes; cf. Martin, Beare, O'Brien.

⁷⁹ Tanto la asonancia como el quiasmo logran una sorprendente y memorable retórica:

χαίρετε ἐν κυρίῳ πάντοτε;
 πάλιν ἔρω χαίρετε.

⁸⁰ Sobre la imposibilidad de la traducción sugerida por Goodspeed, «Adiós, y que el Señor siempre esté con vosotros», ver la nota 25 del comentario de 3:1, según Lightfoot y Beare.

⁸¹ En cuanto al debate de este tema en Pablo y en el resto del Nuevo Testamento, ver especialmente *NIDNTT*, 2.356-61 (E. Beyreuther; G. Finkenrath); cf. también Morrice, *DPL*, 511-12. Este imperativo no tiene nada que ver con el martirio (Lohmeyer); y el curioso comentario de Collange (144) de que tiene que ver con los creyentes para quienes «el futuro está abierto... y su realización... de camino» suena mucho más como Bultmann que como Pablo.

⁸² Charles Wesley captó la esencia de este imperativo en su himno, «Rejoice, the Lord is King [Regocijaos, el Señor es Rey]». Las primeras líneas de cada estrofa captan maravillosamente tanto el Salmos 97:1 como el contexto escatológico del presente imperativo:

¹Regocijaos, el Señor es rey;
 Adorad a vuestro Señor y rey;

³Su reino no puede perecer,
 Nuestro Señor el Juez vendrá;

²El Señor el Salvador reina,
 El Dios de verdad y amor;

⁴¡Regocijaos en gloriosa esperanza!
 gobierna sobre cielos y tierra.

Mientras que el estribillo une este texto al clamor del Salmo 100:1 (y quizás 28:7b):
 ¡Alzad vuestros corazones, alzad vuestra voz!

Regocijaos, de nuevo os digo, regocijaos.

es «regocijarse», que no es una opción cristiana, sino un imperativo. Basado «en el Señor», el gozo debe marcar «siempre» su vida tanto individual como comunitaria en Filipos. La presencia del Espíritu Santo en sus vidas y en medio de su comunidad era la que garantizaba el gozo, fuese cual fuese su situación. En esta carta, el «en todo» incluye la oposición y el sufrimiento en manos de los ciudadanos de la ciudad, donde se honraba al César como «señor». En medio de esta situación, deben «regocijarse en el Señor *siempre*».

Aunque es el gozo un tema recurrente en la carta, no se trata de un tema aleatorio. En 16 ocasiones encontramos palabras de esa familia, divididas a partes iguales entre el gozo de Pablo y el de los filipenses. El apóstol comienza recordándoles *que él se goza* cuando ora por ellos (1:4), del mismo modo que *se ha gozado recientemente*, al recibir la ofrenda que le han enviado (4:10). Además, ellos serán su «gozo» y «corona» cuando Cristo vuelva (4:1). Al mismo tiempo, se «regocia el Señor siempre» durante su encarcelamiento (1:28 [2 veces]), gozo que sirve como paradigma para pedirles que ellos también se deben regocijar en medio del sufrimiento (2:17-18),⁸³ actitud que completará el gozo del apóstol (2:2).

Del mismo modo, las referencias al gozo de los filipenses también forman parte de las preocupaciones de la carta. Dos de las ocasiones hacen mención a un gozo concreto (2:28, 29, el gozo renovado por el regreso de Epafrodito). Las otras enmarcan las dos secciones exhortativas principales que constituyen la parte central de la carta (1:27-2:18; 3:1-4:3). Este tema aparece por primera vez en 1:25, donde Pablo dice que espera estar de nuevo con ellos «para su progreso y gozo» en el Evangelio. De forma inmediata, le sigue la exhortación a estar firmes y unánimes, que concluye (2:18) con el doble imperativo, (a) a «regocijarse», dado que su propio sufrimiento es una «ofrenda en sacrificio» a Dios y (b) a «regocijarse con él» pues el sufrimiento del apóstol es la libación que acompaña el sacrificio de los filipenses. Por tanto, el gozo en medio del sufrimiento es parte del tema de la amistad, de su colaboración en Cristo. Del mismo modo, la segunda exhortación (3:1-4:3), que comenzó con una advertencia y un llamamiento, y concluyó con el doble

⁸³ Este es uno de los aspectos del Evangelio que más de una vez han «visto y oído en mí» (4:9). Además de 1:12-26, pueden acordarse de su primera visita a Filipos. Según el texto de Hechos 16:25-34, mientras Pablo y Silas se regocijaban en el Señor en la cárcel de Filipos, muchos años antes, Dios vino en su ayuda, y así creció el número de los que se convirtieron en creyentes en el Señor.

llamamiento a estar firmes y unánimes, están enmarcados por la exhortación «regocijaos *en el Señor*», y ahora les anima a hacerlo «siempre», incluso en medio de las desfavorables circunstancias en la que se encuentran.⁸⁴

5a Este segundo imperativo, «vuestra bondad sea conocida de todos los hombres», nace del primero. Si siempre se regocijan en el Señor, incluso frente a la oposición y el sufrimiento, los demás verán su «bondad». A través de lo que podría ser un juego de palabras (pues más adelante tenemos «sean *dadas a conocer* vuestras peticiones delante de Dios»),⁸⁵ Pablo aquí les insta a que «sea *dada a conocer*»⁸⁶ vuestra bondad delante de todos los hombres», es decir, delante de aquellos que os persiguen.⁸⁷

No obstante, la palabra que traducimos por «bondad»⁸⁸ es uno de esos términos difíciles de definir con precisión. Los escritores helenistas la usaban, y también se usa en la LXX principalmente para referirse a Dios (o a los dioses) o a los «nobles», quienes se caracterizan por su «paciencia bondadosa» con los demás.⁸⁹ Es muy probable que

⁸⁴ Barth (120) dice sobre estos pasajes en conjunto: «el ‘gozo’ en Filipenses es una exclamación que Pablo eleva ante la ansiedad de los filipenses; el apóstol dice: ‘¡A pesar de esa ansiedad, gozaos!’».

⁸⁵ En contra Lohmeyer, 170, quien sugiere que ambas deben entenderse como oraciones.

⁸⁶ En griego γνωσθήτω, que aquí probablemente equivale a «ser reconocido por» (cf. Phillips, «tener una reputación de bondad» y Montgomery, «que vuestro sentido común sea conocido por todos»); sobre el segundo verbo, γνωρίζεσθω, ver la nota 44.

⁸⁷ Aunque no negaremos a la luz de los vv. 2-3 que también pretende que tengan esa disposición entre ellos, la combinación πάντων ἀνθρώποις en Pablo regularmente apunta hacia fuera, al conjunto de la Humanidad; cf. 1 Ts. 2:15; 2 Co. 3:2; Ro. 5:18 (2 veces); 12:17, 18; 1 Ti. 2:1, 4; 4:10; Tit. 2:11; 3:2 (cf. Martin, 154; O’Brien, 488). Traducirlo simplemente por «todos» puede dar la impresión de que se está refiriendo a «todos» ellos, los de la comunidad.

⁸⁸ En griego ἐπιεικής; solamente aparece en Pablo aquí y en las epístolas pastorales (1 Ti. 3:3; Tit. 3:2); el sustantivo aparece en 2 Co. 10:1, junto con πραύτης, para referirse a la actitud característica de Cristo durante su vida en la Tierra, una actitud que Pablo había adoptado pero que, aparentemente, los corintios habían rechazado. Como Lightfoot apunta (160), es «lo contrario a un espíritu de disensión y de interés personal». Encontrará un debate más completo sobre esta palabra en J. Preisker, *TDNT*, 2:588-90; W. Bauder, *NIDNTT*, 2:256-59; H. Giesen, *EDNT*, 2:26 (que también contiene una interesante bibliografía); y H. Leivestad, «Meekness», que ofrece una necesaria corrección de la propuesta de Preisker (ver nota siguiente).

⁸⁹ Ver, p. ej., (de Dios); Sal. 86:5 (LXX 85:5), «Pues, Tú, Señor, eres bueno (χρηστός) y perdonador (ἐπιεικής), abundante en misericordia (πολύλεος) para con todos los que te invocan»; Bar. 2:27 «Nos tratas, oh Señor nuestro Dios, según tu paciencia bondadosa y tu gran misericordia» (cf. Oración de Azarias 19; Sabiduría 12:18; 2º Macabeos 2:22; 10:4). También de los gobernantes terrenales que muestran

ése sea el sentido que tiene aquí, solo que ahora se presenta como la disposición que deben tener *todos* los miembros del pueblo de Dios.⁹⁰

En medio de las adversidades presentes, el Señor, a quien pertenecen, por su Gracia les ha liberado para que se puedan regocijar siempre. Al mismo tiempo, los demás deberían conocerles por su «paciencia bondadosa» hacia los demás, incluso hacia los que en esos momentos les están haciendo la vida imposible. Esta es la versión paulina de 1ª Pedro 2:23, donde se habla de Cristo, pero que es la actitud que se espera de todos los esclavos cristianos, «y quien cuando le ultrajaban, no respondía ultrajando; cuando padecía, no amenazaba, sino que se encomendaba a aquel que juzga con justicia». Esta es la «benignidad» y «mansedumbre» de Cristo a la que Pablo apela en 2ª Corintios 10:1, características que Pablo desea que los creyentes de Filipos emulen.

5b La repentina aparición de un indicativo («El Señor está cerca») es tan sorprendente como oscura en la intención del autor. El asíndeton típico de este tipo de parénesis⁹¹ también vale para este indicativo, de modo que no podemos saber si Pablo pretendía que sirviera de conclusión lo anterior o que introdujera lo que viene a continuación, y por tanto tampoco podemos saber si expresa una escatología futura o ya realizada.⁹² ¿Está diciendo el apóstol «regocijaos en el Señor siempre; y vuestra bondad sea conocida de todos los hombres, *pues* el [retorno del] Señor está cerca « porque «?⁹³ ¿O más bien «*Como* el Señor está [siempre] cerca, por nada estéis afanosos, sino sean dadas a conocer vuestras peticiones delante de Dios»?⁹⁴ ¿O era su intención transmitir

«clemencia» (3º Macabeos 3:15; 7:6). En estos textos, lo que sugiere el significado de «paciencia bondadosa» es la colocación de ἐπιείκεια junto a «misericordia», donde el énfasis está en la «buena» disposición de Dios, que es el fundamento de su «clemencia». Lo mismo ocurre cuando se aplica al hombre justo que se ve perseguido por los impíos (Sabiduría 2:19): «Probémosle con insultos y tortura, para que salga a la luz su bondad (ἐπιείκεια)» (NRSV, ligeramente revisada).

⁹⁰ Cf. TCNT, «que vuestro espíritu de bondad sea evidente para todos».

⁹¹ Cf. el asíndeton en 3:1 y especialmente en 3:2.

⁹² La dificultad está en el adverbio ἐγγύς, que, como en el caso del adverbio castellano «cerca», tiene connotaciones tanto «espaciales» como «temporales», dependiendo del contexto. Por sí solo, en una frase como esta es totalmente ambiguo; por desgracia, en el contexto puede tener cualquiera de las connotaciones.

⁹³ Así piensa Lightfoot, quien apunta la similitud con Stgo. 5:8, donde, con la parusía en mente, se les pide μακροθυμία («paciencia»); cf. Meyer, Kennedy, Jones, Plummer, Michael, Lohmeyer, Barth, Müller, Beare, Hendriksen, Gnllka, Houlden, Martin, Loh-Nida, Kent, Silva, Melick.

⁹⁴ Así lo creen Calvino, Michaelis, Caird; Bugg, «Philippians 4:4-13»; cf. NEB, que comienza un nuevo párrafo con este indicativo («El Señor está cerca; no tengáis ansiedad, etc.»).

ambas ideas,⁹⁵ fiel al doble sentido intencionado, ese recurso tan característicamente paulino?⁹⁶

Por una parte, esto se parece mucho a otro caso de intertextualidad,⁹⁷ haciéndose eco, expresamente, del Salmo 145:18, «El Señor está cerca de todos los que le invocan». En cuyo caso, introduce los vv. 6-7 como una expresión de escatología «realizada»: «Como el Señor está siempre presente, no os afanéis, sino orad». Por otra parte (o quizás al mismo tiempo), también se hace eco del lenguaje apocalíptico de Sofonías 1:7 y 14 («El día del Señor está cerca»), que Pablo en Romanos 13:12, y que también encontramos en Santiago 5:8 acerca de la venida del Señor.

Resumiendo, parece ser que Pablo escribió estas palabras como conclusión a esta serie de palabras escatológicas dirigidas a la congregación que sufre, recordándoles de nuevo su futuro seguro, a pesar de las dificultades presentes. Por tanto, son palabras de aliento y afirmación.⁹⁹ Dado que en el presente están sufriendo en manos de los que proclaman al César como Señor, les recuerda que el verdadero «Señor» está «cerca». Su vindicación escatológica está cerca. Al mismo tiempo, al utilizar el lenguaje del Salterio, Pablo les está animando a orar en medio de las dificultades presentes, porque «El Señor está cerca» de los que ahora le invocan de una forma muy real.

6 Ahora Pablo se centra en la segunda consecuencia del hecho de que el Señor está «cerca». Deben vivir sin afanarse, confiando sus vidas a Dios en oración y acción de gracias. Para ello, toma prestada de la tradición de Jesús¹⁰⁰ la idea de que los hijos del Reino deben vivir sin

⁹⁵ Igualmente Alford, Ellicott, Vincent, Collange, Bruce, Craddock, Hawthorne, O'Brien.

⁹⁶ Como yo tiendo a pensar; cf. Hawthorne, 182.

⁹⁷ Cf. Lohmeyer, 169; Stanley, «Boasting», 106; J. Baumgarten, *Paulus*, 205-8; O'Brien, 489. En cuanto a este fenómeno en Filipenses, ver 1:19; 2:10 y 15-16.

⁹⁸ LXX 144:18, ἐγγὺς κύριος πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτόν; cf. 34:18 (LXX 33:19), ἐγγὺς κύριος τοῖς συντετριμμένοις τὴν καρδίαν («el Señor está cerca de los contritos de corazón»); cf. 119:151 (118:151), donde aparece en la segunda persona del singular. Pablo escribe ὁ κύριος ἐγγὺς, y ese orden de palabras, en contraste con el Salmo, hace hincapié en «el Señor» más que en «cerca». Baumgarten (nota anterior) enfatiza correctamente la elevada cristología que hay implícita en este lenguaje; cf. el comentario de 2:10.

⁹⁹ Es posible, pero menos probable, que Pablo quisiera dar unas palabras de motivación («sed bondadosos, porque el Señor está cerca»).

¹⁰⁰ Ver el material «Q» incluido en el Evangelio de Mateo en el Sermón del Monte (6:25-34) y en Lucas 12:22-32. Los evangelios contienen μὴ μεριμνᾶτε τῇ ψυχῇ («No os afanéis por vuestra vida»); Pablo tiene μηδὲν μεριμνᾶτε («Por nada os afanéis»). La mejor explicación de que el verbo que Pablo usa sea peyorativo es que está reflejando la tradición de Jesús (este es el único caso en el que este verbo aparece en

afán. Jesús invita a sus seguidores a vivir «sin afanarse», *porque* su Padre celestial les conoce y se preocupa por ellos; en el caso de Pablo es *porque* «el Señor está cerca». La vida del incrédulo está caracterizada por el miedo y la aprensión, pues para él, el presente es lo único que existe, y es algo muy incierto, que para muchos está lleno de preocupaciones y sufrimiento, como en el caso de los filipenses.

Por el contrario, como Pablo les insta, «en todo, mediante oración y súplica con acción de gracias, sean dadas a conocer vuestras peticiones delante de Dios». «En todo»¹⁰¹ claramente contrasta con la expresión anterior «por nada», y significa «en todos los detalles y circunstancias de la vida».¹⁰² En situaciones en las que los demás tienen miedo y preocupaciones, los creyentes «en el Señor» entregan su situación a Dios en oración, acompañada de acciones de gracias. En cuanto a esta combinación, ver el comentario de 1:4. Las tres palabras para oración son casi equivalentes; «peticiones»¹⁰³ son «dadas a conocer»¹⁰⁴ delante¹⁰⁵ de Dios «en oración»¹⁰⁶ y súplica».¹⁰⁷ El que así hace, reconoce que depende

todo el corpus paulino; cf. aunque usa el adjetivo en 1 Co. 7:32); en las demás ocasiones lo usa con connotaciones positivas (como en 2:20; cf. 1 Co. 7:32-34 [4 veces]; 12:25; y el uso del sustantivo en 2 Co. 11:28).

¹⁰¹ En griego, ἐν παντί, que es neutro singular y por tanto no concuerda (según Loh-Nida) con «mediante oración y súplica», como en la GNB («en todas vuestras oraciones») y la NAB («en toda forma de oración»).

¹⁰² Según la mayoría de los intérpretes, aunque algunos (p. ej., Calvino, Meyer), lo ven como limitado a las «circunstancias». Algunos (Moffatt, Beare) lo ven como un «siempre» temporal, pero el contexto habla claramente en contra de esta interpretación.

¹⁰³ En griego, τὰ αἰτήματα, única aparición en Pablo (cf. 1 Jn. 5:15, «Sabemos que tenemos las *peticiones* que le hemos hecho [*pedido*]»). El verbo, que significa «pedir» o «solicitar», también aparece con muy poca frecuencia en Pablo, como un verbo para orar (solamente en Col. 1:9 y Ef. 3:20). El sustantivo hace referencia a la petición en sí (a aquello que se pide), y no al hecho de orar. Sobre esta familia de palabras, ver G. Stählin, *TDNT*, 1.191-95.

¹⁰⁴ En griego, γνωρίζεσθω. «Dadas a conocer a Dios» es probablemente un juego de palabras imitando la estructura de «vuestra bondad sea dada a conocer a todos los hombres». Aunque es un término coloquial pues, en cierto sentido, a Dios no le hace falta que le informemos de nuestras peticiones, el que lo hagamos tiene trascendencia teológica. Para el creyente es una expresión de humildad y dependencia; también O'Brien, 493. La traducción de la NVI «presentad vuestra peticiones ante Dios» es quizás un equivalente dinámico, pero no capta toda la idea.

¹⁰⁵ En griego, πρὸς τὸν θεόν, puede indicar «en presencia de» (además de «presentar a»), como si Pablo hubiera escrito τῷ θεῷ. Cf. Vincent, 135; Kennedy, 467; O'Brien, 493.

¹⁰⁶ En griego, τῇ προσευχῇ, la palabra genérica más usada en la Biblia para referirse a la «oración».

¹⁰⁷ En griego, τῇ δεήσει, que básicamente significa «súplica» (ver la nota 41 en el comentario de 1:4). Su aparición en cuatro ocasiones en esta carta (1:4 [2 veces], 19 y aquí) probablemente refleja la situación de Pablo y la de los filipenses.

totalmente de Dios, mientras que, al mismo tiempo, expresa una plena confianza en él.

Nos sorprende que, en este contexto de petición, se añada la expresión «con acción de gracias», aunque no sorprende tanto si tenemos en cuenta quién es el autor. Toda su vida estuvo marcada por la acción de gracias; y no se podía concebir la vida cristiana sin una constante expresión de gratitud de Dios.¹⁰⁸ La falta de gratitud es el primer paso hacia la idolatría (Ro. 1:21). La gratitud es un reconocimiento explícito de la condición de criaturas y de la dependencia, un reconocimiento de que somos criaturas y que dependemos de nuestro Creador, un reconocimiento de que todo lo que recibimos es un regalo, el reconocimiento verbal delante de Dios de su bondad y generosidad. Si la oración de petición habla de su completa dependencia y confianza en Dios, la petición «acompañada de acción de gracias» sitúa sus oraciones y sus vidas en la perspectiva teológica adecuada. La «acción de gracias» no significa decir «gracias» por adelantado por los regalos que vamos a recibir; más bien, es la actitud que el creyente siempre ha de tener, y el contexto más adecuado desde el cual «pedir» a Dios.¹⁰⁹ La gratitud reconoce y engendra la generosidad. También es la clave para la siguiente afirmación final.

7 Con una expresión de parataxis poco común,¹¹⁰ Pablo deliberadamente une la «paz de Dios» con la exhortación a orar dando gracias, que es muestra de una sumisión confiada, y así deja claro cuál es la alternativa de Dios al afán. Hace una ligera variación de algo que había escrito, no mucho antes, a los colosenses: «la paz de Cristo reine en vuestros corazones (individualmente)», pues «fuisteis llamados en un solo cuerpo».¹¹¹ Pero aquí está haciendo una afirmación y una promesa. Si ponen su situación delante de Dios en oración, con acción de gracias,

¹⁰⁸ Al respecto, ver especialmente los comentarios sobre 1 Co. 4:7 en Fee, *1ª Corintios*, opus cit., pp. 194-195. Una de las realidades más intrigantes en las cartas paulinas es lo poco que encontramos el término «alabanza» (de una forma destacada, solo la encontramos en la tríada «para la alabanza de su gloria» en Ef. 1:6, 12, 14). Es muy probable que debamos entender el vocabulario relacionado con «gozo» y «gratitud», y en algunos casos con «gloriarse», como expresiones de «alabanza». Sobre este tema ver O'Brien, *DPL*, 68-71, y «Thanksgiving within Pauline Theology».

¹⁰⁹ Como Kennedy (467) expresa: «Orar en cualquier otro espíritu es atar las alas de la oración».

¹¹⁰ Empezar una frase en griego con la conjunción «y». Sobre este fenómeno en Pablo, ver la nota 3 en el comentario de 2:8; cf. el debate en O'Brien, 495.

¹¹¹ En Col. 3:15, tanto «la acción de gracias» como «paz» aparecen como imperativos («que la paz de Cristo reine en vuestros corazones;... y sed agradecidos»).

lo que pueden esperar de Dios es que su «paz guardará» sus corazones y mentes si están «en Cristo Jesús».

Si Pablo expresa «paz» en estos términos, quizá debamos entender que no hay por qué alarmarse ante las diferencias que había en aquella comunidad, implícitas en 2:1-4 y explícitas en 4:2. Es cierto que Pablo está preocupado por que todos ellos tengan «la misma actitud» mientras trabajan en el avance del Evangelio en Filipos; pero en esta carta, el ambiente que prevalece es el de la «amistad», y la necesidad que los filipenses tienen de oír palabras de ánimo en medio de las dificultades está por encima de la necesidad de amonestarles.¹¹² Por tanto, a diferencia de lo que hace en otras cartas, no expresa «paz» como un imperativo, sino como un indicativo, estrechamente relacionado con que confíen en Dios en oración.

Como con el gozo, la paz para Pablo es un fruto del Espíritu (Gá. 5:22). Está relacionada, sobre todo, con Dios y su relación con su pueblo. Aquí se llama «la paz de Dios»¹¹³ porque Dios es «el Dios de paz» (v. 9), el Dios que mora en total *shalom* (plenitud, bienestar) y quien da esa *shalom* a su pueblo. Y «la paz de Dios» «trasciende»¹¹⁴ todo entendimiento»¹¹⁵. Esto podría significar «más allá de toda comprensión humana», que en un sentido es totalmente cierto. Seguramente, Pablo quiere decir que la paz de Dios «trasciende de forma absoluta la increíblemente humana», que se afana porque no puede pensar más allá de sí misma.¹¹⁶ Dado que el Dios a quien oramos y ofrecemos acción de gracias, cuyos caminos son más altos que los nuestros, es también digno de plena confianza, nuestra oración está acompañada de su paz. Y esto, no porque Él responda según nuestros deseos,¹¹⁷ sino porque su paz

¹¹² Para una teoría similar, ver Kennedy y Caird.

¹¹³ Única aparición en Pablo; pero normalmente se sobreentiende que la paz proviene de Dios (en la mayoría de las saluciones paulinas), que es lo que este genitivo encierra. Cf. «paz de Cristo» en Co. 3:15.

¹¹⁴ En griego, ὑπερέχουσα; en cuanto a esta palabra, ver el comentario de 3:8 (nota 19).

¹¹⁵ En griego, πάντα νοῦν, la palabra para «mente», que aquí tiene el sentido de «entendimiento».

¹¹⁶ Cf. Lightfoot, Meyer, Vincent, Jones, Plummer, Müller, Collange, Martin, Hawthorne, Silva; en contra, Calvino, Alford, Kennedy, Hendriksen, Kent, O'Brien, muchos de los cuales basan sus teorías en el supuesto paralelismo con Efesios 3:19 (el paralelismo parece existir más en nuestras mentes que en el lenguaje paulino; cf. Schenk). Michael y Beare son ambivalentes.

¹¹⁷ Cf. varios (Meyer, Plummer, O'Brien), que señalan que la paz de Dios no depende de «la oración respondida», sino de su carácter.

trasciende nuestra forma meramente humana de percibir el mundo. La paz llega porque la oración es una expresión de confianza, y ¡el pueblo de Dios no necesita saber las cosas de antemano para depositar su confianza en Él!

Por tanto, esa paz «guardará»¹¹⁸ sus «corazones y pensamientos». Desde el punto de vista hebreo, el corazón es el centro de nuestro ser, del cual emana toda la vida (p. ej. Marcos 7:21). La paz de Dios hará lo que la instrucción en la «sabiduría» decía a los jóvenes: «con toda diligencia guarda tu corazón, porque de él brotan los manantiales de la vida» (Prov. 4:23). En el contexto presente, «la paz de Dios» será «la fortaleza» que protegerá sus corazones, para que no caigan en el «afán o ansiedad». También guardará sus «pensamientos».¹¹⁹ Dado que la paz de Dios sobrepasa todo entendimiento humano, protegerá sus mentes de los pensamientos que llevan al miedo y a la preocupación, y que les impide orar con confianza.

Como con tantas cosas en esta carta, esa «protección» se encuentra «en Cristo Jesús». La clave para entender todos estos imperativos y este indicativo afirmativo es la relación que los filipenses tienen con Dios *mediante Cristo*, en quien confían y en quien se regocijan. Y todo esto es lo que distingue la parénesis paulina de la parénesis de los moralistas helenistas y de la parénesis de la sabiduría judía.¹²⁰ Por tanto, éstas son, literal y teológicamente hablando, las palabras finales de esta serie de exhortaciones. Todo lo que contribuye a la vida en el presente y en el futuro tiene que ver con su estatus «en Cristo Jesús».

Aunque la experiencia de la «paz» de Dios tiene lugar primero en el ámbito individual, no tiene mucho sentido que en este contexto la

¹¹⁸ En griego, φρουρήσει, palabra que Pablo usó hablando del rey Aretas en 2 Co. 11:32, que tenía una guardia en las puertas de la ciudad, y de forma figurada, hablando de la Ley en Gá. 3:23, en el sentido de «mantener en custodia», «confinados» hasta que llegara la «fe». Se trata de una metáfora militar, donde una guarnición, como la que siempre había habido en Filipos, «guarda la *pax* romana».

¹¹⁹ En griego, τὰ νοήματα; Pablo es el único autor del Nuevo Testamento que la usa, y en otros textos solo aparece en contextos peyorativos (2 Co. 2:11; 3:14; 4:4; 10:5; 11:3). A diferencia de «mente» (νοῦς, que aparece en la proposición, «que sobrepasa toda mente»), esta palabra, como la mayoría de los sustantivos que terminan en -μα, se refiere a la expresión o actividad concreta de la mente, de ahí «vuestros pensamientos». Cf. J. Behm, *TDNT*, 4.960-61.

¹²⁰ Cf. por ejemplo, Dion Crisóstomo, sobre la codicia: «No es nuestra ignorancia sobre la diferencia entre el bien y el mal la que nos hiere, sino nuestra incapacidad de obedecer a los dictados de la razón y de ser fieles a nuestras opiniones personales» (*Or.* 17:1; LCL 2.189). Para Pablo, el secreto de la paz no está en la razón, sino «en Cristo Jesús».

«paz» solo se refiera al «corazón ordenado del creyente».¹²¹ Para Pablo, la paz es principalmente una cuestión comunitaria. Como veremos más adelante (versículo 9), la expresión «Dios de paz» en Pablo solamente aparece en contextos donde la comunidad está pasando por dificultades. Además, en sus cartas «la paz» aparece con más frecuencia (aparte de la salutación estándar) en contextos de comunidad o de relaciones.¹²² Por tanto, Cristo es «nuestra paz» que ha hecho de los judíos y de los gentiles un solo pueblo, un solo cuerpo (Ef. 2:14-17), pueblo al que insta a «preservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz» (4:3); del mismo modo en Romanos 14:1-15:13, anima a los judíos y gentiles a que «procuremos lo que contribuye a la paz y a la edificación mutua» (14:19); o en la parénesis comunitaria de Colosenses 3:12-4:6, se les insta a que «la paz de Cristo reine en vuestros corazones, a la cual en verdad fuisteis llamados en un solo cuerpo» (v. 15).

Teniendo en cuenta el contexto de esta carta, en particular de los llamamientos a «estar firmes» y «unánimes» frente a la oposición, estamos ante una afirmación muy apropiada. No deben afanarse o preocuparse ante la oposición, porque juntos experimentarán la «protección» de la «paz» de Dios en medio del conflicto; y ellos, a quienes se les ha repetido una y otra vez que tengan «la misma actitud», aquí reciben la seguridad de que la paz de Dios, que sobrepasa el entendimiento humano, también protegerá sus pensamientos si juntos viven por el bien del Evangelio en Filipos. Por lo tanto, no es de extrañar que el imperativo final que sigue de forma inmediata (v. 8) sea que «dediquen sus mentes solo a lo que es bueno, a lo que es elevado».

El gozo, la oración, la acción de gracias, la paz; virtudes que, según Pablo, describen la espiritualidad. Una vida que las tiene en cuenta, también es una vida llena de paciencia bondadosa, y sin ansiedad o afán. La clave está en el indicativo «el Señor está cerca», ahora y en el futuro. El Señor está presente ahora a través de su Espíritu, quien nos lleva a orar y a estar agradecidos, cuyo «fruto» en la vida del creyente y de la comunidad está caracterizado, entre otras cosas, por

¹²¹ Sobre todo a la luz del pasaje similar, que quizá había dictado poco antes, de Col. 3:15, donde el imperativo les insta a dejar que «la paz de Cristo reine en vuestros corazones, a la cual [paz] fuisteis llamados en un solo cuerpo». También Kennedy, 467; en contra, Meyer (cf. Silva et al.), para quien la expresión comunitaria solamente aparece en el versículo 9.

¹²² Cf. Hasler, *EDNT*, 1.396.

el gozo y la paz. Éste es, en última instancia, el regalo de Dios para los que confían en Cristo, *shalom* y gozo.

En un mundo postcristiano y postmoderno, que en general ha perdido el Norte porque en general ha abandonado a su Dios, la espiritualidad es, con mucha frecuencia, la clave para una evangelización eficaz. En un mundo donde el miedo es una realidad mucho mayor que el gozo, nuestro privilegio es vivir el Evangelio de la verdadera *shalom*, plenitud en todo el sentido de la palabra, e intentar que los otros encuentren la fuente de esa paz. Podemos hacerlo porque «el Señor está cerca» en este primer sentido, mediante el Espíritu que convierte nuestras circunstancias presentes en gozo y paz, y que pone en nosotros la oración y las acciones de gracias. Y deberíamos emplearnos en esa tarea con mucho más empeño del que a veces tenemos, porque «el Señor está cerca» también en sentido escatológico.

2. Llamamiento a la sabiduría y a imitar a Pablo (4:8-9)

8 Por lo demás, hermanos [y hermanas],¹²³ todo lo que es verdadero, todo lo digno, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo honorable, si hay alguna virtud o algo que merece elogio¹²⁴, en esto medita. 9 Lo que también habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí, esto practicad, y el Dios de paz estará con vosotros.

En la mayoría de las cartas de Pablo, la serie anterior de imperativos habría servido de «exhortaciones finales», y habrían ido seguidas del deseo de paz y de los saludos finales. Pero ésta es una carta de amistad, de modo que Pablo añade una serie final de exhortaciones, con dos partes, y en ambas encontramos características típicas de las cartas de amistad.¹²⁵ Se trata de un «material» que a los filipenses les habría

¹²³ Ver la nota 9 en el comentario de 1:12.

¹²⁴ Algunos de los testimonios «occidentales» clave (D* F G a vgcl; Ambrosiaster) añaden ἐπιστήμης después de ἔπαινος («si algo elogia el entendimiento»); esto es debido o bien a un fallo por parte de los escribas de reconocer el sentido pasivo de ἔπαινος (como Silva sugiere) o a un intento de ubicar el conjunto dentro del marco de la «mente».

¹²⁵ La dimensión «de amistad» de la primera parte (v. 8) está en que Pablo adopta el lenguaje de su cultura (de ellos) como una forma de incluirles; en el versículo 9 descansa en la repetida «imitatio».

resultado muy familiar antes de convertirse a Cristo y entablar una amistad con Pablo.¹²⁶

Los imperativos son dobles, escritos en una retórica sorprendente.¹²⁷ El primero parece estar diseñado para ubicarles de nuevo en el mundo en que están, aun cuando en muchos sentidos no encajan en él. Usando el lenguaje del moralismo heleno,¹²⁸ de hecho les dice que tengan en cuenta lo mejor de su trasfondo grecorromano, siempre que tenga excelencia moral y merezca elogio. El segundo *le da una perspectiva concreta*, repitiendo la idea de la «imitación».¹²⁹ Obedecerán a la primera serie de exhortaciones si ponen en práctica lo que han aprendido de él, tanto la enseñanza que les ha impartido, como el modelo de vida que les ha dejado. El conjunto concluye con la promesa de la permanente presencia de Dios, de «el Dios de paz».

Pablo era un hombre de dos mundos, que se mezclaron de forma única en su encuentro con el Jesús resucitado. La muerte y resurrección

¹²⁶ Algunos han sugerido que estos dos versículos son la inserción del «redactor final» de la correspondencia filipense (p. ej., Gnlika, 219; P. Fielder, *EDNT*, 3.238), que parece más bien un intento de cuadrar lo que dice el texto con *nuestra* reconstrucción del Pablo «genuino».

¹²⁷ Ambas frases tienen una estructura en tres partes. Comienzan con (a) una serie de «todos», enfatizada retóricamente por el ὅσα repetido en el v. 8 y la repetición de καί en el v. 9, (b) ambas listas luego se «califican», en el primer caso por cláusulas compuestas «si», y en el segundo por la frase preposicional «en mí»; y (c) ambas concluyen con una ταῦτα aposicional, seguido del imperativo. Por tanto:

- | | | | |
|-----|-----------------|---|-----------------|
| (a) | ὅσα ἐστὶν ἀληθῆ | ἃ | καὶ ἐμάθετε |
| | ὅσα σέμνα | | καὶ παρελάβετε |
| | ὅσα δίκαια | | καὶ ἠκούσατε |
| | ὅσα ἀγνά | | καὶ εἶδετε |
| | ὅσα προσφιλῆ | | |
| | ὅσα εὐφῆμα | | |
| (b) | εἴ τις ἀρετῆ | | ἐν ἐμοί. |
| | καὶ | | |
| | εἴ τις ἔπαινος | | |
| (c) | ταῦτα λογίσεσθε | | ταῦτα πράσσετε. |

El primero es sorprendentemente asindético (sin nexos); el segundo, polisindético (el mismo nexos en cada caso). Cada uno es, por tanto, una frase en sí mismo (según O'Brien, 508, quien extrañamente argumenta que el ἃ del v. 9 tiene como antecedente al ταῦτα anterior, mientras que la estructura de las dos frases juntas deja claro que el ταῦτα en ambos casos es una aposición al pronombre relativo anterior en sus respectivas frases). La diferencia entre ὅσα y ἃ es que uno es «indefinido» y el otro, «definido» (es decir, «las cosas en general» y «unas cosas en particular»).

¹²⁸ Pero en el caso de Pablo, sin duda mediatizado por la sabiduría judía. Ver el debate posterior.

¹²⁹ Expresada explícitamente en 3:17, pero ya anunciada en varios momentos de reciprocidad que aparecen a lo largo de la carta (p. ej., 1:29-30; 2:17-18; 3:15).

de Cristo, que marcaban el fin de la era antigua y daban comienzo a la nueva, transformaron radicalmente la teología (judía) de Pablo, la cual él, a su vez, aplicó radicalmente al mundo grecorromano con el que, como judío de la diáspora, estaba tan familiarizado. Por tanto, las personas que Cristo había rescatado, que antes estaban sin Dios y sin esperanza en el mundo, ahora oyen que se les dice, en el lenguaje de ese mundo, que consideren lo que es noble y digno de elogio, siempre que se ajuste a lo que han aprendido sobre Cristo de la voz y ejemplo de Pablo.

Pablo no está abrazando el estoicismo o el moralismo pagano;¹³⁰ aunque el conjunto de su teología lo deja bien claro, otra prueba es su acercamiento al concepto estoico del «contentamiento» en los versículos 11-13. Allí utiliza el lenguaje de los estoicos, y parece tener la misma perspectiva general hacia las circunstancias que ellos. Pero echa por tierra el concepto estoico al transformar su «autosuficiencia» o «independencia» en «dependencia de Cristo». Por tanto, usando un lenguaje que los filipenses conocían desde su juventud, subraya los valores que tenían en común con el helenismo. Pero como el v. 9 sugiere, ahora deben entenderse a la luz de una vida que imita el sentir de Cristo (una vida cruciforme), tal y como la ha descrito Pablo a lo largo de la carta.

8 Con este «por lo demás» y el vocativo (final) que le acompaña,¹³¹ «hermanos y hermanas», Pablo concluye la dimensión «exhortativa» de esta «carta exhortativa de amistad». Aún quedará un elemento por añadir, que es su reconocimiento agradecido por la nueva ayuda material que le han hecho llegar (vv. 10-20); pero esta parte pertenece a la dimensión de amistad (no es «exhortativa») y tiene que ver básicamente con *la relación de los filipenses con Pablo*. Este «por lo demás» cierra la sección de *las preocupaciones del apóstol por los filipenses* (y por tanto es también «exhortativa»).

Lo verdaderamente sorprendente de esta frase es su rareza dentro del corpus paulino. Si eliminamos el «por lo demás, hermanos y hermanas», esta frase encajaría más en los *Coloquios* de Epicteto o en los

¹³⁰ Según, p. ej., Beare, quien dice que «Pablo santifica, por así decirlo, las virtudes generalmente aceptadas de la moralidad pagana... éstas no son más que las virtudes de las máximas perfectas» (148). Sí, usa su lenguaje, pero no aprueba su moralidad, aunque externamente puedan corresponderse en alguna medida. La fórmula «en Cristo» que aparecía anteriormente (v. 7) y que domina la carta disipa todas las dudas en cuanto al «estoicismo» paulino que es, claro está, inexistente.

¹³¹ En cuanto a este vocativo en la carta, ver el comentario de 1:12 (notas 9 y 12).

Ensayos Morales de Séneca que en cualquiera de las cartas paulinas (exceptuando, claro está, la dirigida a los filipenses). Los seis adjetivos y los dos sustantivos que conforman la frase son muy poco comunes en Pablo y, la mayoría, muy normales en el mundo del moralismo grecorromano. No obstante, también forman parte del lenguaje de la sabiduría judía;¹³² de hecho, el paralelismo neotestamentario más cercano no está en las cartas paulinas, sino en Santiago 3:13-18,¹³³ donde aparece parte de este mismo lenguaje (como también el de los vv. 4-7) para hablar de «la *sabiduría* que viene de lo alto».

Pero lo que Pablo dice aquí está mucho menos claro de lo que las diversas traducciones nos hacen creer. La impresión que dan es que Pablo está llamando a los filipenses una vez más a «pensar» en las cosas más nobles. Esto puede ser cierto en un sentido, pero la semántica y la sintaxis sugieren algo un poco diferente. Este verbo¹³⁴ normalmente significa «reconocer» en el sentido de «tener en cuenta», más que simplemente «pensar en». Así que Pablo les estaría diciendo no tanto que «tengan pensamientos elevados», sino que «tengan en cuenta» las cosas buenas que han conocido en el pasado, en sus propias experiencias, siempre que sean cosas según Cristo. Todo esto viene a ser confirmado por la doble condición («si hay alguna...»), que interrumpe la frase.¹³⁵ Estas seis palabras, al menos las cuatro primeras, ya señalan a lo

¹³² Lohmeyer (173-76) y Michaelis (68-69) extraen demasiadas conclusiones de esta correspondencia, como si el lenguaje de Pablo dependiera de la LXX. O'Brien (502-3) y otros les han criticado correctamente en este punto. Pero la crítica se ha posicionado de forma demasiado drástica a favor o en contra, como si el uso en la sabiduría judía no hubiera influido la comprensión que Pablo tenía de estas palabras. El estudio que O'Brien hace de estas palabras, donde apela con regularidad al uso de la LXX, demuestra que esa teoría es improbable.

¹³³ De entre todos los documentos (!), dado que Santiago está entre los documentos neotestamentarios menos helenizados.

¹³⁴ En griego λογίζεσθε, también utilizado en 3:13. Este verbo es bien conocido entre los lectores de la Biblia, sobre todo por el frecuente uso en Romanos (18 veces), donde tradicionalmente ha sido traducido como «considerar», donde su uso, mayormente, es resultado de citar Génesis 15:6 de la Septuaginta (cf. Gá. 3:6). También aparece frecuentemente en 2 Co. 10-12 (6 veces), donde tiene básicamente el mismo sentido que aquí (consideración detenida de algo).

¹³⁵ En contra de la mayoría de intérpretes, quienes repetidamente dicen que estas proposiciones son el «resumen» de las seis palabras anteriores. El lenguaje y la gramática de Pablo no respaldan esa idea. El τις indefinido (sea sujeto, «si alguna tiene», o adjetival, «si hay alguna») no da lugar a que el εἰ se traduzca por «ya que», como muchos hacen (p. ej., Hawthorne, O'Brien, cuyas explicaciones y traducciones gramaticales suelen pasar por alto el τις; decir «sí, como es el caso», hay *alguna* excelencia» [O'Brien, 506, pero sin el «alguna»] como una forma de *resumir* las proposiciones

virtuoso y digno de elogio; así que, ¿por qué añadir la condición? A no ser que les esté diciendo que *seleccionen* aquello que es moralmente excelente y digno de elogio de «todo lo que» forma parte del mundo que les rodea, y que lo hagan según Cristo. Así, parece ser que toma prestado el lenguaje del moralismo helenista, en este caso templado por la sabiduría judía, para animar a los filipenses a que, aunque ya son «ciudadanos del cielo», que están viviendo la vida del futuro mientras esperan su consumación, no abandonen por completo el mundo en el que vivían y aún viven. Como creyentes en Cristo deberán también abrazar lo mejor de ese mundo, siempre que la comprensión que tengan de «todas esas cosas» sea una comprensión a la luz de la cruz.

No obstante, aunque encontramos varias correspondencias con el moralismo helenista y la sabiduría judía, aquí tenemos una lista elaborada por el propio Pablo.¹³⁶ Este versículo no refleja las cuatro virtudes cardinales del helenismo;¹³⁷ ni siquiera encontramos nada que se le parezca y que constituya una *lista* oficial de las virtudes en el mundo antiguo, ni en cuanto a la forma, ni en cuanto al contenido. Como ocurre con todas las «listas» de virtudes en las cartas paulinas, ésta solo pretende ser representativa, y no definitiva. Los seis adjetivos cubren un amplio espectro: verdad, honor, justicia, pureza, lo que es agradable

anteriores tiene muy poco sentido). Estas proposiciones dobles son, por tanto, la prótasis (parte introductoria) de frases condicionales del primer tipo (ver Burton, *Moods*, 102-3), que, en esta frase (de forma simplificada) dicen: «si hay algo moralmente excelente [para ellos], consideradlas...» Finalmente, si Pablo hubiera querido que estas dos palabras fueran del mismo tipo que las seis anteriores, el cambio de ὅσα a εἶ τις es inexplicable, incluso retóricamente hablando. En la gramática de Pablo, las palabras «excelencia moral o virtud» y «digno de elogio» no «resumen» las virtudes anteriores, si no que las *califican*. De lo contrario, ¿de qué sirve la gramática? (apelar a BDF 372.1 no sirve de mucho a causa del τις).

¹³⁶ Lo más parecido lo encontramos en Cicerón, *Disputas Tusculanas*, 5.23.67: «Pero, ¿qué hay mejor en un hombre que la mente (*mente*) que es sagaz y buena (*bona*)?... El bien de la mente es la virtud (*virtus*); por tanto la vida feliz está necesariamente unida a la virtud. Consecuentemente, todo lo que es puro (*pulchra*), honorable (*honestá*), de buen nombre (*praeclara*)... está lleno de gozos.» (LCL, 493). Pero Pablo obviamente no ha tomado ésta ni ninguna otra «lista». En cuanto a un breve resumen de la diferencia entre Pablo y el helenismo en el tema de la «virtud», ver Link y Ringwald, *NIDNTT*, 3.927-28.

¹³⁷ Es decir, «auto-control» (σωφροσύνη); «prudencia» (φρόνησις), «justicia» (δικαιοσύνη); y «coraje» (ἀνδρεία), que en conjunto se clasifican como «virtudes» (ἀρεταί), que encontramos por primera vez en Platón, pero que luego adoptaron las tradiciones filosóficas griega y romana. También deberíamos señalar que las palabras προσφιλῆ y εὐφημα (números 5 y 6) no aparecen en ninguna de las listas paganas sobre las virtudes.

o admirable.¹³⁸ Dado que también reflejan lo que los maestros de la sabiduría consideraban el mejor camino que los jóvenes podían adoptar, es muy probable que este lenguaje le llegara a Pablo, en parte, a través de esa tradición. En cualquier caso, en Pablo estos adjetivos deben entenderse a la luz de la cruz, dado que seguramente esa es la cuestión que quiere transmitir con la condición final del versículo 9, que hagan lo que hagan, deben seguir sus enseñanzas y por tanto imitar su estilo de vida.¹³⁹ Por tanto:

(1) *Todo lo que es verdadero*.¹⁴⁰ Para Pablo, la verdad está circunscrita en Dios (Ro. 1:18, 25) y el Evangelio (Gá. 2:5; 5:7). Como virtud, especialmente en la sabiduría judía, tiene que ver con «palabras de verdad» (Proverbios 22:21) en contraposición con la mentira y el engaño (cf. 1:18) o se asocia con la justicia y la equidad.¹⁴¹ Del mismo modo en que la supresión de la verdad sobre Dios, que lleva a creer una mentira acerca de él, es la primera señal de idolatría (la adoración de dioses falsos), la primera palabra en esta lista de virtudes les llama a considerar todo lo que se conforme al Evangelio.

(2) *Todo lo digno*.¹⁴² Aunque esta palabra casi siempre tiene un sentido «sagrado» («venerado» o «majestuoso»), aquí probablemente significa «honorable», «noble» o «digno de respeto». Aparece en Proverbios 8:6 también junto con «verdad» y «justicia», como cosas características de la Sabiduría. Por tanto, todo lo «digno de respeto», venga de donde venga, también merece toda nuestra consideración.

¹³⁸ Lightfoot (161) ve las palabras como «vagamente... ordenadas en una escala descendente», pues las dos primeras son «absolutas», las dos siguientes son «relativas», y las dos finales «apuntan a la aprobación moral que concilian». Esta es quizá una estructura mucho más planificada de lo que fuera la intención paulina.

¹³⁹ Esta frase ofrece pruebas claras de que las distinciones que hacemos entre lo «secular» y lo «sagrado» casi siempre son de nuestra cosecha, pues nos aferramos a la comprensión veterotestamentaria de las «cosas sagradas», a pesar de que llegó a su fin con la venida de Cristo y del Espíritu. Pablo adopta una postura diferente, que estar «en Cristo» santifica todo lo que uno es y hace, de modo que lo que es honrado, amable, y agradable, siempre que sea digno de elogio, también forma parte de la vida en Cristo. Aunque expresado de forma anacrónica, este pasaje parece abrazar el concepto de «la Gracia común».

¹⁴⁰ En griego, ἀληθῆ, que normalmente se traduce por «verdadero». Encontrará un interesante estudio sobre la palabra «verdad» en Pablo en L. Morris, *DPL*, 954-55.

¹⁴¹ De hecho, Bultmann (*TDNT*, 1.248) considera que aquí significa «recto».

¹⁴² En griego σεμνά, que en el Nuevo Testamento solo vuelve a aparecer en las Epístolas Pastorales, donde se usa para describir el carácter de los líderes (y de otros): 1 Ti. 3:8, 11; Tito 2:2 (cf. el sustantivo σεμνοσῆτος en 1 Ti. 2:2; 3:4; Tito 2:7). Ver el debate de Foerster, *TDNT*, 7.191-96.

(3) *Todo lo justo*.¹⁴³ Como ocurre con «verdadero», lo que es «justo» está determinado por Dios y su carácter. Por tanto, aunque ésta es una de las virtudes cardinales de la antigüedad griega, el uso paulino no deriva del entendimiento meramente humano de lo que es «justo» o «correcto», sino de Dios y de su relación con su pueblo.¹⁴⁴

(4) *Todo lo puro*.¹⁴⁵ Esta palabra se originó en el culto, donde lo que había sido santificado para el templo se consideraba «puro»; junto con «santo», que es un término con el que está muy relacionado, pronto se le asignó una implicación o asociación moral. En Proverbios, es el opuesto a «los pensamientos del malo» (15:26) o «el camino del hombre perverso» (21:8; donde se está haciendo un contraste con los «justos o rectos»). Por tanto, «todo lo puro» tiene que ver con lo que no está «manchado» o «infectado» por el mal. Como ocurre con «verdad», este concepto ya ha aparecido anteriormente en esta carta (1:17), pues se hace referencia a los que tienen motivos «impuros» a la hora de predicar el Evangelio, pues lo hacen para «afligir» a Pablo.

(5) *Todo lo amable*.¹⁴⁶ Con esta palabra y la siguiente nos alejamos completamente del terreno del Nuevo Testamento para adentrarnos en el mundo menos conocido del helenismo, que no el moralismo helenista (ver la nota 15). Esta palabra tiene que ver en primer lugar con aquello «que es adorable». La NJB capta bien el sentido al traducir «todo lo que amamos». De hecho, es una palabra con un sentido muy amplio, pues puede incluir conductas que no tienen nada que ver con la moralidad en sí, pero que el mundo en general las reconoce como admirables. En lenguaje común, esta palabra podría referirse tanto a una sinfonía de Beethoven como al trabajo de la Madre Teresa con los pobres de Calcuta; lo primero es admirable, porque nos deleita y lo podemos disfrutar, y lo último es tanto admirable como moral.

¹⁴³ En griego δίκαιος, el adjetivo de los términos teológicos δικαιοσύνη («justicia» [inglés: *righteousness*]) y δικαιώω («justificar» [inglés: *justify*]). Cuando se sustantivizan suele tener el sentido de su sinónimo (ὁ δίκαιος: «la persona justa»); de lo contrario, significa «lo justo» o «correcto» (cf. el comentario de 1:7).

¹⁴⁴ En cuanto a este uso en la sabiduría judía, ver especialmente Sir. 10:23 («No es justo despreciar al que es inteligente pero pobre», NRSV) y 27:8 («Si buscas justicia, la obtendrás, y la llevarás como una túnica gloriosa», NRSV).

¹⁴⁵ En griego ἄγνα, cf. 2 Co. 7:11; 11:2; 1 Tit. 5:22; Ti. 2:5 y Stgo. 3:17. En las versiones en castellano se ha traducido sistemáticamente por «puro».

¹⁴⁶ En griego προσφιλή, la única vez que aparece en el Nuevo Testamento, y solamente en Sir. 4:7; 20:13 y Ester 5:1b en la LXX. Se ha traducido por «amable», «agradable», «admirable».

(6) *Todo lo honorable*.¹⁴⁷ Aunque no es exactamente un sinónimo de la palabra anterior, pertenece a la misma categoría de «virtudes». No es una virtud en el sentido moral, pero representa el tipo de conducta que merece la pena considerar porque la gente en general habla muy bien de ella.

¿Por qué irrumpe Pablo con una condición? Quizá por la falta de moralidad inherente en estas dos últimas palabras; la cuestión es que tenemos una doble condición:¹⁴⁸ «si hay alguna virtud, si hay algo que merece elogio». La palabra «virtud»¹⁴⁹ es la palabra griega que equivaldría a «excelencia moral». Los traductores de la LXX suelen evitarla, al menos en este sentido.¹⁵⁰ Aunque no vuelve a aparecer en el corpus paulino, este uso junto con el «contentamiento» del v. 11, es una clara evidencia de que Pablo no ve la necesidad de evitar el lenguaje de los moralistas griegos. Lo que quiere decir es que la «virtud» debe ir acompañada del contentamiento cristiano, como vemos en su vida y sus enseñanzas (v. 9). Algo parecido ocurre con «digno de elogio»,¹⁵¹ aunque esta palabra probablemente se refiere a la aprobación de los demás, Pablo no la usa pensando en el «juicio ético general»,¹⁵² sino en una conducta acorde con la justicia propia de Dios. Aunque no es algo que se perciba al leer el versículo 8, es lógico entender estas palabras como proponemos si pensamos en la exhortación inmediatamente posterior («imitar» al apóstol) que, a su vez, debe entenderse a la luz de lo que ha sido dicho hasta ahora.

¹⁴⁷ En griego, εὖφημα, como la palabra anterior, estamos ante un *hapax legomenon* neotestamentario (aunque Pablo usa el sustantivo de la misma familia en 2 Co. 6:8). También es la única palabra de la lista que no se encuentra en la LXX, y la palabra cuya traducción es más variada: «buen nombre», «buena fama», «admirable», «honorable», «decente», «de buena reputación», «atractivo».

¹⁴⁸ En cuanto a la gramática de estas prótasis o partículas condicionales, ver la nota 13.

¹⁴⁹ En griego, ἀρετή; en el Nuevo Testamento solamente aparece aquí y en 1 P. 2:9 y 2 P. 1:3, 5 (2 veces), en el último pasaje bajo la influencia del helenismo. En cuanto al trasfondo y debate sobre el uso en el Nuevo Testamento, ver Bauernfeind, *TDNT*, 1.457-61; y Link y Ringwald, *NIDNTT*, 3.925-28.

¹⁵⁰ Aunque aparece en las últimas obras de la Septuaginta (Sabiduría y Macabeos) como «virtud».

¹⁵¹ En griego, ἔπαινος; cf. 1:11 y nota 3 en el comentario de 1:9-11. Aparte de las tres veces que aparece en Efesios (1:6, 12, 14), donde, como en Filipenses 1:11, se refiere a Dios, la palabra aparece dos veces para referirse al «elogio que viene de parte de Dios» (1 Co. 4:5; Ro. 2:29), que en ambos casos queda claro por el complemento «de Dios», y en dos ocasiones para referirse al elogio humano (2 Co. 8:18; Ro. 13:3).

¹⁵² Como Hofius, *EDNT*, 2.16.

9 Con esta frase Pablo concluye las exhortaciones.¹⁵³ No es sorprendente que termine con un llamamiento a la «imitatio». No solo les ha instado explícitamente a que le imiten en 3:17, sino que es un tema que encaja muy bien con el contexto de «amistad» y es muy probable que Pablo lo tuviera en mente desde el principio de la carta (1:12).¹⁵⁴ En efecto, esta palabra resume, y también concluye, toda la carta. Durante toda la carta la preocupación principal de Pablo es el Evangelio, no su contenido (aquí no se está hablando de «errores doctrinales»), sino de la forma en que los creyentes viven el Evangelio en este mundo. Para lograrlo, les ha contado cuál ha sido su respuesta ante el sufrimiento (1:12-26), les ha recordado cuál fue «la actitud de Cristo» (2:6-11), y de forma más detallada ha narrado su propia historia (3:4-14), todo con la intención de lanzarles un llamamiento, de advertirles y de animarles a que están firmes y unánimes frente a la oposición. Ahora les dice que lean esa lista de «virtudes»¹⁵⁵ a la luz de lo «que habéis aprendido y recibido y oído y visto en mí», y sobre todo lo demás, «esto (lo que habéis aprendido, etc....) practicad».¹⁵⁶

Lo que les pide que «practiquen» es «lo que»¹⁵⁷ han «aprendido» y «recibido» de él en sus instrucciones y lo que han oído sobre él (¿de esta carta?, ¿de Epafrodito?, ¿de Timoteo?) y visto en él mediante el ejemplo. Los primeros dos verbos reflejan su tradición judía, donde lo que es «aprendido» es por tanto «recibido» por los estudiantes.¹⁵⁸ En cuanto

¹⁵³ Como con el versículo 1, Beare no hace ningún comentario sobre este versículo directamente (ver nota 7 en el comentario de 4:1-3). Y no creo que haya sido un descuido, sino algo deliberado pues no encaja muy bien con su teoría de que Filipenses es una colección de cartas. Este versículo no encaja con el hecho de que lo ha colocado en su «carta 1», dado que 3:17 (la mención expresa anterior de «imitar» a Pablo) pertenece a su «carta 2».

¹⁵⁴ Ver la introducción a 1:12-26 (p. 157) y la nota 37 en el comentario de 1:18.

¹⁵⁵ O'Brien (508) rechaza correctamente la teoría de Sevenster (*Paul*) que abriría una brecha entre los versículos 8 y 9. Pero tampoco debemos considerar el versículo 8 sin entender que, finalmente, está calificado por el versículo 9. Después de todo, el versículo 9 resume gran parte de la carta; por tanto el indefinido «todo lo que» mencionado en el versículo 8 debe entenderse dentro del marco del «lo que» más específico («lo que han aprendido de él» en cuanto al Evangelio). Cf. nota 5.

¹⁵⁶ En griego πράσσετε, un sinónimo de la palabra «hacer»; Pablo los usa indistintamente (ver 1 Ts. 4:11; 2 Co. 5:10; Ef. 6:21; pero los usa con más frecuencia para referirse a las «prácticas erróneas»: 1 Co. 5:2; 2 Co. 12:21; Gá. 5:21; Ro. 1:32; 7:15, 19, etc.).

¹⁵⁷ Sobre este relativo, ver la nota 5.

¹⁵⁸ En griego καὶ ἐμάθετε καὶ παρελάβετε; único documento paulino en el que aparece esta combinación. Usa con más frecuencia el vocabulario técnico de su formación rabínica («recibir y enseñar o transmitir»; cf. 2 Ts. 3:6; 1 Co. 11:23; 15:1-3).

a la combinación «oído y visto en mí», ver el comentario de 1:30. En aquel contexto en particular, tenía que ver con el sufrimiento experimentado por causa de Jesús y las luchas que eso implica. Teniendo en cuenta el contexto general de esta carta, podemos concluir, independientemente de los detalles, que Pablo les llama de nuevo a que vivan siguiendo el ejemplo de Jesús y de la cruz, tal como les ha dicho una y otra vez a lo largo de toda la carta. El único modo de vivir realmente aquello que es «virtuoso» y «digno de elogio» desde la perspectiva paulina (tan caracterizada por el estatus «en Cristo») es «llegando a ser como Él en su muerte».

Las exhortaciones han llegado a su fin; de modo que Pablo concluye con un «deseo de paz», que aquí toma forma de bendición final, «el Dios de paz estará con vosotros». Tendrán «paz» porque el Dios de paz, mediante su Espíritu, está en medio de ellos. La expresión «Dios de paz», sacada del Antiguo Testamento, es común en Pablo.¹⁵⁹ Lo que es sorprendente es que cada vez que aparece lo hace en contextos donde hay dificultades y oposición. Por tanto, el antídoto para la discusión sobre los *charismata* es el apunte teológico de que Dios es un «Dios de paz» (1 Co. 14:33); o en una comunidad donde el holgazán vive de la generosidad de los demás, Pablo ora para que el Dios de paz les dé paz en todas las circunstancias (2 Ts. 3:16); o en un contexto donde se advierte a los creyentes de «los que causan disensiones y tropiezos», les asegura que «el Dios de paz aplastará pronto a Satanás debajo de vuestros pies» (Ro. 16:20). Y aunque la situación en Filipos no es exactamente una situación de «conflictos», Pablo acaba con esta afirmación, lo cual puede ser bastante significativo, sobre todo a la luz de la repetida exhortación a «tener el mismo sentir».

El anhelo de «la presencia de Dios» determina mucho la piedad y la teología judías, tanto en el Antiguo Testamento como en el periodo intertestamentario. Para Pablo, y para el resto del Nuevo Testamento, ahora Dios está presente mediante su Espíritu, que es el cumplimiento de las promesas escatológicas de que Dios pondría su Espíritu en el corazón de los miembros de su pueblo, para que «me obedezcan». Así, a pesar de que no se menciona al Espíritu, según la comprensión de Pablo ése es el modo en que «el Dios de

En cuanto al uso de «aprender» en Pablo ver Col. 1:7; Ef. 4:20; en cuanto a «recibir» en el sentido de «lo que ha sido enseñado», ver 1 Ts. 2:13; 4:1; Gá. 1:9, 12; Col. 2:6.

¹⁵⁹ Ver 1 Ts. 5:23; 2 Ts. 3:16; 1 Co. 14:33; 2 Co. 13:11; Ro. 15:33; 16:20 y este versículo.

paz estará –y ya está– con vosotros».¹⁶⁰ Después de todo, el fruto del Espíritu es... paz.

Si nuestra interpretación es correcta, simultáneamente en estas exhortaciones finales y recapituladoras suceden tres cosas: (a) deben abrazar lo que es bueno, independientemente de dónde lo encuentren, incluyendo la cultura con la que están tan familiarizados; (b) pero deben hacerlo de forma discriminada, (c) y el baremo o medida es el Evangelio que Pablo les trajo y vivió en medio de ellos, sobre un Mesías crucificado, cuya muerte en una cruz sirvió tanto para redimirles como para revelar el carácter de Dios (carácter que ellos deben imitar y que, gracias a la transformación que Dios va realizando en ellos, es cada vez más su propio carácter). Es difícil pensar en unas palabras más adecuadas para nuestro mundo postmoderno y saturado mediáticamente, donde la «verdad» y la moral son relativas.

La respuesta más común a esta cultura en la que nos encontramos no es el discernimiento, sino el rechazo. Este texto sugiere un modo mejor de acercarnos a nuestro entorno, que nos acerquemos al mundo comercial, a las artes, a los medios de comunicación, a la Universidad, buscando lo que es «verdadero», «edificante» y «admirable»; pero haciéndolo con unos ojos y con un corazón dispuesto a seleccionar, seleccionar a la luz del que fue crucificado. Sin duda, si no «consideramos o meditamos cuidadosamente» y luego discriminamos sobre la base del Evangelio, lo que frecuentemente rechazamos son solo los adornos, las expresiones más visibles o superficiales del «mundo», mientras que sus valores contrarios al Evangelio (relativismo, materialismo, hedonismo, nacionalismo, individualismo, por nombrar unos cuantos) penetran en los creyentes por un proceso de osmosis cultural. Este texto nos recuerda que la cabeza vale para algo; pero que debe ser una cabeza santificada, lista para «practicar» el Evangelio que conoce mediante lo que ha «aprendido y recibido».

B. Reconocimiento de su ofrenda: amistad y Evangelio (4:10-20)

Ahora que ya ha abordado las cuestiones que le preocupaban en cuanto a las «circunstancias de los filipenses», y que ya ha dado las «exhor-

¹⁶⁰ También Meyer, 209, que también entiende la expresión «de paz» como la acción especial del Espíritu.

taciones finales», Pablo se centra por fin en la razón inicial que le llevó a escribir la carta: reconocer la ofrenda que le acaba de llegar, y así regocijarse por esta muestra de amistad. Hasta este punto no se lo ha agradecido directamente, aunque su gratitud está ya implícita en 1:3-7 y 2:25, 30 (quizás 2:17). Algunos creen que el hecho de que este tema no aparezca hasta el final es una prueba de que Pablo no escribió la carta en el orden en que nos ha llegado: ¿cómo pudo esperar hasta el final, argumentan, para dar gracias por la ofrenda recibida?¹⁶¹ Y otros ven el contenido como evidencia de una relación tensa entre el apóstol y (algunos de) ellos: ¿Cómo pudo expresar su «gratitud» de forma tan reticente, y por qué les dice en dos ocasiones que, de hecho, no necesitaba su ayuda (vv. 11 y 13, 17), aunque luego de todos modos les da las gracias por la ofrenda (v. 18)?¹⁶² No obstante, estas objeciones no tienen en cuenta la cultura principalmente oral (y, por tanto, auditiva) en la que esta carta se leyó ni el marco sociológico de «amistad» en la que se escribió.¹⁶³

¹⁶¹ Ver, p. ej., Beare (150), quien cree que es «inconcebible que Pablo esperara todo este tiempo para dar gracias por la ofrenda». Cf. Michael (209): «Si la presente carta hubiera sido la primera en salir hacia Filipos con su agradecimiento, no habría escrito sobre los demás temas en primer lugar, relegando la mención a la ofrenda hasta el final». Encontrará una crítica en la nota 3.

¹⁶² Lo que algunos han llamado peyorativamente «un agradecimiento desagradecido», una expresión acuñada por Vincent (146), por lo que se remonta al siglo XIX, y más recientemente retomada por Dibelius, Lohmeyer y Gnllka (cf. Capper, «Dispute», 207-8). Ver también Michael (209-11), seguido de Caird, quien piensa que aquí encuentra pruebas de que Pablo ya había escrito anteriormente una nota de agradecimiento, que los filipenses habían considerado escasa, «protestando porque no había hecho un correcto reconocimiento de su generosidad» (209). Michael, por tanto, cree que «claramente encontramos una amonestación» en los vv. 15 y 18, que también explica el «énfasis desmesurado que Pablo hace sobre su independencia».

¹⁶³ Sin duda, mucho de lo que se ha escrito sobre este pasaje (p. ej., sobre el supuesto «retraso», que Pablo no utilice el verbo ἐχαριστεῖν, que sitúe este pasaje al final de la carta, su forma y contenido) refleja las convenciones modernas (básicamente occidentales), que son básicamente especulativas e irrelevantes (cf. Peterman, «Giving», 19-24). Ver, p. ej., (1) el estudio psicológico que Dodd hace del apóstol y de su actitud «burguesa» hacia el dinero (nota 18 en el comentario del versículo 15); (2) la lectura de espejo que hace Collange (149) del v. 17 como prueba de que Pablo sí le había pedido ayuda material, pues su situación (en Roma) se había deteriorado (1:15-18); (3) La teoría de Buchanan («Epaphroditus' Sickness», 162, seguido por Hawthorne) de que lo que Pablo está haciendo es «agradecerles» de forma educada la ayuda que le han enviado, pero a la vez les recuerda que él está en contra de esa forma de ver la vida (p. ej., 2 Ts. 3:7-10; 1 Co. 9:15-18); (4) La teoría de Capper («Dispute») de que la falta de emotividad a la hora de mostrar agradecimiento responde a una desavenencia anterior entre Pablo y los filipenses que aún estaba reciente (ver la nota 4 en el comentario de los vv. 14-17).

En cuanto al tema de la colocación: resulta que la primera razón que lleva a Pablo a escribir la carta (agradecer la ayuda de los filipenses) no es, seguramente, la razón principal para escribirla, que es abordar las circunstancias que los filipenses están viviendo antes de que Timoteo o él mismo entren en escena (2:19-24). Esto último es lo que más atención recibe; tanto es así, que incluso en el primer relato sobre sí mismo (1:12-26), Pablo tiene la situación de sus lectores en mente. Pero después de comentar las circunstancias de ambos, sabiendo muy bien por qué había empezado la carta, la concluye con la misma idea con la que empezó: (1:3-7) su colaboración y participación mutua en el Evangelio,¹⁶⁴ ubicándola como clímax o énfasis. Cuando la carta se lea en voz alta en la reunión, éstas son las palabras que quedarán en los oídos de los oyentes: que su ofrenda ha sido un sacrificio de grato olor, agradable a Dios; y Dios a su vez, de acuerdo con su rica provisión en Cristo Jesús, suplirá todas sus necesidades; y todo ello redundará en la gloria eterna de Dios. Al mismo tiempo, no podrán pasar por alto las exhortaciones y apelaciones anteriores, dado que ocupan un espacio importante en el cuerpo de la carta. Estamos ante un buen uso de la retórica;¹⁶⁵ si creyéramos la teoría (basada en la sociología actual y occidental) que cree que un redactor posterior es el responsable del orden que nos ha llegado, ¡podríamos concluir que el redactor era mucho mejor escritor que Pablo!

En cuanto al tema de la «amistad»: aunque en esta sección principalmente habla de sus «asuntos», en realidad aquí se unen sus asuntos con los de los filipenses en torno a una cuestión muy característica de una relación de amistad, la de dar y recibir mutuamente (v. 15).¹⁶⁶ Sin duda, mucho de lo que nos sorprende en esta sección está relacionado con este fenómeno. Hay tres temas que están interrelacionados: en primer lugar está su gratitud genuina por la ofrenda, expresada tres veces (vv. 10a, 14, 18). En segundo lugar, el marco de esta muestra

¹⁶⁴ Acerca de la dificultad en ser precisos en cuanto a este importante lenguaje, ver el comentario de 1:5.

¹⁶⁵ En contra, Lightfoot (163), y muchos que le han seguido, que «es como si el apóstol dijera: 'No debo olvidarme de daros las gracias por vuestra ofrenda'».

¹⁶⁶ Sobre este tema, ver la Introducción, pp. 37-40, que, en muchos sentidos es una lectura esencial para la discusión que viene a continuación (y especialmente para la que encontrará en el comentario de los vv. 14-17). La fuente principal más importante sobre este tema es Séneca, en su *De Beneficiis*; cf. la versión algo condensada en su *Ep. Mor.* 9. Para ver resúmenes útiles, Saller, *Personal Patronage*, 1-39 y P. Marshall, *Enmity*, 1-33; cf. la discusión más exhaustiva en Peterman, «Giving», 31-104.

de gratitud es el de la «amistad» grecorromana, basada en la mutualidad y la reciprocidad, evidenciada por el «dar y recibir», que, en este caso, presenta unas características muy concretas porque (a) Pablo es el receptor y no tiene nada que dar a cambio, y (b) esa «mutualidad» hay que verla, de hecho, dentro de una relación «patrón / cliente»,¹⁶⁷ debido a su papel como apóstol de Jesucristo.¹⁶⁸ En tercer lugar, y lo más importante, esta realidad sociológica está totalmente subordinada a una realidad mucho mayor, es decir, al Evangelio; de ahí que acabe con una doxología.¹⁶⁹

Todo esto está organizado con una consumada maestría, algunos dirían incluso con «una gran diplomacia», de modo que la ofrenda de los filipenses, o su acción de «dar», la acción de «recibir» de Pablo y la larga amistad que les une («colaboración» en el Evangelio), algo que la ofrenda corrobora, llegan a su clímax en los vv. 18-20 con la gratitud de Pablo, con el premio y la promesa de Dios (para los filipenses) y con una doxología de ambos, de Pablo y de los filipenses (para Dios). Para llegar a este punto, Pablo repite un patrón en los vv. 10-13 y 14-17, en el cual: (a) comienza agradeciendo la ofrenda que acaba de recibir (vv. 10a, 14); (b) luego desarrolla lo que dice sobre ellos (10b, 15-16); y (c) con las dos proposiciones que comienzan con un «no que», amplía (más aún), hablando de lo que ha «recibido» en relación con su «necesidad» (vv. 11-13, 17). Debemos señalar que el clímax en los vv. 18-20 comienza con este mismo patrón (reconocimiento por la ayuda recibida [v. 18], y el añadido de que Dios satisfará

¹⁶⁷ Ver la Introducción, pp. 38-39; ver también el comentario de 3:15.

¹⁶⁸ Ciertamente, gran parte del debate sobre este pasaje se ha dado como si Pablo nunca antes hubiera hablado de este tema (o por una interpretación errónea de las evidencias anteriores). Pero ya había tratado esta cuestión, en 1 Co. 9:1-18, donde defiende su «derecho» (ἔξουσία) como apóstol a tener ayuda material de sus iglesias (vv. 3-12a, 13-14), en un contexto en el que «explica» (en forma de defensa) por qué no ha hecho uso de ese derecho en su caso (vv. 12b, 15-18). El principio en el que se basan tanto la «reciprocidad» y los «derechos» se articula en el v. 11 («Si en vosotros sembramos lo espiritual, ¿será demasiado que de vosotros cosechemos lo material?»). Más en el comentario de 4:14-17.

¹⁶⁹ Algunos de los que han visto la dimensión sociológica de este pasaje también han tendido a interpretarlo casi completamente desde un punto de vista sociológico (p. ej., L.W. White, «Morality»; Stowers, «Friends»; Capper, «Dispute»). El problema es que eso encasilla y limita al verdadero Pablo, para el cual todo, incluyendo las convenciones retóricas y literarias que ha heredado, ha sido «transformado» por el Evangelio. Por tanto, aunque perdemos mucho si no nos damos cuenta de las realidades sociológicas de este pasaje, también perdemos mucho si dejamos que ese «contexto» dé significado al contenido, en vez de ser al revés. En manos de Pablo, el Evangelio da un nuevo significado incluso a la realidad sociológica de la «amistad».

sus necesidades [v. 19]), pero en lugar del tercer elemento (el «no que» de Pablo), acaba con una preciosa alabanza (v. 20). Al mismo tiempo, aparecen muchas palabras e ideas entrelazadas, por medio de repeticiones y juegos de palabras, y también encontramos la «cristianización» de temas que son comunes a aquella cultura; todos esos elementos juntos, conforman un maravilloso tapiz.¹⁷⁰ Y en realidad, todo eso para dar las gracias a los filipenses por su larga amistad, y a Dios, el único que merece toda la gloria. Por tanto:

- (a) 10a Reconocimiento porque han «reavivado el cuidado» para con Pablo en su necesidad;
- (b) 10b El tiempo intermedio en el que no le han «dado» se debe a la falta de oportunidad, no de preocupación
- (c) 11-13 «No que» Pablo hable por la «necesidad», «cristianizando» así la doctrina estoica del «contentamiento»: no dejará que ni la necesidad ni el bienestar determinen su vida; en Cristo puede vivir en ambas situaciones.

- (a) 14 Segundo reconocimiento, ahora como partícipes «de su aflicción»;
- (b) 15-16 Hace mención del loable historial que tienen los filipenses en este tema
- (c) 17 «No es que» Pablo desee la ayuda en sí, sino lo que esa ayuda representa (un «fruto que aumente en vuestra cuenta»)

¹⁷⁰ Los nexos lingüísticos de este pasaje y gran parte de lo anterior son tan importantes que cualquier reordenación de la carta destruye la «magia» que la hace funcionar tan maravillosamente como carta de amistad. Estos son: el inicial «Me alegré grandemente en el Señor» (cf. 3:1; 4:4); el (nuevo juego de palabras) con el verbo φρονεῖν en el v. 10 (cf. 1:7; 2:2-5; 3:15, 19; 4:2); la «cristianización» de la terminología estoica en el v. 11 (cf. 4:8-9); el uso de la familia de palabras de ὑστερέω («tener escasez») en los vv. 11-12 para referirse a sus «necesidades» (cf. 2:30); de forma similar, el uso de «mis necesidades» para referirse a la misma realidad en el v. 16 y 2:25; el uso del verbo συγκαινωνέω en el versículo 14 (cf. 1:7) para referirse a su «participación» con Pablo «en mi aflicción»; la expresión ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου (literalmente, «en el comienzo del Evangelio») en el v. 15, que se hace eco de la idea que aparece en 1:5; y el uso de la metáfora sobre el sacrificio en el v. 18 para referirse al hecho de que «ministren» su necesidad (cf. 2:25 y 30). Es muy difícil separar este pasaje del resto de la carta. Cf. Dalton («Integrity», 99-101).

- (a) 18 Tercer reconocimiento: Pablo «tiene abundancia»; al mismo tiempo ha sido «bien abastecido» o «lleno»; su «sacrificio aceptable» es agradable a Dios
- (b) 19 La reciprocidad de Pablo vendrá de Dios, quien les «proveerá», satisfaciendo sus «necesidades» conforme a sus riquezas en gloria en Cristo
- (c) 20 Doxología: A nuestro Dios y Padre sea la gloria por los siglos de los siglos.

Los elementos desconcertantes para muchos son las dos proposiciones que comienzan por «no [es] que», pues en la sociología contemporánea tendrían el efecto contrario del que Pablo busca. Instintivamente cuestionaremos a alguien que comienza un agradecimiento diciendo que por fin sus amigos «se han vuelto a preocupar de él», pero luego dice que en realidad no le hacía falta su ayuda, y finalmente expresa su gratitud personal diciendo que lo que han hecho es una ofrenda de sacrificio a Dios. Pero la clave del pasaje está en esos mismos elementos que nos desconciertan, que de hecho convierten a esta expresión en una convención del siglo primero. Además de negar que la amistad esté basada en los «intereses» (la forma más baja de «amistad»), lo que Pablo quiere decir es que su gozo no descansa en la ofrenda que le envían –también podría haber pasado sin ella–, sino en una realidad superior que la ofrenda representa:¹⁷¹ la evidencia tangible, ahora renovada, de su larga amistad, que para Pablo tiene un significado aún mayor, esto es, su larga «colaboración» con él en el Evangelio. Esto explica por qué el clímax del pasaje se expresa diciendo que su ofrenda es un «fragante aroma, sacrificio aceptable, agradable a Dios», quien, a su vez, promete completar la reciprocidad que a Pablo le tocaría; y todo ello le lleva a alabar la gloria de Dios, esa gloria que Dios ya les ha dado de forma abundante a ambos en Cristo Jesús.¹⁷²

¹⁷¹ Así piensan, p. ej., Hawthorne y O'Brien, sin señalar, sin embargo, la importancia de la convención de la amistad.

¹⁷² Para nuestra conveniencia, el análisis que vamos a hacer seguirá la estructura de las tres «partes» anteriormente citadas (cf. Bruce), reconociendo que se trata de una división o estructura nuestra, no de Pablo. Lo mismo que ocurre con las dos divisiones por párrafos tradicionales (10-13, 14-20 [NA²⁶, NVI, GNB, NAB, Jones, Müller, Hendriksen]; y 10-14, 15-20 [UBS⁴, NRSV, REB, Lohmeyer, Kent]), las cuales interrumpen erróneamente lo que de hecho es una sola unidad en la carta de Pablo (como vemos acertadamente en la RV, LBLA, la NASB y la NJB).

Por último, creo que un pasaje como éste debe leerse a la luz de la forma en que Pablo ensalza y alaba a esta iglesia en 2ª Corintios 8:1-5, que ha puesto en práctica esa ecuación cristiana que es «aflicción + pobreza = generosidad en abundancia». Es poco probable que en pocos años los filipenses hubieran cambiado radicalmente. Al contrario, es precisamente esta cualidad de su vida cristiana, expresada en este caso dentro del contexto cultural de la amistad, la que hace que Pablo dé gracias de esta forma: «regocijándose en el Señor» y alabando la gloria de Dios. Nos encontramos ante una comunidad donde el Evangelio ha obrado de forma eficaz.

1. La ofrenda de los filipenses y la «necesidad» de Pablo (4:10-13)

10 Me alegré grandemente en el Señor de que ya al fin habéis reavivado vuestro cuidado para conmigo; en verdad, antes os preocupabais, pero os faltaba la oportunidad. 11 No que hable porque tenga escasez, pues he aprendido a contentarme cualquiera que sea mi situación. 12 Sé vivir en pobreza, y sé vivir en prosperidad; en todo y por todo he aprendido el secreto tanto de estar saciado como de tener hambre, de tener abundancia como de sufrir necesidad. 13 Todo lo puedo en Cristo¹⁷³ que me fortalece.

A pesar de la larga historia de las traducciones que nos han presentado éste como un párrafo aparte, en realidad es simplemente el primer paso para entrar en un agradecimiento por la ofrenda recibida. Como hemos visto, el mayor gozo para Pablo es lo que la ofrenda representa: una evidencia tangible del restablecimiento de la «amistad», y eso como demostración de su «colaboración» con él en el Evangelio. Por tanto, estas dos frases iniciales se centran en dos cuestiones. En primer lugar (v. 10a), Pablo se regocija porque han renovado la primera muestra de amistad, la cuestión de «dar y recibir». Pero aunque usa la expresión

¹⁷³ Según las evidencias más antiguas (s* A B D* I 33 629 1739 pc lat co, Clemente) la frase de Pablo acaba con ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με («en aquel que me fortalece»). Teniendo en cuenta la preponderancia de la expresión «en Cristo» en esta carta, y que sin duda ese pronombre se refiere a «Cristo», los escribas posteriores (F G Ψ Maj syr, Jerónimo) hicieron explícito lo que Pablo dejó implícito, añadiendo Χριστῷ al final. Y así se transmitió a muchas generaciones de creyentes, de modo que este texto tan conocido probablemente se citará en su versión explícita durante algunas generaciones más.

«ya al fin», enseguida aclara que no quiere que le malinterpreten (v. 10b): sabe que el largo período de tiempo en el que la evidencias de amistad (participación en el Evangelio) no han sido tangibles se ha debido a la falta de oportunidad.

En segundo lugar (vv. 11-13), como su primer objetivo es expresar el gozo que ha supuesto la renovación de esa amistad, Pablo quiere asegurarse de que a los filipenses no les quede la imagen de que lo que más le preocupa a Pablo es cubrir su «necesidad». Quizá diga estas palabras para enfatizar en qué consiste su amistad, para recordar a los filipenses que no está basada en los «intereses», sino que pertenece a un nivel más elevado de amistad.¹⁷⁴ Por tanto, Pablo hace esta pequeña digresión para aclarar que su amistad no depende de la satisfacción de las «necesidades», es decir, que no tiene un origen «utilitarista». Pero al hacerlo nos deja con uno de sus mejores momentos, en el que utiliza el lenguaje de la «autosuficiencia» estoica (nótese que no le importa o incomoda usarlo), pero transformando esa «independencia» en la total «dependencia de Cristo». La conclusión es que Pablo y Séneca, aunque parezcan tener cosas en común, están a años luz el uno del otro. La noción estoica (y cínica) de la «suficiencia» o el «contentamiento» surge de uno mismo; la de Pablo viene de fuera, de su identidad «en Cristo», del que «depende» para todo, por lo que puede decirse que no es «independiente» en el sentido estoico. Debido a que Pablo y los filipenses están «en Cristo», ninguno depende del otro para vivir en este mundo; pero por la misma razón, porque ambos están «en Cristo», Pablo recibió la ofrenda con alegría, porque esa es la forma en la que Cristo le permite «tener abundancia» en este caso.

Por último, dado que aparece después del v. 9, el lenguaje y la longitud del pasaje sugieren que este versículo también sirve como una exhortación final a la *imitatio*. Les acaba de animar a que no se afanen por nada, sino que pongan sus preocupaciones delante de Dios, quien, como «Dios de paz», guardará sus corazones y sus mentes en Cristo. Pablo ahora se pone como ejemplo vivo de lo que eso significa, que en Cristo uno puede conocer el verdadero «contentamiento» en cualquier circunstancia.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Fijémonos en las tres clases de amistad que Aristóteles menciona (*Et. Nic.* 8.3.1) y que otros siguen (Plutarco, *De Util.*; Séneca, *Ben.* 1.11.1; *Ep. Mor.* 9.8-9; cf. Cicerón, *Inv.* 2.50), la «buena», la «agradable» y la «utilitarista». Del debate podemos extraer dos cosas: que (1) la «buena» es la mejor de las amistades, y es en cierto modo idealista, mientras que la «útil» es la clase más común, dentro de la cual pueden entrar personas

10 La partícula griega *de* que, correctamente, no se ha traducido, aparece al principio de esta frase marcando la transición hacia algo nuevo, aunque no es más que una idea adicional.¹⁷⁶ Ahora tenemos unas palabras de exhortación. Utilizando el lenguaje preciso del versículo 4, pero ahora en tiempo pasado,¹⁷⁷ y añadiendo el adverbio «grandemente»,¹⁷⁸ les dice que se ha llenado de alegría¹⁷⁹ con la llegada de Epafrodito. Ellos, su «gozo y corona» escatológica (v. 1), también son la causa de gran parte de su gozo pasado y presente. Además de otros calificativos, son sus amigos y colaboradores en Cristo.

Su encarcelamiento ya había sido un motivo de gozo, pues fue un catalizador para el avance del Evangelio en Roma (1:18); ahora les dice

malvadas que buscan el interés y el beneficio propio; y (2) que la característica de «dar y recibir» que tenía la última también era una característica de la anterior, por lo que a veces es difícil distinguir la «buena» de la simplemente «utilitarista». Además, Epicúreo y sus seguidores creían que a pesar de que la amistad debía ser desinteresada, «sus orígenes están en la necesidad de ayuda» (*Gn.* 5.23), una teoría que Cicerón amonesta (*Fin.* 2.26.82-85). Ver el debate en Marshall, *Enmity*, 25-30, aunque no relaciona estas distinciones con lo que Pablo hace aquí.

¹⁷⁵ Cf. Silva (234), quien también señala esta conexión.

¹⁷⁶ Como sugiere Lightfoot (ver nota 5); le sigue Hawthorne (196), quien saca demasiadas conclusiones de esta partícula, que aquí funciona como en 1:12 y 2:19 (cf. O'Brien, 516). Aunque *δέ*, la partícula griega más común, casi siempre tiene un sentido de contraste, el contraste no es siempre adversativo. Escritores de todas las épocas la usan para marcar la transición a una nueva sección; ese es el sentido en el que se marca un contraste.

¹⁷⁷ En griego *ἐχάρην*. Los intérpretes están divididos sobre si se trata de un aoristo genuino (Michael [pero por razones equivocadas], Bruce, Silva, O'Brien; cf. Moffatt, Goodspeed, NEB) o un aoristo epistolar (según la mayoría de intérpretes y de traducciones), y en este último caso se traduciría por el tiempo presente (como hace la NVI («me alegro muchísimo»). Pero dado que el primer punto de referencia de Pablo es algo de su propio pasado, no solo algo en el pasado desde la perspectiva de los lectores, no parece haber una buena razón para entenderlo como aoristo epistolar (más aún teniendo en cuenta que su «regocijo» en 1:18 se expresa en presente). El uso del adverbio «grandemente» confirma esta idea, que tiene mucho sentido si se refiere a su gozo al ver a Epafrodito, pero poco sentido como aoristo epistolar. Al respecto, cf. Apión (Antonius Maximus) a Sabina (s. II dC.): «Cuando supe que estabas bien, me regocijé grandemente (*λίαν ἐχάρην*)» (J.L. White, *Light*, 160). Esto no quita que el gozo de Pablo se «extienda» al presente, al momento en el que escribe. Pero, en este caso, su gozo comenzó con la llegada de Epafrodito.

¹⁷⁸ En griego *μεγάλως*, uno de los varios *hapax legomenon* que aparecen en este pasaje.

¹⁷⁹ Sobre la expresión «regocijarse en el Señor», y su trasfondo veterotestamentario y sus implicaciones a la hora de verbalizarla, ver el debate en el comentario de 3:1. Tiene cierto interés que el lenguaje que Pablo utiliza aquí (4:10) es muy parecido a lo que dice en 1 Co. 16:17, como respuesta a la llegada de Estéfanas, Fortunato y Acaico, aunque en ese caso no tenía nada que ver con una ofrenda.

que el reavivamiento material de su amistad ha vuelto a ser un motivo de gozo, aun cuando sigue en prisión. Como ya les ha dicho dos veces (3:1; 4:4), su gozo es un gozo «en el Señor», otra indicación sutil de esa triple relación (entre él, ellos y Cristo) que une las diferentes partes de la carta. Pablo se regocijó «en el Señor», el autor de su salvación y de la salvación de los filipenses, por la evidencia tangible de que ambos pertenecen al Señor y, por tanto, se pertenecen el uno al otro.¹⁸⁰

Pero nos sorprende la razón de Pablo como causa de su gozo: «que¹⁸¹ ya al fin habéis reavivado vuestro cuidado para conmigo». La propia frase de Pablo deja claro que aunque su intención no era usar estas palabras de forma peyorativa, sabía que los filipenses sí podían haberlas entendido así.¹⁸² De sus palabras podemos extraer tres cosas: que la cuestión de «dar y recibir» es la primera marca de la amistad en el mundo grecorromano; que los filipenses en muchas otras ocasiones habían «dado» para Pablo (como vemos en los versículos 15-16); que, como indican los diferentes elementos de esta frase, había pasado un tiempo (probablemente considerable) desde la última vez que habían cubierto sus necesidades de esta forma.¹⁸³ Es imposible saber cuánto tiempo había pasado, pero es bastante posible que algunos años. Ese lapso de tiempo sería, por tanto, lo que explica que Pablo se exprese como lo hace en esta frase.

El verbo «habéis reavivado» es una metáfora botánica, que significa «revivir o rebrotar»¹⁸⁴. Después de un periodo de letargo en la cuestión

¹⁸⁰ Barth (127), siguiendo a Bengel, señala cuán «anti-estoicas» son estas palabras iniciales. Un estoico hubiera recibido la ofrenda, ¡pero no lo hubiera disfrutado! Pablo vive en un mundo diferente.

¹⁸¹ En griego ὅτι, que en este caso es ambiguo. Introduce o una proposición nominal, teniendo en cuenta el contenido de la alegría de Pablo, o una proposición adverbial, apuntando más bien a su causa o base. A pesar de que cualquiera de las dos dan más o menos el mismo resultado, teniendo en cuenta el tiempo pasado del verbo (nota 17), este ὅτι seguramente expresa causa, «Me alegré grandemente porque...» (cf. Loh-Nida, Hawthorne, O'Brien).

¹⁸² Como algunos piensan; ver, p. ej., Capper («Dispute», 207): «El tono de Pablo es prácticamente condescendiente, cuando su alegría debería fluir», porque los filipenses «no han cumplido con su «contrato» (ver la nota 3, y la nota 4 del comentario de 4:14-17).

¹⁸³ Sobre este tema, ver más en el comentario de los versículos 15-16.

¹⁸⁴ En griego, ἀνεθάλετε, que en este caso puede ser transitivo («habéis hecho que crezca») o intransitivo («habéis brotado de nuevo»), que significa que ellos «habían reavivado su cuidado hacia él» o que ellos «habían florecido o resurgido de nuevo, en lo que respecta a sus cuidados hacia él». Cf. el uso metafórico en Sir. 1:18 («El temor del Señor es una corona de sabiduría, que hace que la paz y la salud broten de

de «dar y recibir», han vuelto a tener en cuenta esta dimensión de su amistad con Pablo. El adverbio «al fin»¹⁸⁵ también apunta a un periodo en el que no hubo «entregas». No obstante, lo más seguro es que no signifique «por fin», como si lo hubiera estado esperando desde hacía tiempo (las palabras que vienen a continuación dejan claro que eso no es así), sino que más bien señala el final de ese periodo de «inactividad». Por tanto, «ahora, al fin habéis podido cumplir lo que no habíais tenido oportunidad de hacer en mucho tiempo».

Lo que al fin pudieron hacer se expresa en un lenguaje característico de esta carta: «‘pensar’ en mí». Aquí comienza la primera de una serie de repeticiones de palabras y juegos de palabras que predominan en esta sección final de la carta. El verbo «pensar»¹⁸⁶ ya apareció en el agradecimiento (1:7) para referirse a lo que Pablo «sentía» acerca de ellos. En las demás ocasiones de la carta significa «tener una actitud o un sentir (concreto)» o «una forma de pensar (concreta)». Algunos de los usos más tempranos aparecen en contextos de relaciones y, por tanto, su significado tiende hacia «siendo del mismo sentir los unos por los otros» (2:2; 4:2), en el sentido de «cuidar los unos de los otros».¹⁸⁷ Sin duda, ese es el sentido que tenemos aquí; por eso muchas traducciones optan por «cuidar» o «preocuparse». En cualquier caso, este uso no es accidental. Lo que ha alegrado a Pablo ha sido el hecho de que los filipenses han vuelto a «pensar en él» o a «cuidar de él» de esta forma.

Queda claro que ésa es la intención de Pablo si continuamos leyendo: «en verdad, antes os preocupabais, pero os faltaba la oportunidad».

nuevo») y 11:22 («La bendición del Señor es la recompensa de los justos, y el Señor hará que su bendición vuelva a brotar rápidamente»). Meyer (211-12) adopta la teoría improbable de que lo que había «brotado de nuevo» era la *prosperidad* de los filipenses; y que por eso ahora podían, de nuevo, cubrir las necesidades de Pablo. Pero 2 Co. 8:1-5 deja claro que los de Macedonia llevaban tiempo en «aflicción y pobreza», ¡y que eso no había alterado su generosidad!

¹⁸⁵ En griego, ἄδη ποτέ; esta combinación solamente aparece en otra ocasión en el Nuevo Testamento: en Romanos 1:10, donde anticipa algo que desea que tenga lugar, «que finalmente pueda ir a veros». Aquí no puede tener este significado, dado que en Romanos se refiere a algo que todavía no ha pasado, mientras que aquí se refiere a algo que (aparentemente) estaba en estado latente. Cf. 2 Clemente 13:1 («arrepintámonos al fin»); que Lightfoot [*AF*²] traduce «arrepintámonos inmediatamente».

¹⁸⁶ En griego, φρονεῖν; ver el comentario de 1:7; 2:2, 5; 3:15-16, 19; 4:2.

¹⁸⁷ Sobre este tema ver Stowers, «Friends», 111-12, aunque él tiende a ver la idea de «los unos de los otros» pensando en él y ellos, más que dentro de la propia comunidad, lo que parece ser una lectura errónea del texto. Algo muy similar sucede en las apariciones en Romanos, donde el verbo casi siempre significa «tener una cierta disposición hacia algo o alguien», pero en 12:16 significa «cuidar los unos de los otros».

Hay dos puntos en la gramática de esta proposición que indican que el apóstol está intentando subsanar posibles malos entendidos que hayan podido surgir a raíz de la primera parte de la frase. Comienza primero «por lo cual»,¹⁸⁸ una combinación que retoma el infinitivo «preocuparse» y lo intensifica («en relación con aquello por lo que en verdad¹⁸⁹ os preocupáis de forma continua «). En segundo lugar, los dos verbos de esta proposición son imperfectos, lo que habla de una preocupación continua por Pablo, también con una falta continua de oportunidad¹⁹⁰ de preocuparse de forma práctica. Por tanto, se apresura en aclarar que sabe que el periodo de tiempo en el que no le han ayudado no se debió a la falta de preocupación, sino a la falta de oportunidad.

11 Después de describir su expresión inicial de alegría, para que no hubiera malos entendidos, Pablo se dispone a puntualizar aún más sobre el tema que ya inició en el versículo anterior. Pero esta vez no puntualiza sobre algo de forma concreta, sino que quiere que los lectores vean la cuestión en sí con cierta perspectiva. La función del «no que»¹⁹¹ es prevenir que alguien extraiga de sus palabras anteriores unas conclusiones equivocadas. La conclusión errónea sería que su gozo se debe a la ofrenda en sí, como si el gozo tuviera que ver con poder llevarse algo a la boca.¹⁹² Al contrario, Pablo dice que sus palabras anteriores no se deben a que «hable según mi necesidad».¹⁹³ Se goza al ver una

¹⁸⁸ En griego, ἐφ' ᾧ, una combinación extremadamente difícil en Pablo; ver el comentario de 3:12 (cf. Ro. 5:12, una de las clásicas cruces exegéticas del corpus paulino). Como Fitzmyer señala («Consecutive», 331), «el sentido causal... no se impone». Más bien significa (probablemente) algo como «por cuyo fin», refiriéndose a la «preocupación por él» que se acaba de mencionar, o (no tan probablemente) ᾧ se refiere a Pablo (según Calvino, Kennedy, Fitzmyer). Encontrará un artículo más completo de las opciones y la defensa del significado que aquí sugerimos en Meyer, 212-14; ver Fitzmyer, donde se ofrece un estudio completo de este modismo en la Grecia antigua.

¹⁸⁹ En griego, ἐφ' ᾧ καὶ ἐφρονεῖτε, que Vincent (142) y otros (p. ej., O'Brien; Thrall, *Greek Particles*, 90) traducen por «también», que significa que, además de su reciente ofrenda, también habían estado pensando en él todo el tiempo. Esa traducción tiene en cuenta el sentido de «suma» inherente al καί, pero no logra recoger su poder intensificador.

¹⁹⁰ En griego, ἡκαρπίσθη, literalmente «no tener tiempo», que aquí significa «sin tiempo» en el sentido de «falta de oportunidad»; otro *hapax* neotestamentario.

¹⁹¹ En griego, οὐχ ὅτι; cf. v. 17.

¹⁹² Sobre el hecho de que los prisioneros en el mundo romano tenían que ser sustentados por amigos, ver el comentario de 2:25; cf. Rapske, *Acts*, 209-16.

¹⁹³ En griego, καθ' ὕστερησιν. El sustantivo, que significa «deseo, necesidad, falta, pobreza» solamente aparece una vez en Pablo (en el resto del Nuevo Testamento solamente aparece en Marcos 12:44, sobre la viuda que «de su pobreza echó todo

muestra de amistad; y su amistad, se apresura a señalar, no es interesada, no depende de lo que él pueda sacar de ella.¹⁹⁴

Aquí tenemos también el segundo elemento en la serie de repeticiones y juegos de palabras que antes comentábamos. Pablo había dicho a los filipenses en 2:30 que le faltaba su presencia, carencia que en parte quedó algo aliviada por la llegada de Epafrodito. Ahora les dice que su alegría no se debe a que ellos hayan «llenado» su «carencia» en el sentido material (aunque reconoce en el versículo 18 que ha quedado «bien abastecido» gracias a su ofrenda). Pero eso también requiere una mayor explicación; así que en vez de centrarse en cuál es la razón de su gozo (algo que aparecerá en los vv. 14-17), se centra en exponer por qué su gozo no se debe a la ayuda material que le han enviado.

A primera vista, su explicación¹⁹⁵ parece un meteorito caído del cielo estoico: «pues he aprendido a contentarme cualquiera que sea mi situación». ¹⁹⁶ La palabra que traducimos por «contentarme»¹⁹⁷ refleja el

lo que tenía»). Pero ver ὑπερήμα en 2:30 (cf. 1 Ts. 3:10; 1 Co. 16:17; 2 Co. 8:14; 9:12; 11:9). Estos usos ilustran las diferencias entre los sustantivos con -ησις y -ημα, de los cuales el primero enfatiza la idea verbal, y el último denota una expresión concreta de la idea. Por tanto, aquí Pablo no se está refiriendo a una expresión específica de necesidad, sino a «tener necesidad». La preposición en este caso puede ser un ejemplo de κατά = causa, razón (así piensan Hawthorne y O'Brien); pero también tiene sentido si mantiene su sentido básico de «baremo con el que se miden las cosas». Por tanto, también podría ser, «hablando de esta forma, no estoy poniendo mi 'necesidad' personal como baremo de lo que he dicho».

¹⁹⁴ Sobre este tema, ver la nota 14.

¹⁹⁵ Aquí nos hallamos ante uno de los pocos γάρ explicativos de esta carta; ver los comentarios de 1:19, 21; 2:13, 20, 21, 27; 3:3, 18, 20. Esto indica que ni el contenido ni el estilo de esta carta es «argumentativo».

¹⁹⁶ En griego, ἐν οἷς εἶμι, que significa «en las situaciones en las que me encontré». Curiosamente, muchos se niegan a traducir esto como «sean cuales sean las situaciones», dado que Pablo utiliza una forma de ὅς en lugar de ὅσος. Prefieren traducirlo como «en el estado en el que estoy» (Vincent), que significa «en sus circunstancias presentes» (cf. Kent, Hawthorne). Pero tanto el plural como la expresión del siguiente versículo «en todo y por todo» sugieren que Pablo no se está refiriendo simplemente a su encarcelamiento presente, sino a todas las circunstancias de su vida.

¹⁹⁷ En griego, αὐτάρκης; éste es el único lugar del Nuevo Testamento en el que aparece este adjetivo, y el sustantivo (αὐτάρκεια) solamente aparece en 2 Co. 9:8 y 1 Ti. 6:6. El uso en 2 Co. 9:8 es la prueba clara de que esta palabra es parte del vocabulario habitual de Pablo, y de que puede aproximarse a «suficiencia», sin el sentido de «autosuficiencia». No tiene sentido centrarse solo en el uso que hacían los filósofos morales estoicos y cínicos, pues en el primer siglo de la era cristiana ya se hablaba con mucha normalidad del «contentamiento», en un sentido muy parecido al que esa palabra tiene para nosotros. Así, Polibio habla de Licurgo, quien, aunque había logrado el contentamiento (αὐτάρκεις) del ciudadano espartano en su vida privada, no «logró que de igual forma en el espíritu de la ciudad se respirara el contentamiento

objetivo último del estoicismo: vivir por encima de la necesidad y de la abundancia de tal forma que uno llega a ser «autosuficiente», que no significa que uno no es consciente de las circunstancias, sino que la persona verdaderamente *autarkes* no está condicionada por las circunstancias. Uno es «independiente» de los demás y de las circunstancias en el sentido de no permitir que le preocupen. La serenidad llega cuando uno es autosuficiente. Aunque no podemos saber a ciencia cierta si Pablo está usando deliberadamente este vocabulario estoico, es difícil que los filipenses no lo asociaran con ese lenguaje tan común en la época. Pablo hace algo que tiene mucha fuerza: usar un lenguaje similar al del estoicismo para describir una actitud ante la vida que exteriormente se parece a la de ellos, pero cuyo origen, y por tanto, cuyo significado, es radicalmente diferente. Pero antes de eso (v. 13), Pablo explica lo que aquí ha dicho en relación con sus necesidades materiales (v. 12).

12 Las frases explicativas en este versículo son equilibradas y, en cierto sentido, rítmicas.¹⁹⁸ Comienza con un campo léxico amplio, hablando de la necesidad y de la abundancia: «Sé vivir en pobreza,¹⁹⁹ y sé vivir en prosperidad».²⁰⁰ Aunque estas frases nos llevarán al tema más específico de las necesidades materiales, tenemos buenas razones

(αὐτάρκεις) y la moderación» (LCL, pág. 379); cf. la gran cantidad de veces que aparece en Josefo y también en Filón. Lo que hace que aquí la palabra suene estoica es el contexto. Esta frase suena de tal forma que podía haber sido escrita perfectamente por Séneca o Epicteto. Cf. p. ej., Séneca (*Vit. Beat.* 6.2): «El hombre feliz se contenta con su suerte presente, sea la que sea, y se reconcilia con sus circunstancias» (LCL, pág. 115); así, puede decir: «El hombre sabio se basta consigo mismo para tener una existencia feliz» (*Ep. Mor.* 9.13; LCL, pág. 51); aunque en cuanto al último, lo describe de forma que no excluye la «amistad» para aquel que es, al mismo tiempo, «autosuficiente». Cf. Epicteto 4.7.14, «Donde quiera que vaya me encontraré a gusto, porque donde estoy, estoy a gusto, no por el lugar, sino por mis juicios [δόγματα principios razonados], y éstos llevaré conmigo; ... y en posesión de ellos estoy contento [ἄρκει], esté donde esté y vaya donde vaya» (LCL, pág. 365). Ver también Sevenster, *Paul and Seneca*, 113-14.

¹⁹⁸ Cf. Lohmeyer, Gnilka y Martin quienes, no obstante, le dan a esto demasiada importancia, como si se tratara de un texto «poético». En ese sentido, uno también podría decir que 1 Co. 7 es «poesía», donde encontramos una y otra vez este tipo de frases rítmicas y equilibradas (cf. también 1 Co. 6:12-14, 16-17). Pero se trata simplemente del estilo paulino, pues él escribe así en relación con cualquier tema.

¹⁹⁹ En griego, ταπεινοῦσθαι, utilizada para referirse a Jesús en 2:8; en el corpus paulino solamente vuelve a aparecer en 2 Co. 11:7, cuando dice que se «humilló a mí mismo» sustentándose con el trabajo de sus propias manos, y en 12:21, cuando dice que Dios quizá le humille de nuevo delante de los corintios.

²⁰⁰ En griego, περισσεύειν; utilizado de nuevo al final de la frase, y en 4:18 para referirse a la ofrenda de los filipenses. Pablo usa esta palabra más frecuentemente para referirse a la «abundancia» de cualidades espirituales.

para pensar que, al comenzar con estos dos verbos, el sentido de lo que el apóstol quiso decir es «ser humillado y tener abundancia en todos los sentidos», idea que incluye las cosas específicas de las que luego hablará, pero no está limitada a ella.²⁰¹ Después de todo, ser «humillado» no es el verbo que se usa comúnmente para «tener necesidad»; es más, es una palabra completamente ajena al estoicismo. Es probable que algunos estoicos se gozaran en la «necesidad»; pero ninguno de ellos podía tolerar la «humillación», palabra que solía encabezar la lista de actitudes a evitar. Si Pablo eligió esta palabra para distanciarse de los estoicos, no lo sabemos; pero sabemos que para Pablo este verbo no solamente significa «pobreza», sino que hace referencia a una forma de vida similar a la de su Señor (2:8; cf. Mateo 11:28), una forma de vida que podemos ver de forma más detallada en sus varias «listas de dificultades».²⁰²

Por tanto, «en todo y por todo»,²⁰³ Pablo es más específico ahora e, invirtiendo el orden, dice: «he aprendido el secreto»²⁰⁴ de lo que significa «tanto estar saciado como tener hambre²⁰⁵» y «tanto tener abundancia como sufrir necesidad». Aunque el verbo «aprender el secreto» es principalmente un término que hace referencia a la iniciación en los misterios, está claro que Pablo lo está usando de forma metafórica. Mientras que otros han sido «iniciados en los misterios», dice, «yo he sido iniciado en el arte de tener el estómago lleno como en el de pasar hambre». Este pasaje se une a otros para dejar claro que, aunque normalmente Pablo comía bien, poco conocería nuestra costumbre de disfrutar de «tres comidas al día». Pero la expresión «tener abundancia como sufrir necesidad» probablemente apunta a otras privaciones materiales, como la necesidad de ropa, de un techo, y otras que no entran tanto en la categoría de necesidades materiales como tener que trabajar mucho, la falta de descanso, etc.²⁰⁶

²⁰¹ En contra está O'Brien (523), quien, debido al contexto lo limitaría a la «necesidad o privación económica». Este término es demasiado rico como para limitarlo a un significado tan concreto.

²⁰² Ver, p. ej., 1 Co. 4:11-13; 2 Co. 6:4-5; 11:23-29; cf. 2 Co. 4:8-9.

²⁰³ En griego ἐν παντί καὶ ἐν ᾗσιν, literalmente «en todo y en todas las cosas»; cf. 2 Co. 11:6.

²⁰⁴ En griego μεύημαι, única vez que aparece en el Nuevo Testamento. La palabra es un término técnico que se refiere a la iniciación en las sectas místicas. Algunos (p. ej., Lightfoot, Beare, Hawthorne) hacen aquí un hincapié demasiado exagerado, pues está claro que Pablo lo está usando en un sentido metafórico.

²⁰⁵ En griego καὶ χορτάζεσθαι καὶ πεινᾶν; la misma combinación aparece en Mateo 5:6.

²⁰⁶ Por no mencionar «he pasado una noche y un día en lo profundo» de (2 Co. 11:25), algo que muchas veces leemos sin darle demasiada importancia. Yo he vivido la mayor

Lo que sorprende es su insistencia en hacernos ver que conoce el secreto de las dos situaciones, tanto de la abundancia como de la carencia.²⁰⁷ Las diferentes «listas de dificultades» que encontramos en el corpus paulino dan fe de que el apóstol había experimentado «abundantes necesidades». Pero a diferencia de algunos de los filósofos cínicos, él no eligió la «escasez» como forma de vida para demostrar que era *autarkes*; más bien había aprendido a aceptar cualquier circunstancia que se le cruzara en su camino, sabiendo que su vida no estaba condicionada por ninguna de esas circunstancias, y que su relación con Cristo le hacía verlas como algo irrelevante. Lo que no encontramos son evidencias directas de esas situaciones en las que tuvo «abundancia», al menos en cuanto a cosas materiales, aunque en esta carta podría estar aludiendo al generoso apoyo de los filipenses, tanto cuando él y sus colaboradores vivieron en casa de Lidia, como cuando en repetidas ocasiones, proveyeron para sus necesidades materiales en Tesalónica y Corinto, y puede que en otros lugares también.

13 Pablo cierra esta breve digresión (v. 11-13) con las palabras tan conocidas de este versículo, en el que explica que su *gozo* al recibir su ofrenda no está en que ellos hayan cubierto su *necesidad*. ¿Cómo ha aprendido a vivir tanto en abundancia como en necesidad? Su respuesta es: «Todo lo puedo en²⁰⁸ Cristo que me fortalece». Así, las frases anteriores con tintes estoicos que ha escrito a continuación que podían transmitir la autosuficiencia personal, las transforma en una dependencia que está mucho más allá del individuo: en una dependencia de Cristo,²⁰⁹ que es para Pablo la base y la fuente de todo. Por tanto, convierte la «autosuficiencia» en «contentamiento» debido a su «dependencia de Cristo», debido a su convicción de que Cristo le es su-

parte de mi vida junto al mar, y no me puedo imaginar esta pesadilla. Quizá eso no fue tan «humillante» como las cinco veces que recibió los 39 latigazos; pero la desesperación y soledad de una «humillación» así debió de ser intensa.

²⁰⁷ Sabiamente Calvino (292) señala que aprender a tener «abundancia» es «una virtud poco común y mucho más excelente que soportar la pobreza».

²⁰⁸ En griego ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντι (cf. nota 13), que, teniendo en cuenta la frecuencia de la expresión «en Cristo» en esta carta de Filipenses, es muy probable que aquí no esté haciendo referencia al agente de la acción, aunque dicha idea no sería del todo errónea. Pablo se está refiriendo a estar «en Él, es decir, en Aquel que le capacita». El problema de traducir «por medio de Él» es que con frecuencia nos conduce a un triunfalismo del estilo: «cuando Cristo ... dio poder a Pablo, Pablo podía enfrentarse a cualquier situación» (O'Brien, 526). O'Brien acertadamente rebate esta interpretación del texto (ver nota 50).

²⁰⁹ Estamos seguros de que Pablo se refiere a Cristo; ver la nota 13. En cuanto a un uso similar del verbo, pero en aoristo, ver 1 Ti. 1:12.

ficiente. En realidad, tenemos aquí la expresión práctica de su razón de ser, que ya acuñó en 1:21: «Para mí, el vivir es Cristo».

Está claro que el «todo» en este caso se refiere en primer lugar a vivir ya sea en «abundancia» o en «necesidad».²¹⁰ Con Cristo le basta, ya sea en tiempos de prosperidad como en tiempos de pobreza. Aunque parece haber vivido más necesidad que abundancia, ésta es su forma de entender la advertencia que Israel recibe en Deuteronomio 8, de que no olviden al Señor una vez hayan experimentado bendición. Por tanto, este pasaje no es una expresión del estoicismo, ni siquiera una versión cristianizada del ideal estoico. Estamos ante otro pasaje de entre tantos que habla de la visión cristocéntrica que Pablo tiene de la vida. Él es un «hombre en Cristo» y, como tal, acepta cualquier situación que le venga en su servicio a Cristo. Si es «abundancia», sabe que es un hombre en Cristo, y nada más que eso; si es «necesidad», sigue siendo un hombre en Cristo, y acepta la escasez como parte del discipulado.

Por tanto, aunque este pasaje pertenece en parte a las convenciones epistolares de la «amistad», como hace con todas las convenciones culturales, Pablo las transforma en Evangelio. Además, dado el contexto, deberíamos reconocer este breve momento autobiográfico como paradigma. Les acaba de pedir que «practiquen» lo que ha enseñado y vivido (v. 9). En medio de sus dificultades presentes, los filipenses tienen aquí lo que también ellos deberían aprender sobre la vida en Cristo, que estar en Aquel « que les capacita» significa «contentarse» con cualquier circunstancia que les sobrevenga.

No olvidemos que Pablo ha dicho todo esto (vv. 11-13) para informar a los filipenses de que su alegría no se debe simplemente a la ofrenda que ha recibido, aunque también expresará su profunda gratitud por ella. Por

²¹⁰ Esto queda claro por la posición enfática de πάντα, que en este caso retoma el ἐν παντί καὶ πάντων del versículo 12. Algunos, no teniendo en cuenta la gramática y el contexto textual, se han permitido una interpretación fuera de contexto defendiendo una especie de promesa «gnómica» eterna de la ayuda de Cristo para cualquier situación, a veces de una forma triunfalista que está en total contradicción con la intención original del texto. Por otro lado, limitar esta promesa solo a situaciones de «necesidad» o «abundancia» (como, p. ej., O'Brien, 526) tampoco es correcto, dado que para Pablo expresa, de hecho, la realidad de toda su vida. Del mismo modo que con «ser humillado» en el v. 12, el «todo» de esta frase debería entenderse de forma más amplia también, siempre que se entienda dentro del marco teológico de Pablo. Es decir, su mirada solo está puesta en Cristo (1:21); su deseo es conocerle de forma plena, y que su vida emule la humildad que caracterizó la muerte de Cristo. Ese marco ya dicta el significado de ese «todo». Cuando se cita esta frase sin tener en cuenta el cristocentrismo de Pablo, este versículo puede acabar al servicio de cosas no tan elevadas, en cosas más egoístas.

tanto, una vez que ha comentado y aclarado el tema de la «escasez», en el versículo 14 vuelve al reconocimiento de su ofrenda y de su amistad.

Este maravilloso pasaje también ha tenido una desafortunada historia en cuanto a su interpretación, en manos tanto de los defensores de Pablo como de sus detractores. Éstos últimos ven el texto como una insoportable falta de gratitud, pues solo da las gracias como de paso, y porque se ve en la obligación de hacerlo. ¡Mejor no ofrecer nada a gente que trata los regalos de forma tan fría y estoica! Pero estos detractores no entienden la naturaleza de la amistad en el siglo primero ni el propio objetivo del apóstol, que es centrarse en la amistad que le une a los filipenses, y su colaboración *en el Evangelio*, que queda representado en la ofrenda y que es mucho más importante que la ofrenda en sí. En una cultura como la nuestra, donde las «cosas» son más importantes que las personas, es fácil caer en esta comprensión y discutir sobre lo que Pablo hace en este pasaje.

Por otro lado, los defensores de Pablo en ocasiones han destrozado el texto citándolo separado de su contexto presente. La peor expresión de este abuso sucede con el versículo 13, que a veces se interpreta como que «puedo hacer *todas las cosas* (especialmente cosas extraordinarias) en Cristo que me fortalece». Con mucha frecuencia la aplicación adopta una forma totalmente contraria a la que Pablo le dio, mezclándola además de forma conveniente con el versículo 19: «Cuando tenga necesidad, recibiré abundancia» gracias a mi relación con Cristo. Lo que Pablo quiere decir es que ha aprendido a vivir tanto en escasez como en abundancia gracias a las fuerzas que Cristo le da. Estar en Cristo, es decir, no ser autosuficiente, convierte la «escasez» y la «prosperidad» en algo de poca o ninguna importancia. La experiencia en la Iglesia debería enseñarnos lo que los mismos estoicos reconocían, que tanto la «necesidad» como la «abundancia» pueden tener un efecto negativo en nuestras vidas, porque la «necesidad» consume a aquellos que la sufren, y porque la «abundancia» hace exactamente lo mismo con aquellos que la «disfrutan». El resultado final es una persona enormemente limitada. Pero la perspectiva paulina –una vida conformada a la cruz de Cristo, que también disfrutará de la resurrección– eleva al pueblo de Dios y lo sitúa por encima de los efectos de la necesidad o la abundancia. Los que tienen «necesidad» aprenden a tener paciencia y confianza en medio del sufrimiento; los que tienen «abundancia» aprenden a ser humildes y a depender de Dios aun en medio de la prosperidad, ¡por no mencionar el gozo de ofrendar de forma desinteresada!

2. La ofrenda de los filipenses como participación en el Evangelio (4:14-17)²¹¹

14 Sin embargo, habéis hecho bien en compartir conmigo en mi aflicción. 15 Y²¹² vosotros mismos también sabéis, filipenses, que al comienzo de la predicación del Evangelio, después que partí de Macedonia, ninguna iglesia compartió conmigo en cuestión de dar y recibir, sino vosotros solos; 16 porque aun a Tesalónica enviasteis dádivas²¹³ más de una vez para mis necesidades. 17 No es que busque la dádiva en sí, sino que busco fruto que aumente vuestra cuenta.

Retomando el tono de gratitud que había usado en 1:3-8, Pablo resume lo que comenzó en el versículo 10, dando un paso más. En el versículo 10 recibió la ofrenda con alegría como prueba tangible de que su preocupación hacia él había «rebrotado». Dado que la ofrenda cubrió sus necesidades materiales en prisión, también es una evidencia de que *han compartido con él en su aflicción* (v. 14) y, por tanto, de que son colaboradores de él en la obra del Evangelio (v. 15). Como vemos en 1:5-7, el amor de los filipenses por Pablo y su servicio por la causa del Evangelio van de la mano. Después de todo, amar a Pablo es amar el Evangelio.

En los vv. 15-16, esta «colaboración» aparece expresada en el lenguaje de la amistad grecorromana, un lenguaje que sirve para descifrar gran parte de esta carta.²¹⁴ Hace memoria de la ayuda material que le

²¹¹ Como hemos señalado anteriormente (nota 12 del comentario de los vv. 10-13), éste no es un párrafo aparte, sino que sigue el «patrón» de los versículos 10-13 y aporta su propia contribución a la expresión general de gratitud. De ahí que en este comentario lo tratemos como una sección aparte.

²¹² «Y» o «Además»; en griego, ἔκ καί. P⁴⁶ D* pc omiten el δέ, probablemente debido a un homeoteleuton (οἷδατε δέ).

²¹³ El texto paulino contiene εἰς τὴν χρεῖαν μοι ἐπέμψατε (me enviasteis a por mí para mi necesidad), cuya rareza hizo que los copistas lo modificaran en el proceso de transmisión. Una corriente de «corrección» (P⁴⁶ A D* 81 104 326 1175 1241^s 2464 pc) omitió el εἰς (enviasteis lo que necesitaba), aunque lo más probable es que sea fortuito (resultado del homeoteleuton, δις εἰς). Otra corriente (D L P 323 614 629 630 pc) cambió el μοι a μου, una variación «lógica» y comprensible.

²¹⁴ En contra están muchos que lo ven como una forma de «agradecimiento ingrato», de forma peyorativa; ver las notas 2 y 3 en el comentario de 4:10-20. Sampley (*Partnership*, 51-77), basándose en el lenguaje comercial (ver el comentario de los vv. 15-16,17), sugiere que el pasaje representa una versión de una «societas», en la que Pablo y los filipenses habían desarrollado una forma de «relación contractual» por

han enviado, haciendo, por tanto, un énfasis especial en la cuestión de «dar y recibir», que es la primera señal de una amistad. Lo que han reavivado es la parte de «dar». Pero la amistad también requiere reciprocidad. Si pensamos en el principio establecido en 1 Co. 9:11,²¹⁵ su ofrenda ya se entiende como un acto de reciprocidad; ahora que Pablo ha «recibido» esta ofrenda, es el turno del apóstol, y así lo asume a partir del versículo 17. Les recuerda que el regalo en sí no es lo más importante (cf. v. 11); lo que desea es que ellos obtengan «un balance cada vez mayor en su cuenta [divina]» (reciprocidad divina), que, en este primer momento tiene que ver con la recompensa *escatológica*. La promesa de la «reciprocidad» *presente* llega en el versículo 19, que consiste en que Dios proveerá para todas sus necesidades (incluyendo las materiales).

Aquí tenemos el mismo fenómeno que en el sub-párrafo anterior, donde Pablo transformó el lenguaje y, por tanto, el significado de la idea estoica del «contentamiento», para usarlo desde una perspectiva totalmente cristiana. Ahora estamos ante el lenguaje de la amistad grecorromana, que en este caso no va a ser «transformada», sino totalmente sometida a la realidad más elevada del Evangelio, que le da a la amistad un nuevo significado.

la causa del Evangelio. Por expresarlo llanamente, Pablo predicaba y ellos pagaban, aunque en la versión de Sampley, el Evangelio modifica en cierto grado la relación. Esta sugerencia ha sido adoptada y aplicada vigorosamente por Capper («Dispute»), que interpreta toda la carta a la luz de una supuesta «disputa» entre Pablo y los filipenses en torno a varios temas: (a) como a Pablo lo habían metido en la cárcel, no puede cumplir su parte del «contrato»; (b) por tanto los filipenses dejan de enviarle dinero; y (c) pero la carta es la respuesta a la decisión de los filipenses de reanudar los «pagos», transmitiéndoles que han entendido de forma incorrecta su encarcelamiento y, de paso, les da las gracias de forma muy escueta por haber hecho algo que, en el fondo, es su deber. Además de no tener en cuenta que el lenguaje comercial ya había sido adoptado por el género epistolar de amistad, esta teoría limita considerablemente el lenguaje de Pablo, y la única opción que le queda es interpretar el tema de la amistad en términos puramente «utilitaristas» (ver la nota del comentario de 4:10-13). La versión de Capper en particular refleja la tendencia a hacer una «lectura de espejo» y a encontrar una cierta «oposición» entre Pablo y sus iglesias cada vez que la forma de expresarse de Pablo incomoda al lector moderno (más sobre esto en la Introducción, p. 40, nota 24).

²¹⁵ Es decir, merece apoyo «material» de sus iglesias porque él les ha ministrado la vida del Espíritu (ver la nota 8 en el comentario de los vv. 10-13). Meyer, Hawthorne *et al.* se niegan a relacionar el uso de 1ª Corintios con el presente uso en parte porque eso sería «mezclar» dos tipos de «dar y recibir», pues no casa con su comprensión «litteral» del lenguaje comercial. Pero esta negativa por su parte no tiene en cuenta el tema de la amistad ni la dimensión metafórica del lenguaje, que en este caso tiene que ver con reciprocidad, y no con una transacción comercial.

14 El «sin embargo» con el que comienza esta frase es la prueba evidente de que los versículos 10-13 no constituyen un párrafo por sí solos. Pablo usa esta partícula adversativa para «hacer un alto en el debate y entonces enfatizar lo que es realmente importante» (BAGD).²¹⁶ Por tanto, aunque la vida de Pablo no está determinada por la «necesidad» —ha aprendido a «contentarse» tenga necesidad o abundancia— ahora retoma el versículo 10 para decir que, de todos modos, «lo que habéis hecho por mí está bien».²¹⁷

En énfasis de Pablo está en el «bien» que hicieron. Pero ese «bien» aún no es el regalo en sí; eso se lo reserva para el final (v. 18). Esta frase resume el reconocimiento que comenzó en el versículo 10, donde Pablo se refiere a la ofrenda como un «reavivamiento de vuestro cuidado hacia mí». Aquí, se vuelve sobre la misma idea, pero añadiendo otro matiz, a saber, que «han participado / han compartido con él»²¹⁸ en

²¹⁶ En griego, πλὴν, ver el comentario de 3:16 y el debate sobre 1 Co. 11:11 en Fee, *1ª Corintios*, opus cit., pp 591-593.

²¹⁷ En griego καλῶς ἐποιήσατε (cf. Hechos 10:33). Καλῶς es el adverbio del adjetivo καλός, que significa «bueno, precioso, agradable, noble, espléndido». El equivalente «bien» no logra captar todo el significado de la palabra griega. También debemos señalar que la combinación καλῶς ἐποιήσατε también echa por tierra las teorías que ven a Pablo con una actitud «condescendiente» en los versículos 4:10-20 (Capper) o «amonestadora» (Michael). Ver la nota 4 de esta sección, y las notas 2 y 3 del comentario de 4:10-20.

²¹⁸ En griego συγκοινωνήσαντες (cf. el adjetivo en 1:7), un participio modal (de este modo); por tanto «hicieron bien» al *compartir* su aflicción con él. Esto anticipa la forma no compuesta del verbo que aparece en el versículo 15 (en cuanto a su significado, ver el debate en el comentario de 1:5). Mi infeliz «traducción» es un intento de captar ambos matices del verbo, el principal de «participar» en algo, que en 1:5-7 y aquí significa también «participar» como «colaboradores» con Pablo tanto en su sufrimiento como en el Evangelio. El redundante prefijo συν enfatiza, en particular, la participación de los filipenses con él *en su aflicción*. Cf. Lightfoot (164): «Lo que el apóstol valoraba no era tanto el alivio pecuniario en sí, sino el acompañamiento en medio de su tristeza». Más en la nota 87 del comentario de 1:7.

El intento de Sampley (ver nota 4) de interpretar κοινωνία como equivalente de la *societas* romana («relación o colaboración» contractual) es muy difícil de conjugar con este compuesto, puesto que el dativo μου τῇ θλίψει indica que la *koinonía* es en la aflicción de Pablo, no en la «participación» en un acuerdo financiero. Por tanto, Sampley no tiene más remedio que ver este uso como «fortuito» (p. 60). No es sorprendente que Capper no haga ningún tipo de comentario sobre este verbo y su correspondiente adjetivo (1:7) (cf. Beare [153]), cuyo error es aún más grave, dado que escribió un comentario en el que, al llegar a este versículo, no solo no comenta este verbo, sino que ignora también el sintagma preposicional). Este pasaje une 1:7 y 3:10 (a la luz de 1:29-30) para indicar que el *primer* significado de este grupo de palabras en Filipenses tiene que ver con la «participación» en los sufrimientos de Cristo, que Pablo, poniéndose como ejemplo, declara que eso es lo que más le importa, y que quiere que eso es lo que caracterice su vida.

su aflicción». Así, retoma el lenguaje de 1:7, donde una de las razones por las que Pablo está agradecido es por su «colaboración / participación» junto con él en sus cadenas y en la defensa del Evangelio. En el presente caso, hace referencia a su encarcelamiento usando la palabra «aflicción»,²¹⁹ que normalmente tiene un sentido más amplio y se usa para referirse a las aflicciones sufridas por los creyentes a causa de su relación con Cristo. Se trata de una palabra especialmente apropiada en este caso, porque no solamente «participaron» con él en su aflicción mandándole la ofrenda, sino que lo hicieron en el contexto de *su propia* aflicción, como se nos dice explícitamente en los versículos 1:29-30 y 2:17 y, de forma no tan directa, en muchos otros lugares de la carta.

15-16 Volver al lenguaje de la «participación o colaboración» obliga a Pablo a hacer una breve recapitulación de la actuación ejemplar de los filipenses en este respecto. Comienza con unas palabras enfáticas a modo de recordatorio: «Y vosotros mismos también sabéis, filipenses».²²⁰ El contenido, que sigue desarrollando el tema de su «participación / comunión» con él, es en ciertos aspectos bastante notable, dado que cuenta la historia *de los filipenses*, por lo que es algo que les

²¹⁹ En griego μου τῇ θλίψει; acerca de θλίψις cf. 1:17. Ver el útil resumen de J. Kremer, *EDNT*, 2.151-52; cf. *NIDNTT*, 2.807-9 (R. Schippers). Aunque es verdad que esta frase a menudo lleva de forma inherente matices escatológicos (Schlier, *TDNT*, 3.144-47, seguido de Kremer, cf. Martin [164, seguido de Melick], quien rechaza que aquí haya una referencia al encarcelamiento de Pablo, a pesar de 1:17 y 17), en este caso esos matices están presentes solo de forma mínima, donde no se apunta al *significado escatológico* de la «aflicción» presente por encarcelamiento del apóstol.

La gramática es difícil. Lo normal si Pablo hubiera querido decir «copartícipes conmigo en la aflicción», hubiera sido μοι τῆς θλίψεως si, en cuyo caso el μοι retomaría el «juntos» de συν, y τῆς θλίψεως sería un genitivo con κοινωνέω. No obstante, lo más probable es que eso fuera lo que Pablo quiso transmitir, aunque usara la otra combinación más complicada. Al adelantar el «mi» para colocarlo en una posición enfática (un «posesivo vernáculo» muy poco común [ver el comentario de 2:2], que aparece con el pronombre μου solamente en Romanos 11:14; 1 Co. 9:27; Fil. 2:2 y Flm. 20), Pablo pone θλίψις en dativo como modo de enfatizar la idea de «compañerismo» inherente en el συν. El resultado es un énfasis incluso mayor en que lo que comparten es la aflicción, mientras que el «posesivo vernáculo» «enfátiza que la comparten con Pablo.

²²⁰ En griego οἴδατε δὲ καὶ ὑμεῖς, Φιλιππησιοι. El δὲ marca una transición; la combinación καὶ ὑμεῖς («incluso vosotros») y el vocativo «filipenses» pone un fuerte énfasis en que se va a narrar como una forma de decir «sentaos y prestad atención a lo que voy a decir». Como vimos en el comentario de 1:2, el uso tan poco común del vocativo «filipenses» tiene la función de hacerles pensar en su presente situación terrenal. Aquí se usa como una expresión de afecto (según la mayoría de los intérpretes); en contra, Michael (218; cf. Hawthorne, 203), que cree que lo usa para «suavizar o reducir la fuerza de la amonestación, para que no suene demasiado severa».

resulta muy familiar.²²¹ A nosotros nos interesa analizar el contenido de lo que Pablo dice (el *qué*) y la forma en la que lo dice (el *cómo*), y la razón que le lleva a decir algo así (el *porqué*). El *porqué* lo dejaremos para el final, y lo comentaremos de forma muy breve; primero vamos a ver *qué* dice Pablo y *cómo* lo dice.

En primer lugar, les recuerda su pasada «colaboración con él en el Evangelio»; pero, en segundo lugar, vemos que ese recordatorio está expresado en el lenguaje de la amistad, usando la expresión máxima de amistad en el contexto de la antigüedad grecorromana, que era la participación en la cuestión de «dar y recibir». La propia narrativa forma una «inclusio» en torno al tema de la amistad:

- A¹⁵ Al comienzo de la predicación del Evangelio,
 después que partí de Macedonia,
 B ninguna iglesia compartió conmigo
 en cuestión de dar y recibir,
 sino vosotros solos;
 A'¹⁶ porque aun a Tesalónica,
 más de una vez,
 enviasteis (ayuda) para mi necesidad.

La parte A les lleva al inicio de su colaboración con Pablo, desde el momento en que salió por primera vez de Filipos, colaboración que continuó aunque salió también de la provincia (Macedonia). La parte B retoma el tema de la amistad, su colaboración con él «en la cuestión de dar y recibir», enfatizando en especial toda su trayectoria en cuanto a este respecto. La parte A' vuelve a hacer hincapié en estas dos realidades al recordarles que «aun a Tesalónica», en la primera parada después de dejar Filipos e incluso antes de salir de Macedonia, ya le habían enviado ayuda para sus necesidades físicas en varias ocasiones. El resultado es un énfasis triple; (a) en su amistad («compartir en la cuestión de dar y recibir»); (b) que se remonta al comienzo de su

²²¹ Podríamos comparar este pasaje con frases de Cicerón y Séneca, que aparece en sus debates sobre la amistad: «Los servicios... deberían ser recordados por aquel que los recibió, y no deberían ser mencionados por aquel que los realizó» (Cic. *Amic.* 71; LCL 20.181); «En el caso de dar un beneficio... el uno debe olvidar que lo dio, y el otro no debe olvidar que lo recibió» (Sén. *Ben.* 2.10; LCL 3.67). La frase de Pablo es la prueba de que él «no lo ha olvidado»; y al mismo tiempo, lo «menciona» por filipenses –de ahí el énfasis en que los filipenses ya lo «sabían»– dado que no sería «políticamente correcto» que ellos lo hicieran.

colaboración con ellos; y (c) que fueron la única iglesia con la que había tenido este tipo de «amistad contractual».

(A) Lo que Pablo les recuerda en primer lugar es que su «participación» con él en la cuestión de «dar y recibir» tiene que ver con el Evangelio, que se remonta «al comienzo de la predicación del Evangelio», lo cual, teniendo en cuenta que la carta está dirigida a ellos, y Pablo tiene en cuenta su perspectiva, se refiere a sus orígenes como creyentes en Cristo.²²² Su énfasis en esta frase inicial es doble: (1) que la «amistad» que tienen, de la cual hablará a continuación, se basa o centra no solo en su relación personal, sino en esa relación a tres bandas, que incluye a Cristo y al Evangelio, que son el elemento que les une y que da sentido a su relación (ver el comentario de 1:5); y (2) que esta participación / colaboración se remonta a sus comienzos como cristianos.

En segundo lugar, les recuerda que el origen de esta «participación en el Evangelio» reside en el momento²²³ en que el apóstol

²²² De ahí la larga traducción de la NVI en inglés, «en los primeros días de *vuestro contacto o conocimiento* del Evangelio». En cuanto a esta comprensión, cf. el debate de la expresión similar en 1:5 (según la mayoría de intérpretes, p. ej., Meyer, Vincent, Kennedy, Jones, Plummer, Dibelius, Lohmeyer, Müller, Hendriksen, Gnilka, Collange, Martin, Bruce, O'Brien). Ha habido una cantidad inusual de especulaciones en torno a esta expresión (cf. los artículos de Glombitza, «Dank»; Suggs, «Concerning» [ver los comentarios y la crítica de o'Brien, 531-32]; Beare, que no encuentra una solución satisfactoria; y Capper, «Dispute», 204-6). En cuanto al significado que tiene aquí, ver el uso idéntico en 1 Clemente 47:1 («¿Qué os escribió [Pablo] primero en el comienzo del Evangelio?»). Escribiendo a los corintios unos 45 años después de la fundación de la Iglesia y unos 40 años después de 1ª Corintios, a la cual se está refiriendo, Clemente utiliza esta expresión desde la perspectiva de los corintios para referirse a sus orígenes como cristianos, a pesar de que 1ª Corintios fue escrita varios años después de esos «orígenes». El contexto presente demanda este mismo sentido.

²²³ En griego ὅτε ἐξῆλθον, que puede significar o bien «en el momento en el que partí» (Meyer, *et al.*) o (más probablemente) «después de que partí», donde el tiempo verbal griego (aoristo) tiene un sentido pluscuamperfecto, como ocurre casi siempre en la narrativa (Burton, *Moods*, 23-24; así, p. ej., Lightfoot, O'Brien). La postura por la que optemos dependerá en parte de cómo entendemos esta proposición inicial en relación con la proposición final del versículo 16. Dado que el «aoristo pluscuamperfecto» se da muy frecuentemente, no tenemos ninguna razón de peso para suponer que los filipenses seguían detalladamente los pasos de Pablo desde el momento que partió de Berea (su última parada en Macedonia) para poder ofrecerle ayuda material; y en cualquier caso tenemos evidencias firmes de que desempeñaron ese ministerio en Corinto (2 Co. 11:9). Es más, las evidencias en 1 Ts. 2:9 y 2 Ts. 3:8 demuestran que sus «ayudas» no cubrían todas las necesidades del apóstol y de sus compañeros.

La propia rareza de la frase cuando se entiende literalmente (que había entrado en participación con ellos *después* de haber dejado Macedonia, es decir, mucho después de que él les dejara *a ellos*) sugiere que la frase de Pablo está expresada de forma

partió de Macedonia. Esta frase es un poco ambigua, dado que, en muchas ocasiones Pablo utiliza el nombre de la provincia para referirse a la ciudad de Filipos en particular,²²⁴ mientras que, técnicamente, este topónimo se refiere a la provincia, y debería referirse al momento en el que se marchó de Berea (Hechos 17:10-15), o incluso después. Dado el vocativo anterior, «vosotros, ... filipenses», que les ubica en Macedonia, y la forma en la que habla de su papel incluso en Tesalónica, una ciudad macedonia, lo más seguro es que se estaba refiriendo a salir de la provincia.²²⁵ Sigue siendo un misterio el hecho de que mencione este aspecto primero, antes de mencionar lo de Tesalónica (v.16), que cronológicamente es anterior.²²⁶ Lo más probable es que se trate de una narración imprecisa, como suele ocurrir cuando uno relata la «historia» desde una perspectiva personal e informal. Comienza, como ya dicta el énfasis que hace en este contexto, centrándose en la larga relación que tienen con ellos, de ahí «después que partió de Macedonia»; pero dado que Tesalónica también está en Macedonia y que los filipenses ya habían estado sirviéndole de esta forma incluso cuando estaba en Macedonia, Pablo debió de querer aclararlo añadiendo el versículo 16.

La evidencia concreta de que esa «participación» llegó más allá de Macedonia la encontramos en 2ª Corintios 11:8-9, donde, en defensa de que no tiene con los corintios una amistad «contractual o interesada», Pablo argumenta: «A otras iglesias ‘despojé’, tomando salario de ellas para servirlos a vosotros; y cuando estaba con vosotros y tuve necesidad, ... los hermanos llegaron de Macedonia, suplieron plenamente mi

«descuidada», con eso quiero decir «informal», porque es como si fuera algo que no estaba premeditado, algo espontáneo y típico de una conversación entre amigos. Después de dictar el versículo 16, Pablo no vio necesidad de «adecentar» la frase, porque sabía que los filipenses le entenderían muy bien. Esta forma más bien «informal» de expresarse nos hace dudar de la reconstrucción de Capper, quien dice que se refiere a un *acuerdo anterior* que habían hecho con Pablo de que su «participación consensuada» con él comenzaría después de que abandonara Macedonia. No es más que una conjetura, y lo cierto es que no se corresponde con lo que Pablo dice.

²²⁴ A veces se puede adivinar (2 Co. 1:16; 2:13; 7:5); queda claro en 2 Co. 11:9, citado más adelante, que, en combinación con este versículo, relaciona «Macedonia» solamente con Filipos.

²²⁵ Algo que, junto con el enfático *καί* del v. 16 («*aun* en Tesalónica»), hace extremadamente improbable que en este momento, en el v. 15, pretendiera incluir los casos mencionados en el v. 16.

²²⁶ Por no mencionar la causa de todo tipo de conjeturas y «soluciones» a la forma más bien imprecisa en la que todo esto se dice.

necesidad».²²⁷ No podemos saber si este apoyo mientras estaba en Corinto fue algo continuo, y si así fue, cuánto duró. Como no tenemos otras evidencias como la segunda carta a los Corintios, solamente podemos decir que ese apoyo quizá se extendió más allá de Corinto, pero que no podemos saberlo con seguridad.

(B) Este material es la proposición principal de la frase de Pablo. Su principal interés es resaltar que son la única iglesia con la que Pablo tenía una «amistad contractual». Esto lo vemos expresado en dos ocasiones, al principio y al final de la proposición: «Ninguna otra iglesia ... solo vosotros». Además, la proposición final (v. 16) también hace hincapié en la misma idea. Ésta no solamente apunta a la repetida expresión de los filipenses de esa dimensión de su amistad, sino que también se une al versículo 15 para dejar claro que Tesalónica no tiene con Pablo ese tipo de relación.

La naturaleza de este «acuerdo» la encontramos en las palabras «en cuestión de dar y recibir», que es la clave de muchas cuestiones, no solamente en el presente pasaje, sino en la carta en su conjunto. Durante mucho tiempo este uso se ha visto como un uso metafórico del lenguaje «comercial», y tradicionalmente se ha interpretado que estas palabras indicaban la postura de Pablo hacia la(s) ofrenda(s) de los filipenses.²²⁸

²²⁷ Este énfasis en el comentario secundario de que «ninguna iglesia ..., sino vosotros solos», que claramente excluye a Tesalónica, no está en total consonancia con el plural de 2 Co. 11:8-9 («Despójé a *otras iglesias*»), en un contexto donde se menciona a los hermanos *de Macedonia*, cosa que los comentaristas intentan explicar de formas varias (los que lo intentan). B. Holmberg (Power, 91-92) ve que la presente frase (basándose en la expresión «al comienzo») implica que, cuando se escribió Filipenses, otras iglesias se habían unido a la acción de «dar y recibir»; así, 2 Co. 11:8 no hace más que confirmar su teoría. A pesar de que resulta una opción atractiva, parece ir en contra de la evidencia de la correspondencia de Tesalónica y Corinto citada más adelante (p. 554; nota 234), y especialmente con la del pasaje de 2 Corintios, que hace referencia a un hecho muy poco posterior a su primera marcha de Macedonia! Reumann («Contributions», 441-42) adopta la reconstrucción de Holmberg, añadiendo este énfasis en el presente pasaje es una «*captatio benevolentiae* exagerada» (una manera educada de «dar coba»). Una *captatio* puede alabar a alguien (o a un grupo) grandemente, pero *enfátizar* (como hace aquí Pablo) lo que parece ser una mentira (si entendemos que 2 Co. 11:8-9 está en lo cierto, y este es un «gesto» de cortesía hacia los filipenses) no se corresponde con el tipo de elementos sobre los que se construye la amistad. La mejor explicación del plural en 2 Co. 11:8 tiene que ver con el énfasis que Pablo hace en dicho texto; lo más probable es que «otras iglesias» signifique «otros creyentes».

²²⁸ Los comentaristas apuntan a diferentes posturas, que van desde la «vergüenza» hasta una transacción comercial. Cf. p. ej., C.H. Dodd, «Mind (I)», 71-72, que cree que Pablo tiene una actitud «*burguesa*» hacia el dinero: por un lado lo necesita, pero por otro, se avergüenza de esa necesidad. Por tanto «cubre su vergüenza usando

Por tanto, la frase «en cuestión»²²⁹ significa que han «abierto una cuenta» con Pablo (Goodspeed), en la que tienen un «crédito» (dar) y un «débito» (recibir) mutuo.²³⁰ Esta comprensión está respaldada por la extensión de la metáfora en el versículo 17, donde Pablo entiende la acción de dar de los filipenses como «un fruto que aumenta en la cuenta de ellos» (Moffatt), y también por el versículo 18 donde aparece la expresión «estoy bien abastecido» (Goodspeed). Este uso está muy bien documentado tanto en los papiros como en las obras literarias, por lo que es casi imposible que los filipenses lo hubieran entendido de forma diferente.

Lo que no se ha reconocido tradicionalmente es que esta metáfora comercial ya había sido adoptada dentro del género de la «amistad» grecorromana, especialmente para referirse a la amistad «consensuada», que se demostraría en la reciprocidad del «dar y recibir» regalos (u ofrendas) y servicios.²³¹ Con casi toda seguridad, ésta es la forma más adecuada del uso que Pablo hace. La expresión «compartió conmigo en»²³² también refleja el uso metafórico de este lenguaje especia-

²²⁹ En griego εἰς λόγον, que, como tecnicismo comercial, significa literalmente «cerrar una cuenta» (ver las referencias en BAGD, 2b). Ver especialmente Sir. 42:3, entre una lista de cosas de las que uno no debe avergonzarse (v. 1): «de tener cuentas con un socio [περὶ λόγου κοινωνοῦ]» (NRSV). Por tanto la NEB dice «mis socios en pagos y recibos».

²³⁰ En griego δόσις καὶ λήψις; en cuanto a este uso en transacciones comerciales, ver Sir. 42:7 (en la misma lista de ítems de la nota anterior): «y cuando deis o recibáis, ponedlo por escrito [καὶ δόσις καὶ λήψις, πάντα ἐν γραφῇ]» (NRSV). Ver Sir. 41:21; cf. el debate en Peterman, «Giving», 53-54, para comprobar que el mismo lenguaje se refiere a la «reciprocidad social».

²³¹ En este respecto, ver el debate de P. Marshall, *Enmity*, 160-64; y Peterman «Giving», 59-60, 63-104. Ver, p. ej., Plutarco, *De Lib Educ.* 14 (11B), sobre Antigonos, rey de los Macedonios, quien mandó buscar a Teócrito para que viniera ante él καὶ λόγον δοῦναι καὶ λαβεῖν, que Babbitt traduce (LCL, 1.53) «para llegar a un acuerdo». El uso en Herm. *Man.* 5.2.2 (περὶ δόσεως ἢ λήψεως) también parece ser un punto a tener en cuenta. Lightfoot (165) lo entiende de forma literal, como si se refiriese a pasarse dinero entre ambos, pero el contexto apunta en otra dirección. El «encargo» es comentar cómo «funciona un temperamento irascible», pues hace que los que «no tienen conocimiento y son de doble ánimo» se desvíen (5.2.1). Hermas retoma en 5.2.2 esta idea, diciendo que cuando algo así se insinúa a ese tipo de personas, se vuelven «obcecadas por las preocupaciones terrenales, ya sea por la comida o algo trivial, o por un amigo, o sobre la cuestión de dar y recibir, o por alguna otra necia cuestión» (Lightfoot, AF2, 220-21). Probablemente la aparición del concepto «dar y recibir» junto al término «amigo» no es fortuita, y diremos pues que esta combinación pertenece al contexto de la reciprocidad en la amistad, más que a las transacciones comerciales.

²³² En griego μοι... ἐκοινωνήσεν εἰς. Esta expresión explica tanto el uso especializado de este verbo en este caso, como el uso poco común de añadirle el εἰς. En cuanto

lizado, por lo que significaría algo como «solamente vosotros os comprometisteis a colaborar conmigo de esta forma». La razón de ser de este tipo de lenguaje es expresar tanto la mutualidad como la reciprocidad de ese «dar y recibir». Lo que hace que la relación entre Pablo y los filipenses sea única es que su «colaboración» con él no era tanto una «colaboración entre dos socios», sino una colaboración *triple*: entre él, ellos y Cristo (y el Evangelio).²³³

Este tercer factor produce en la convención una considerable «variación». Quedan intactas la reciprocidad y la mutualidad: lo que «varía» es la forma que adoptan en Pablo. Las conversaciones en la literatura grecorromana sobre la cuestión de «dar y recibir» en relación con la amistad indican que frecuentemente acababan en una desigualdad (a veces destructiva). Si la reciprocidad no excedía el regalo anterior, el receptor original quedaba «endeudado» por un largo periodo de tiempo; de ahí que la mutualidad o colaboración degenerara en un tipo de relación «patrón-cliente», donde una de las partes «controlaba» a la otra. Pero en Cristo, la relación entre Pablo y los filipenses ha sido «igualada» por su forma divina. Por un lado, entre él y sus iglesias ya existía una relación «patrón-cliente», pues él había recibido el papel de apóstol. Esa es la razón por la que en una carta de amistad como ésta Pablo puede exhortar (fuertemente si es necesario) a los destinatarios. Lo que nos sorprende es lo poco que utiliza ese «derecho» en esta carta; por ejemplo, se presenta a él mismo y a Timoteo como «esclavos (o siervos) de Cristo Jesús» por causa de los filipenses, y en lugar de exhortarles solo mediante imperativos, les habla de su propio ejemplo como modelo a seguir. Por encima de todo, ambos corren (en Cristo) la misma carrera.

Por otra parte, hacía tiempo que habían establecido entre ellos otra forma de relación «patrón-cliente» para cubrir las necesidades materiales y personales del apóstol. Por los datos que tenemos, de entre todas sus iglesias, Pablo solo aceptó este tipo de la iglesia Filipos, en concreto en casa de Lidia. Cuando fue a Tesalónica, eligió un camino diferente: deliberadamente «trabajó con sus propias manos» para ser un modelo

a este uso ver Platón, *Rep.*, 5.453 A (τῆ τοῦ ἄρρενος γένους κοινωνῆσαι εἰς ἅπαντα τὰ ἔργα; [si la naturaleza femenina] puede compartir con el varón en todas las tareas)).

²³³ Ver la expresión «al comienzo del Evangelio» (v. 15). Cf. O'Brien (535), quien sugiere que «el punto de vista de Marshall puede llevarse más allá si enfatizamos que tanto las ofrendas de los filipenses como su amistad con el apóstol derivan de y son una expresión de su 'colaboración en el Evangelio desde el primer día hasta ahora'».

para los tesalonicenses (2 Ts. 3:7-10), una práctica que continuó cuando fue a Corinto (1 Co. 4:12).²³⁴ Como resultado, los filipenses eran también los únicos que habían entrado en una «participación con él» en cuanto a sus necesidades materiales, aparentemente asistiéndole en lo que podían y tenían oportunidad. Por eso, en ese sentido, podríamos decir que Pablo se había convertido en «cliente» del «patronato» o «mecenazgo» de los filipenses.

Pero precisamente porque su «amistad» estaba basada en su pertenencia mutua a Cristo, estas dos expresiones de relación «patrón-cliente» tenían un nivel de total reciprocidad y mutualidad. Los versículos 17 y 19 tratan de cómo Pablo piensa cumplir con su parte en esa relación de «reciprocidad». En cualquier caso, lo que Pablo quiere es recordarles que, de entre todas «sus» iglesias, ellos son los únicos con los que tiene esta relación «única».

(A¹) Con un recordatorio más de la exclusividad de su «amistad», Pablo añade una proposición explicativa final; «porque²³⁵ aun²³⁶ (cuando yo estaba) en Tesalónica, una vez más, enviasteis para cubrir mis necesidades». Esta proposición tiene tres funciones. En primer lugar, se une al versículo 15 para excluir a Tesalónica de ese tipo de amistad contractual que tiene con los filipenses; «Macedonia» hace referencia a la provincia, y cuando dejó la provincia, Tesalónica no participó con los filipenses para enviarle ayuda,²³⁷ aun a pesar de ser la ciudad mucho más grande e influyente de Macedonia. En segundo lugar, les recuerda

²³⁴ Ver también el testimonio recogido en Hechos 20:33-34 en cuanto a la misma práctica en Éfeso. Ver la nota 17 acerca de los que adoptan una postura diferente. Sobre el tema más amplio de la forma (sueldo, limosna, mecenazgo, trabajo propio) en que se sostenían los «itinerantes» (filósofos / maestros religiosos) ver Hock, *Social Context*, 52-59.

²³⁵ En griego ὅτι, que algunos (p. ej., Kennedy, Michael, Gnilka, Collange, Hawthorne) ven como una proposición que depende de οἷδα. Pero eso parece improbable, dado que hace que la frase sea más «premeditada» de lo que realmente fue (ver la nota 13).

²³⁶ No todos creen que este καί tiene el sentido de «añadir elementos». Algunos (Morris, «ἄπαξ», 208; Martin; Reumann, «Contributions» 439-40 [Bruce y O'Brien son favorables]) ven este καί y el καί anterior a ἄπαξ como coordinados, es decir, «tanto... como» («tanto en Tesalónica como más de una vez [más allá de Tesalónica]»). Pero esa es una lectura muy poco natural del texto griego. No hay ningún elemento coordinador entre «a Tesalónica» y «más de una vez»; y el uso en 1 Ts. 2:18 incluye el καί con la expresión καὶ ἄπαξ καὶ ὀλίς (ver la nota siguiente).

²³⁷ En contra Reumann («Contributions», 440), quien, basándose en el plural en 2 Co. 11:8 (ver la nota 17) asegura, que «Tesalónica sí contribuyó». Este pasaje no deja lugar a esa interpretación.

que repetidamente han cumplido con su parte en la cuestión de «dar y recibir», desde el momento en que partió de Filipos. «Más de una vez»²³⁸ los creyentes de Filipos viajaron 145 kilómetros bajando por la Vía Ignacia hasta Tesalónica para cubrir las necesidades materiales de Pablo. En comparación con el viaje hasta Corinto o Roma (y especialmente a Cesarea),²³⁹ eso no era nada. En tercer lugar, como en 2:25, ahora describe la ofrenda que le han enviado con las palabras «para [suplir] *mis necesidades*».²⁴⁰ Aunque en los versículos 11-13 se vio obligado a decir que su gozo por la ofrenda no se basaba en el ámbito material, eso no quiere decir que la ofrenda no había servido para cubrir sus «necesidades». La reciprocidad a la ayuda de los filipenses vendrá en el versículo 19, donde Dios recoge la parte que a Pablo le toca, supliendo «todas las necesidades» de los filipenses en Cristo Jesús.

Finalmente necesitamos contestar al *porqué* de esta frase, aunque aquí ya entramos en la especulación. Es decir, ¿por qué les recuerda algo que, según él mismo admite, ya conocían bien? ¿Y por qué hacer tanto hincapié en que son la única iglesia que ha «colaborado» con él de esa forma? Podemos sugerir dos razones. En primer lugar, el recordatorio es en sí mismo una indicación de la feliz relación que tiene con esta iglesia. La mención en el versículo 18 de que «ha recibido todo

²³⁸ En griego καὶ ἅπαξ καὶ δίδς, literalmente «tanto una como dos veces», cuyo equivalente puede ser «más de una vez» o «una y otra vez» (según Morris, «ἅπαξ»); cf. 1 Ts. 2:18. Morris también señala que esta expresión no se refiere a muchas veces, sino a dos o tres como mucho.

²³⁹ El hecho de que haya tanta distancia entre Cesarea y Filipos también explica el tiempo en el que no habían hecho llegar ninguna ofrenda a Pablo, y la frase «al final habéis reavivado ... os faltaba oportunidad» (v. 10).

²⁴⁰ En griego τὴν χρείαν, de nuevo en el versículo 19. Es la palabra más común para «necesidades»; la palabra ὑστέρησις del versículo 11 indicaba «carencia o falta de», que por lo general también implica «necesidad», pero no necesariamente. El artículo definido probablemente indica «la necesidad de aquel momento concreto». Sampley (*Partnership*, 55), interesado en respaldar su teoría de que esta relación es como una «*societas* consensuada» (ver nota 4), sugiere, basándose en una entrada de LSJ, que la palabra debería ampliarse para decir «peticiones». Pero su discurso tiene espacios en los que se vislumbra una metodología cuestionable, en la que rechaza lo que llama «armonización del corpus» (analizar el significado en este pasaje a la luz del uso que Pablo hace en otros de sus escritos), pero en cambio acepta un uso clásico del que no ofrece ningún dato helenista como apoyo. Está claro que en Pablo este término significa «necesidad» en Pablo; para reclamar que significa «petición» no solo haría falta presentar pruebas contemporáneas sólidas, sino pruebas dentro del género de la «asociación contractual». Además, si Pablo hubiera querido decir «peticiones», lo más probable es que hubiera usado el término más común, que utiliza tan solo unos momentos antes (ver el versículo 6).

... y está bien abastecido» deja claro que no añade esta frase por alguna razón oscura como «apelar a su obligación». Más bien, como suele suceder entre amigos, uno, agradecido, se deleita en recordarle al otro las muestras de amistad que de él recibió en el pasado. Entonces, lo que Pablo quiere decir es que su presente ofrenda, aunque ha llegado unos años después de la última que le enviaron, representa una muestra más en su larga y laureada historia de tener cuidado de él. En segundo lugar, de un modo mucho más profundo que simplemente utilizando el verbo «dar gracias», ésta es la forma que Pablo escoge para darles las gracias por su largo compromiso en la cuestión de «dar». Hay evidencias del mundo grecorromano de que la expresión «gracias» no formaba parte del género de la amistad. A nosotros puede parecernos extraño, pero los verdaderos amigos no tenían necesidad de expresar la gratitud directamente para que el otro la percibiera.²⁴¹

Lo que seguramente Pablo está haciendo, de acuerdo con las convenciones sociales, es expresar su gratitud de forma indirecta, o lo que es más, haciendo referencia a las otras ocasiones en las que le habían ayudado.²⁴²

En cuanto a la razón por la que Pablo solo tiene ese tipo de relación con una única iglesia, no tenemos ninguna evidencia; cualquier respuesta está dentro de la especulación, por lo que no nos vamos a detener en esta cuestión. Lo único que podemos deducir del pasaje es que solo tenía ese tipo de relación con la iglesia de Filipos.

17 Utilizando de nuevo la expresión «no es que» (cf. v. 11), Pablo interrumpe estas palabras de gratitud con otra aclaración para que no haya malos entendidos.²⁴³ El breve recital de Pablo en el que entona el ejemplar historial de los filipenses en cuanto a la cuestión de «dar y recibir» no debe entenderse como una petición indirecta de más

²⁴¹ En cuanto a esto, ver especialmente Peterman, «'Thankless Thanks', « quien cita a P. Merton 12 (CE 58), «Contigo puedo ahorrarme las líneas sobre mi gratitud (μεγάλας εὐχαριστίας), pues solo hace falta expresarla con palabras a aquellos que no son amigos». Peterman señala que de lo que aquí se está hablando es de la gratitud *verbal*, que se puede ahorrar si va dirigida a un amigo; pero el simple hecho de mencionar esa no necesidad de verbalizarla, ya es una forma de hacer referencia al sentimiento de gratitud. Por eso dice que esta frase funciona como un «agradecimiento ingrato» de tipo positivo (por usar la terminología de la nota 4) o, para que se entienda mejor, unas «gracias sin expresión de gratitud».

²⁴² Lightfoot (164) piensa lo contrario, que les está recordando su disposición a recibir ese tipo de ofrendas cuando vienen de su parte, a diferencia de la actitud que tiene hacia otras iglesias, a las que no ha pedido ese tipo de ayuda.

²⁴³ Ver la p. 530; encontrará un análisis detallado sobre las similitudes entre los vv. 11 y 17 en Schenk (44-46; O'Brien [536-37] ofrece un conveniente resumen).

ayuda.²⁴⁴ Todo lo contrario, y ahora, retomando la metáfora comercial, les dice que lo que «busca»²⁴⁵ es «fruto que aumente en vuestra cuenta». Si la analizamos, la metáfora expresa lo que realmente le preocupa de los filipenses, que aparece ya en 1:25 con la expresión «vuestro progreso en el Evangelio». Las ofrendas que recogen para él son una expresión de amor, de que el Evangelio está obrando en medio de ellos. Para Pablo, cada vez que ofrendan, es una prueba de que «dan fruto», del fruto por el que oraba en 1:11. Ese «fruto» entra en la balanza divina como un «interés», como una prueba clara del incremento de su «productividad», que encontrará su plena expresión el día en que Cristo vuelva. Y ellos mismos serán la «recompensa» escatológica de Pablo (2:16; 4:1); y la ofrenda de los filipenses se convierte en un cúmulo de «intereses» que se sumarán a su «recompensa» escatológica.

No obstante, para entender la metáfora no hace falta que le busquemos «las cinco patas al gato». El interés principal de Pablo no está en la «recompensa» de los filipenses como tal, sino en que su ofrenda es una prueba de que su relación con Cristo está en buen estado y que continúa creciendo. Con estas palabras no está rechazando la ofrenda; ciertamente, eso queda claro en la siguiente frase. Pero ésta es la prueba de que su preocupación última tiene que ver con ellos y no tanto con sus propias necesidades materiales. La ofrenda, que sirve para velar por la «salud física» de Pablo, sirve también como prueba de la «salud espiritual» de los filipenses. ¿Qué más podríamos «buscar» en una relación como la de ellos, que se basa completamente en su mutua pertenencia a Cristo?

²⁴⁴ En griego, τὸ δόμα; en Pablo solo vuelve a aparecer en Efesios 4:8, en una cita de la LXX. Se usa especialmente en los contextos de amistad para describir los «regalos» de reciprocidad; por tanto aquí se refiere a su ofrenda más reciente, que se vuelve a mencionar en el versículo 18 de una forma diferente: τὰ παρ' ὑμῶν («lo que habéis enviado»). En contra están Sampley y Capper, quienes, basándose en evidencias inconexas extraídas de los papiros, sugieren que aquí significa «pago»; pero en el griego bíblico no tenemos ningún ejemplo de un sentido así, y no concuerda con el contexto de amistad que predomina en esta discusión.

²⁴⁵ En griego ἐπιζητῶ; en el corpus paulino solo aparece aquí (dos veces) y en Romanos 11:7. Es una forma intensificada de ζητέω, que quiere decir algo parecido a «luchar por». Según la lectura de espejo de Collange, este verbo sugiere que Pablo ya les había pedido ayuda, ver la nota del comentario de 4:10-20 (cf. Capper, «Dispute», 199, «una 'petición' legal»). La repetición de este verbo en la segunda proposición parece echar por tierra esta teoría. ¿Quiere decir Pablo «sino que *pido* fruto que aumente en vuestra cuenta»?

Hace muchos años un sabio predicador les dijo a un grupo de pastores más jóvenes que Satanás tiene tres cebos con los que seduce a los que se dedican al ministerio: el orgullo, el dinero y el sexo. Está claro que el dinero no es el menor de estos tres males. Por tanto, es interesante ver la sensibilidad que Pablo muestra al tratar este tema. De ahí las palabras del versículo 17. Quizá se deban a su (aparente) cambio de política cuando llegó a Tesalónica. Había muchos charlatanes filosóficos y religiosos, quienes, según Dion Crisóstomo, «utilizaban la adulación para encubrir su avaricia» (cf. 1 Ts. 2:4), por lo que Pablo debió replantearse la forma de sustento que había planificado al marchar de Filipos. Así, puede decir a las iglesias de Tesalónica y de Corinto que sus motivaciones no tenían nada que ver con la ganancia monetaria (1 Ts. 2:1-10; 2 Co. 12:14-15). Pablo no buscaba «lo que es vuestro, sino a vosotros» (2 Co. 12.14). Un ejemplo y una lección para todos los que trabajan en algún tipo de ministerio cristiano.

En este versículo Pablo se centra en el elemento que hace que este pasaje sea diferente al resto del corpus. Porque en Filipos aceptaba la ayuda material una y otra vez. Esto dice mucho de la relación que tenía con esta iglesia, y no es difícil ver aquí la mano de Lucas (¿y Lidia?). Vemos pues que acepta la ofrenda con alegría, pero incluso aquí encontramos la aclaración. Estos versículos nos dan cierta perspectiva. Conocen bien al apóstol; también saben que solo ha aceptado ofrendas de forma continuada si provenían de la iglesia de Filipos. La clave de todo esto está en el versículo 14, visto a la luz de 1:29-30; 2:6-8; y 3:8-10. Su relación no está basada en una transacción comercial, a pesar de las metáforas comerciales que aparecen a lo largo y ancho de la carta; más bien, su ofrenda es la muestra de que son compañeros con él en su «aflicción» y en la causa del Evangelio.

Así, concluye que el dinero –la ayuda material para sus propias necesidades– es, a fin de cuentas, irrelevante; lo que cuenta es lo que Dios está haciendo en sus vidas. Esa ofrenda sirve como la prueba del «fruto» que solamente sirve para añadir beneficio a la «recompensa» escatológica de los filipenses. En una cultura extremadamente materialista, estas palabras muchas veces se definen como una espiritualidad *light* para justificar la avaricia continuada. Mi opinión es que Pablo se ha explicado muy bien, y que la verdadera vida cristiana se acerca más a la práctica del apóstol y de los filipenses que a la de muchos de nosotros.

3. *La ofrenda de los filipenses como sacrificio agradable a Dios (4:18-20)*

18 *Pero lo he recibido todo y tengo abundancia; estoy²⁴⁶ bien abastecido, habiendo recibido de Epafrodito lo que habéis enviado; fragante aroma, sacrificio aceptable, agradable a Dios.*

19 *Y mi Dios proveerá²⁴⁷ para todas vuestras necesidades, conforme a sus riquezas en gloria en Cristo Jesús.*

20 *A nuestro Dios y Padre sea la gloria por los siglos de los siglos. Amén.*

Estas frases están íntimamente ligadas a los vv. 14-17,²⁴⁸ pues continúan esa metáfora comercial por la que Pablo ofrece reciprocidad a las dádivas de los filipenses (v. 16), y ponen punto y final a la narración que comenzó en el versículo 10. La razón de analizarlas aparte es subrayar su relación con lo anterior y demostrar que el pasaje en su conjunto no es un agradecimiento reticente. Con un considerable cambio de metáforas, Pablo sugiere que el receptor último del servicio que le han ofrecido no es otro que el Dios vivo. El regalo material que los filipenses han enviado a Pablo funciona como una ofrenda a Dios.

Aunque sigue utilizando metáforas, estas palabras son, teniendo en cuenta el estilo paulino, de lo más directo. En el versículo 18, de acuerdo con las metáforas comerciales/de amistad de los vv. 15 y 17, reconoce esa

²⁴⁶ Aparentemente incómodos con el asíndeton de esta frase, P⁴⁶ y 2495 añaden un dé. Como las otras expresiones de asíndeton de la carta (3:1, 2; 4:4-9), ésta es parte del poder retórico de la carta, en este caso del efecto acumulador que se crea debido a la gran cantidad de verbos que expresan generosidad abundante.

²⁴⁷ Un importante grupo de manuscritos antiguos (incluyendo D* F G Ψ 6 33 81 104 326 365 1175 1241^s 1739 1881 y toda la tradición latina, más el Sahídico) contienen πλήρωσαι en lugar del futuro indicativo de Pablo (πληρώσει). Aunque el cambio es comprensible y encaja bien en lo que Pablo podría haber hecho (orar para que Dios proveyera para sus necesidades pues ellos habían hecho lo mismo con él), el indicativo (casi seguramente el original), además de tener un mejor respaldo (P⁴⁶ ⋈ A B D² P Maj bo) también encaja mejor con el sentido general del pasaje, especialmente con la reciprocidad de la amistad. En contra, Wiles (*Intercessory Prayers*, 101-7, seguido de Martin, Hawthorne y O'Brien), quien argumenta que aunque es declarativo, funciona como una oración de petición, oración que es, además, un resumen. Pensando así, lo despojamos de sus raíces contextuales en aras de la «pan-liturgia». No se trata de una oración, ni funciona como tal. Eso sería poner la teología al servicio del interés (es decir, de la reciprocidad). La adoración vendrá más adelante (v. 20), como una respuesta directa a la *teología* expresada en esta promesa.

²⁴⁸ Ciertamente, no puede justificarse una división de párrafos; lo mismo ocurre en el versículo 14 o en 2:8. Ver la nota 12 en el comentario de 4:10-20.

ofrenda que le ha llegado a través de Epafrodito (cf. 2:25-30), que describe más adelante con una metáfora de los sacrificios veterotestamentarios. En el v. 19, teniendo en mente que los filipenses cubrieron sus «necesidades» (v. 16), asegura que Dios va a ocuparse de la reciprocidad que a Pablo le toca, satisfaciendo *todas* sus necesidades. Todo eso, especialmente el v. 19, deriva en una sentida adoración final, en la forma típica de la doxología paulina (v. 20).

Al mismo tiempo, abundan los juegos de palabras y las repeticiones, algunas de las cuales son difíciles de traducir; juntas, unen estas frases finales con lo dicho anteriormente (vv. 10-17), y también con una anterior mención de la ofrenda (2:25-30).²⁴⁹ Comienza en el versículo 18 rematando la metáfora comercial de los vv. 15 y 17 («me habéis pagado en abundancia», Goodspeed), y añadiendo el verbo de los vv. 11-12 que repite dos veces, «tengo abundancia». La frase siguiente comienza con el verbo «estoy bien abastecido», que repite en el v. 19 para describir la reciprocidad de Dios («Dios proveerá para todas vuestras necesidades»). La descripción de la ofrenda como un «sacrificio aceptable» nos recuerda a la descripción del sufrimiento de los filipenses en 2:17, pues el apóstol usó la misma metáfora. Por otra parte, todo el conjunto se hace eco del «ministerio sacerdotal» de Epafrodito en 2:25 y 30. La expresión «Dios proveerá a todas vuestras necesidades» retoma las ayudas que los filipenses han enviado a Pablo (v. 16 y 2:25); mientras que la colocación de Dios al principio de la frase (v. 19), al que Pablo llama «mi Dios», se retoma de nuevo en la doxología del versículo 20, pero ahora, para llamarle «nuestro Dios y Padre». Y la convicción de que proveerá para todas sus necesidades de acuerdo con sus riquezas «en gloria» conduce a la doxología, donde Pablo da «gloria» a Dios por los siglos de los siglos. Todos estos elementos conforman un pasaje exquisito.

18 Con un «pero»²⁵⁰ que indica cierto contraste, Pablo finalmente menciona la ofrenda de forma directa. Y lo hace de forma extensa, colocando al principio²⁵¹ muchos verbos que indican lo bien que se han

²⁴⁹ Por no mencionar algunos paralelismos interesantes con la oración en 1:9-11, señalados por Wiles (*Intercessory Prayer*, 104-6); cf. O'Brien, 543-44.

²⁵⁰ En griego *δέ*, utilizado en este caso para establecer un contraste entre lo que sigue y la aclaración final del v. 17 (que su interés no está en la ofrenda en sí). «Pero de hecho», continúa, «lo he recibido todo».

²⁵¹ La frase de Pablo dice *ἀπέχω δὲ πάντα καὶ περισσεύω. πεπλήρωμαι ...* (literalmente, «he recibido todas las cosas por completo y tengo abundancia; he sido abastecido hasta los topes...»). Podría tratarse de un «agradecimiento ingrato», en el sentido de que no utiliza el verbo, pero no podemos decir que sea «ingrato». Al

cubierto sus necesidades gracias a su generosidad abundante, y concluyendo con un cambio de metáforas que explican que Dios se agrada por esa ofrenda. Aparentemente cerrando la metáfora comercial/ de amistad, comienza con las palabras «(el pago) lo he recibido todo (entero)».²⁵² En este contexto probablemente se refiere, en primer lugar, a la cuestión de «dar» y «recibir» (ellos le han dado, y él ha recibido), de ahí, «lo he recibido *todo*». Si es así, el lenguaje es pura y llanamente metafórico, indicando que como ha «recibido» lo que le han «dado», ahora está en la «obligación» de cumplir con la reciprocidad.

Pero el uso de «todo» como complemento directo del verbo, junto con las palabras siguientes, «y tengo abundancia», parecen pensados para hacernos recordar los vv. 11-13. Pablo, que sabe cómo vivir con «necesidad» y con «abundancia», ha experimentado ambas cosas durante su encarcelamiento: «humillación» a causa del propio encarcelamiento, y «abundancia» gracias (al menos en parte) a su ofrenda, como ahora reconoce. Así, aquel que ha aprendido a «contentarse» en Cristo que le fortalece «cualquiera que sea su situación», puede decir, en reconocimiento de su generosidad: «tengo todas las cosas; tengo más que suficiente».

Con una clara indicación de que este pasaje no es «ingrato», Pablo vuelve a hacer hincapié en su reconocimiento / agradecimiento, esta vez con el verbo «completar o llenar hasta los topes».²⁵³ Literalmente sería «estoy *lleno*», es decir, «que está completamente abastecido». El resto del versículo complementa este verbo de dos maneras: primero, mencionando directamente sus ofrendas (literalmente, «las cosas de vosotros»; «habiendo[las] recibido de Epafrodito»); en segundo lugar, des-

contrario, estas palabras demuestran una inmensa gratitud, por lo que el uso del verbo εὐχαριστεῖν se hace innecesario (ver la nota del comentario de 4:16).

²⁵² En los papiros comerciales, el verbo, que generalmente significa «he recibido», tiene un significado cercano a «pagado» («recibir una suma y dar un recibo por ella»); ver las fuentes citadas en BAGD; cf. Deissmann (Light, 111-12, 331). Entonces, la combinación ἀπέχειν πάντα significaría algo como «pagado por completo/entero». Por otro lado, Lightfoot (166) señala que los escritores estoicos con mucha frecuencia usan esta combinación como un equivalente cercano de αὐταρκεία. Según ellos, del mismo modo en que «el hombre sabio» es «auto-suficiente», también «tiene todas las cosas» en este sentido filosófico (ver, p. ej., Epicteto, 3.2.13, 3.24.17; Diógenes L. 7.100). Aunque el presente uso puede ser la conclusión de la metáfora comercial, la combinación ἀπέχω πάντα καὶ περισσεύω («tengo todas las cosas y más que suficiente») también hace referencia a los vv. 11-13, por lo que al mismo tiempo está cerrando aquel tema.

²⁵³ En πεπλήρωμαι, que también puede significar «cumplir» o «completar» (como en 2:2), pero aquí y en el versículo 19, tiene la connotación de «rellenar» o «llenar hasta los topes».

cribiendo esas ofrendas con una metáfora de los sacrificios del Antiguo Testamento («fragante aroma, sacrificio aceptable»²⁵⁴), para referirse también a la aprobación divina («agradable a Dios»²⁵⁵).

Sobre Epafrodito y su papel de llevarle a Pablo la ofrenda de parte de los filipenses, ver el comentario de 2:25-30. Pablo ya se ha referido al «ministerio» de Epafrodito como un «servicio sacerdotal» hacia Pablo y de parte de los filipenses. Aquí, explica de forma más detallada lo que eso significa, usando un lenguaje extraído directamente de la LXX, un lenguaje que se usaba para indicar la interacción entre lo humano y lo divino en los sacrificios. La imagen que aquí tenemos es la del aroma de la ofrenda, que se entendía como la entrega a Dios de una «ofrenda fragante». El simbolismo que se esconde detrás de esa imagen es el del «aroma» que la ofrenda desprendía al arder, «aroma» que subía a los cielos, por decirlo de alguna manera, hasta la «nariz» de Dios. Si se ofrece con la actitud correcta, se convierte en un «sacrificio aceptable, agradable a Dios». Pablo dice que así es como Dios ve la ofrenda que los filipenses han recogido para Pablo.

A su manera, esta frase responde de forma directa el versículo 17. Aunque no «busca la ayuda material» en sí, la ha aceptado de buen grado y le ha servido para «estar en abundancia». Como ya les ha dicho, lo que sí busca es «fruto que aumente en vuestra cuenta». Ahora les dice, con este espléndido cambio de metáforas, que eso es exactamente lo que ha sucedido. Su ofrenda, que ha cubierto las necesidades materiales de Pablo, también ha agradado a Dios, quien, desde este momento, se convierte en el centro del resto del pasaje.

19 La mención a Dios al final de la frase anterior nos conduce directamente a este clímax final sobre el «gozo en el Señor» que la ayuda recibida le produce, que sirve como evidencia del cuidado que los filipenses tienen de Pablo (v. 10) y de su larga amistad (vv. 15-16). La amistad supone reciprocidad, un dar y recibir mutuos. Esta frase es un golpe maestro.²⁵⁶ Aunque el apóstol no puede cumplir con la reciprocidad, como su ofrenda ha sido agradable a Dios, Pablo les asegura

²⁵⁴ En cuanto a este tipo de simbolismo, ver la nota del comentario de 2:17.

²⁵⁵ En griego εὐάρεστον τῷ θεῷ; en cuanto a este simbolismo en Pablo ver el comentario de Romanos 12:1-2; 14-18.

²⁵⁶ Nos referimos a su contenido (concluir de forma simultánea el tema de la amistad y hacerlo con el lenguaje teológico más elevado), no a su «forma». Los intentos de dividir la frase en dos mitades (Lohmeyer, seguido de Wiles, en un esquema 123/123; por Schenk, seguido de O'Brien en un esquema 123/321) no son nada persuasivos.

que Dios, a quien llama «mi Dios» de forma deliberada, asumirá la responsabilidad de Pablo de responder. Por tanto, retomando las expresiones «mis necesidades» (v. 16) y «llenar hasta los topes» (v. 18), les promete que «mi Dios cubrirá hasta los topes todas vuestras necesidades».

¡Ellos se llevan la mejor parte! En primer lugar, Pablo les promete que la reciprocidad de Dios cubrirá «todas vuestras necesidades», especialmente las necesidades materiales, pues es de lo que se está hablando, pero también cualquier otro tipo de necesidad, tal y como el término usado indica.²⁵⁷ No podemos imaginarnos una forma más perfecta para acabar esta carta, en unas palabras más adecuadas. En medio de la «pobreza» de los filipenses (2 Co. 8:2), Dios proveerá abundantemente para sus necesidades materiales. En medio del sufrimiento y la persecución (1:27-30), Dios proveerá abundantemente lo que se necesita (firmeza, gozo, ánimo). En cuanto a su «necesidad» de progresar en la fe unánimes (1:25; 2:1-4; 4:2-3), Dios les dará Gracia abundante y la humildad necesaria para ello. En lugar de «discusión» (2:14) y «afán» (4:6), Dios estará presente en medio de ellos como el «Dios de paz» (4:7, 9). «Mi Dios», dice Pablo, actuará en mi lugar para «cubrir de forma completa todas vuestras necesidades».²⁵⁸

Y Dios lo hará, dice Pablo, «conforme a sus riquezas en gloria en Cristo Jesús». La generosidad de los filipenses para con Pablo, expre-

²⁵⁷ En griego *πάσαν χρείαν ὑμῶν*. Lo que hace pensar que Pablo se está refiriendo tanto a las necesidades materiales como a otro tipo de necesidades, es la aparición del innecesario *πάσαν* junto con la extensa conclusión, «conforme a sus riquezas en gloria en Cristo Jesús». En contra Meyer, Kennedy, Jones, Plummer, Wiles, Martin *et al.*, quienes piensan que la combinación del verbo en futuro con el sintagma preposicional *ἐν δόξῃ* («en gloria»), que algunos de ellos suman a una lectura escatológica del versículo 17, solo está haciendo referencia al cumplimiento escatológico. No negaré que la promesa tiene, de forma inherente, una dimensión escatológica (después de todo, el marco teológico básico de Pablo es su comprensión de la presente existencia a la luz del «ya, pero todavía no»); pero este complemento («todas vuestras necesidades») no tiene mucho sentido si solamente, o incluso principalmente, es un referente escatológico. Por otro lado, limitar la frase a las necesidades materiales presentes, como hace Hawthorne, es no captar la grandeza lingüística del apóstol. Pablo podía haber dicho «vuestras necesidades», en su lugar, reflexionando en «las riquezas de Dios en gloria en Cristo Jesús», no puede por menos que decir «todas vuestras necesidades». Es precisamente esta grandeza la que hace que la teoría de Sampley de que *χρεία* también implica «petición» no sirva (ver la nota del comentario del versículo 16, una teoría cuanto menos lingüísticamente cuestionable).

²⁵⁸ Este tipo de teología implica que «las riquezas de Dios en gloria» y «todas vuestras necesidades» son «cubiertas de forma plena» según el modo que Dios ha establecido y de acuerdo con sus propósitos (siempre buenos), no según el deseo de los filipenses.

sada de forma profusa al comienzo del versículo 18, se verá superada por la «riqueza» abundante del Dios eterno, que va mucho más allá de nuestra imaginación, ese Dios que mora «en gloria», lleno de «riquezas»,²⁵⁹ que ahora están, «en Cristo Jesús», a disposición de los suyos.²⁶⁰ Las «riquezas» de Dios son aquellas que son inherentes a Aquel que es Creador y Señor de todo; no hay nada que esté fuera de su propiedad y dominio. Ellos son suyos «en gloria», en el sentido de que sus «riquezas» existen en la esfera de la gloria de Dios, donde Dios «mora» en esplendor y majestad infinitos, la «gloria» que, como Dios único, le pertenece.²⁶¹ «Conforme» a todo esto –no «de entre» sus riquezas, sino conforme a esta

²⁵⁹ En griego κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ. El sustantivo es el término común para «riquezas», pero en el corpus paulino solo aparece con ese sentido en 1 Ti. 6:17. Pablo lo utiliza principalmente para referirse a un aspecto específico de las «riquezas» de Dios (Ro. 2:4; 9:23; 11:33; Col. 1:27; Ef. 1:7, 18; 2:7; 3:8, 16). Ver el interesante resumen de H. Merklein en *EDNT*, 3.115-17.

²⁶⁰ Este tipo de momentos exquisitos acaba inevitablemente en adoración (v. 20), porque todas nuestras analogías y metáforas son demasiado pobres para plasmar este sentir. Me acuerdo del poema de Annie Johnson Flint:

Su Amor no tiene límite,
 Su Gracia no tiene medida,
 Su Poder no tiene fronteras conocidas por los hombres,
 Porque de sus infinitas riquezas en Jesús,
 Dios dio y volvió a dar.

Si resumieramos todos los momentos personales de «riquezas» en uno (un niño que entra en una tienda de helados y le dicen que puede comer todo lo que quiera; un excursionista que encuentra un arbusto de moras tan lleno que no las podría recoger todas en un día; un pescador que da con un arroyo infinito lleno de truchas, y más experiencias parecidas) no podríamos atisbar ni una pequeña parte de lo que aquí Pablo comenta sobre la riqueza y amor abundantes de Dios hacia su pueblo, expresado de forma completa «en Cristo Jesús».

²⁶¹ En griego, ἐν δόξῃ; yo creo que, en este caso, se trata de un locativo (como con el siguiente ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ), que no significa «en el cielo» como tal (algo que acertadamente rechazan la mayoría de estudiosos), sino que se refiere a la «gloria» infalible y eterna en la que Dios habita, como el contexto dentro del cual Dios derrama sus riquezas sobre los suyos en Cristo Jesús. Ésta no es la teoría más común - muchos creen que no se trata de un locativo - pero parece encajar mejor con el sentido general de la frase, en la que (a) esta expresión aparece después de κατὰ τὸ πλοῦτος αὐτοῦ, por lo que es más normal que vaya con ella que con el verbo, (b) la palabra anterior es el pronombre αὐτοῦ, que se refiere a Dios (las riquezas de él, en gloria), y así (c) de forma natural enlaza con la proposición final, «en Cristo Jesús», indicando dónde y cómo Dios otorga a su pueblo las riquezas de su gloria inefable.

Así, esta teoría soluciona las dificultades inherentes que la mayoría de los intérpretes encuentra cuando analiza esta expresión, dificultades que reconocen, pero aún así, optan por una opción concreta rechazando las otras. Ver la nota 12, donde aparece una teoría que rechaza la perspectiva totalmente escatológica. Las otras dos opciones tampoco se sostienen por cuestiones contextuales y/o gramaticales. Algunos (p. ej., Vincent, Rienecker-Rogers) creen que se trata de un sintagma adverbial, y que modifica

norma,²⁶² las infinitas «riquezas» de Gracia que pertenecen a la gloria de Dios—, la completa provisión de Dios cubrirá todas sus necesidades. La complejidad y extensión de estas expresiones es algo deliberado; después de todo, Pablo está intentando decir algo concreto sobre el Dios eterno y la relación de Dios con su pueblo. Eso explica que la última expresión no solo haga referencia a los Cielos, «en gloria», sino a una combinación entre lo terrenal y lo celestial, «en Cristo Jesús». Como Pablo ha contemplado la «gloria de Dios en el rostro de Cristo Jesús» (2 Co. 4:6), expresada en esta carta en la majestuosa narración de 2:6-11, Pablo ve claramente que Cristo Jesús es la forma en que Dios ha dado a conocer su amor a todas sus criaturas. Éste es, en última instancia, el mensaje de la carta. Comenzó «en Cristo Jesús», y ahora concluye «en Cristo Jesús». Incluso en esta parte del género epistolar tan «cerrada», la conclusión, Pablo se centra en Cristo Jesús. Para él, «el vivir es Cristo y el morir, ganancia». Así, por todo lo dicho anteriormente, la traducción más adecuada sería la siguiente: «todas vuestras necesidades conforme a la riqueza que le pertenece a Él en gloria están a vuestra disposición en Cristo Jesús».

Está todo dicho; no podemos añadir nada más.²⁶³ Y después de estas verdades tan extraordinarias, Pablo no puede acabar sin una doxología, que irá seguida, por fin, de los saludos finales característicos.

al verbo «proveerá» (proveerá gloriosamente), indicando por tanto el modo en que Dios proveerá. Es una posibilidad, pero sería más lógico si estuviera colocado justo después del verbo o, en todo caso, justo antes, pero no justo después de «conforme a sus riquezas». Los que oyeron la carta cuando se leyó en Filipos nunca lo habrían entendido de ese modo. Otros, como yo, creen que acompaña a la expresión anterior; pero con un trueque gramatical indefendible convierten la idea adverbial de «gloriosamente» en un adjetivo («glorioso»), dando así pie a traducciones como la de la NVI («conforme a las gloriosas riquezas», cf. GNB, NAB, Confraternity, Phillips; la opción de la REB, «de la magnificencia de sus riquezas», donde un sintagma preposicional adverbial se convierte ahora en un sustantivo, no parece tener ningún fundamento gramatical). Conceptualmente, parece una buena solución, y en el caso de Ef. 1:18 es gramaticalmente justificable, dado que «gloria» aparece en genitivo (un «genitivo descriptivo»), por lo que puede traducirse «la riqueza de su gloriosa herencia» (NVI). En ese caso, una interpretación adjetival se hace incluso innecesaria, y también parece no tener en cuenta el sentido del sustantivo «gloria»; pero, ¿cómo justificar eso gramaticalmente en un caso donde no hay genitivo? Creo que el concepto del «equivalente dinámico» debería tener más en cuenta la sintaxis.

²⁶² A pesar de que, por el contexto de la frase, también podría significar «de» o «de entre», la preposición *κατά* se refiere, de hecho, a una norma o estándar que establece un modo concreto de hacer las cosas. De ahí la paráfrasis tan citada de Michael, «de un modo que se adecua a su riqueza, en una medida digna de su riqueza» (226).

²⁶³ No obstante, tenemos que añadir un apunte teológico final, dado que esta frase establece el fundamento teológico para todos los demás elementos que aparecen en esta

20 No nos sorprende que Pablo ahora concluya la frase anterior con una doxología. El indicativo cede paso al imperativo de la adoración. Cuando pensamos en las «riquezas de Dios» derramadas sobre nosotros en Cristo Jesús, ¿qué podemos hacer, sino adorarle y alabarle? Aunque Cristo es, sin duda, el centro de todo lo que Dios ha hecho y está haciendo en este mundo y en el siguiente, Dios el Padre es siempre la primera y la última palabra en la teología paulina: «*Mi Dios*» es ahora «*nuestro Dios y Padre*»; y el Dios vivo, el eterno, que pertenece a «los siglos de los siglos»,²⁶⁴ que mora «en gloria», ahora recibe la «gloria» que solo Él merece.²⁶⁵ ¡Y todo esto porque los filipenses le han mandado a Pablo una ofrenda para ayudarle en su situación de encarcelamiento! La verdadera teología es doxología, y la doxología siempre es la respuesta adecuada ante las maravillas de Dios, incluso (o especialmente) ante la ayuda que Dios provee a través de los amigos.

Este pasaje pertenece, por tanto, a un conjunto de doxologías que encontramos en el corpus paulino, que aparecen en momentos diferentes y reflejan la verdadera orientación teológica de Pablo. El «amén» con el que concluyen, que los cristianos toman prestado de la sinagoga judía, es la última palabra, un «así sea» no solo a la doxología propiamente dicha, sino especialmente a las palabras escatológicas finales, «por los siglos de los siglos». Esa es la forma de reconocer que la «gloria de Dios será ahora y por siempre»,

carta. En los versículos 11-13, Pablo se puede expresar como lo hace porque ha visto algo de «las riquezas de Dios en gloria, a nuestro alcance en Cristo Jesús»; a la luz de estas «riquezas», ofrecidas de forma abundante en Cristo, la «necesidad» o la «abundancia» dejan de tener la importancia que normalmente les conferimos. Esa misma razón es la que le lleva a tener las demás cosas por basura, si las compara con el inmenso valor de conocer a Cristo Jesús su Señor (3:8-10) y de esforzarse para alcanzar el premio escatológico, «el supremo llamamiento de Dios en Cristo Jesús» (3:13-14). Pablo ha visto algo de las «riquezas de Dios en gloria», que se han desplegado de forma plena «en Cristo Jesús». Para Pablo, esta verdad condiciona todo lo demás. Y su deseo es que sus amigos filipenses vean y experimenten esa gloria. De ahí que toda la carta encuentre su fundamento teológico en estas palabras finales.

²⁶⁴ En griego εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων; literalmente «a/hacia los siglos de los siglos», más comúnmente «por siempre jamás». Se trata de un semitismo (aunque normalmente en singular), y aparece en Pablo en Gá. 1:5; 1 Ti. 1:17; 2 Ti. 4:18; cf. 1 Pe. 4:11 y a lo largo del libro de Apocalipsis.

²⁶⁵ En cuanto a este uso en las doxologías paulinas ver, Gá. 1:5; Ro. 16:27; Ef. 3:21; 1 Ti. 1:17; 2 Ti. 4:18. La palabra «gloria» es una de las palabras bíblicas que hoy en día forma parte del vocabulario normal de la Iglesia, pero que de hecho, es un término muy difícil de definir con precisión. Consultar las discusiones que aparecen en *EDNT*, 1.344-48 (H. Hagermann); *NIDNTT*, 2.44-48 (S. Aalen); *TDNT*, 2.233-53 (G. Kittel); *DPL* 348-50 (R. Gaffin).

independientemente de lo que hagamos. ¡Pueblo de Dios de todos los lugares y épocas, unámonos al coro!

C. Saluciones finales (4:21-23)

*21 Saludad a todos los santos en Cristo Jesús. Los hermanos que están conmigo os saludan. 22 Todos los santos os saludan, especialmente los de la casa del César. 22 La Gracia del Señor Jesucristo sea con vuestro espíritu.*²⁶⁶

Como en la mayoría de sus cartas, y conforme a las convenciones del género epistolar del mundo grecorromano, Pablo concluye con unos saludos finales (vv. 21-22) y con una bendición (v. 23).²⁶⁷ En esta carta esta sección es especialmente breve, seguramente debido a la naturaleza de la promesa (v. 19) y de la doxología (v. 20) anteriores; añadir algo excesivamente largo les restaría la importancia que les ha conferido.

Aunque los saludos finales adoptan una variedad de formas en las cartas de Pablo, y frecuentemente incluyen nombres de personas concretas, por lo general todas están compuestas de tres elementos, todos ellos presentes aquí en su expresión más escueta:

- (9) El imperativo a saludar «a todos los santos» (que es el saludo del apóstol para cada uno de ellos).²⁶⁸

²⁶⁶ Aparentemente incómodos con este singular distributivo, y quizás con la expresión misma, los escribas tardíos (κ² Ψ Maj sy) cambiaron el τοῦ πνεύματος de Pablo por πάντων (con todos vosotros).

²⁶⁷ Gálatas, Efesios y 1^a Timoteo, cada una por motivos diferentes, son las excepciones con respecto a los saludos finales. Todas las cartas contienen una bendición final referente a la Gracia.

²⁶⁸ Este elemento adopta básicamente dos formas: o bien Pablo pide a sus lectores que se saluden «los unos a los otros con ósculo santo» (1 Co. 16:20; 2 Co. 13:12), o como aquí, les pide que «saluden a los santos (o a su equivalente)» (Col. 4:15 [¡los hermanos y hermanas en Laodicea!]; Tito 3:15; 2 Ti. 4:19); ambas formas aparecen en Ro. 16:16 y 16:3-5. En los tres casos, este saludo personal adopta la forma de un apunte personal («escribo este saludo con mi propia mano») 2 Ts. 3:17; 1 Co. 16:21; Co. 4:18). En todos estos casos, incluyendo en los que el imperativo es «saludaos los unos a los otros», podemos concluir que es la forma en la que Pablo saluda a toda la comunidad (a excepción, claro está, de Ro. 16:3-15 y 2 Ti. 4:19, donde se menciona a personas concretas).

(10) Los saludos de sus compañeros más próximos.²⁶⁹

(11) Cuando procede, saludos de otros «santos» del lugar donde Pablo está.²⁷⁰

En cuanto a los saludos finales, la única expresión un tanto más extensa, y a la vez la única sorpresa, es la inclusión de «los que pertenecen a la casa del César». Pablo usaba este tipo de saludos (junto con iniciativas como la ofrenda para los pobres de Jerusalén) para mantener en contacto a las diferentes iglesias. En cierto sentido, por tanto, muestra su preocupación por «la unidad del cuerpo de Cristo».

21a El imperativo a «saludar²⁷¹ a todos los santos en Cristo Jesús» es único tanto por su exclusividad como por su brevedad. Tratándose de una comunidad con la que tiene tanta amistad, Pablo resulta demasiado escueto. Pero la brevedad tiene sentido debido precisamente a esa relación de amistad —en el mundo grecorromano los finales de las cartas de amistad son siempre muy breves— y debido a la conclusión teológica-doxológica anterior. Del mismo modo que los amigos no tienen necesidad de agasajarse con palabras de agradecimiento, tampoco tienen por qué extenderse en los saludos finales. Y unos saludos extensos harían sombra a las palabras que realmente quiere dejarles, para que ellos

²⁶⁹ En 1 Co. 16:20 y Tito 3.15, como aquí, sin mencionar nombres; en los demás lugares donde encontramos este tipo de saludos, incluye nombres concretos (Romanos 16:21-23; Col. 4:10-14; Flm. 23-24; 2 Ti. 4:21).

²⁷⁰ Ver 1 Co. 16:19; 2 Co. 13:12.

²⁷¹ En griego ἀσπάζασθε. A veces surge la pregunta (p. ej., Müller, Beare, Hawthorne, O'Brien) de a quién se dirige esta carta, dado que se asume que la Iglesia no se puede saludar a sí misma. Muchos creen que está dirigida a los «obispos y diáconos» de 1:1. Pero como destacamos en el comentario de aquel versículo, la carta está dirigida en primer lugar a toda la comunidad de forma colectiva, y la mención de los dirigentes está dentro de ese receptor global. Lo que nos hace plantearnos esta pregunta no es más que nuestra sociología, nuestro «sentido de lógica», nuestra necesidad de precisión. De hecho, se trata de un saludo de Pablo a toda la Iglesia, no de un saludo de Pablo a la comunidad a través de terceros. Aunque eso no encaje en nuestra forma de entender las cosas, es lo que Pablo transmite, y si somos fieles a su intención evitaremos la excentricidad de pensar que este imperativo en segunda persona del plural está dirigido a un grupo de gente diferente de quienes está dirigida toda la carta. En Ro. 16:3 encontramos evidencias que respaldan lo que acabamos de decir. Pablo pide en primer lugar que se salude a Priscila y Aquila (ἀσπάζασθε), aun cuando lo más probable fuera que la carta llegara primero a su casa, y fuera uno de ellos el que la leyera al resto de la congregación (eso, si pensamos que la que llevaba la carta era Febe, una de sus amigas de Cencrea que, como sugiere el orden en el que Pablo escribe los nombres, con toda seguridad iría a casa de Priscila y Aquila antes de ir a ningún otro lado).

también contemplan la gloria de Dios, de cuyas riquezas derrama sobre ellos en Cristo Jesús, el único que merece toda la gloria.

En cuanto al significado de «santo(s)», ver el comentario de 1:1. Aunque es cierto que al fin y al cabo es lo mismo, hemos de tener en cuenta que Pablo no dice «salud a todos los santos», sino «salud a *cada uno de los santos*».²⁷² Dado que normalmente utiliza el plural cuando quiere referirse a una congregación o grupo, el uso del singular aquí es deliberado, y funciona de forma «distributiva». El saludo no está dirigido a la comunidad en general, sino que Pablo está pidiendo que se salude a todos los miembros de la comunidad de forma particular. No menciona a ninguna persona en concreto, pero esta forma de expresarse es como si mencionara a cada uno de los miembros.

Lo que está menos claro es el significado de la expresión «en Cristo Jesús», pues su ambigüedad es similar a la de «en el Señor» de 1:14. ¿Quiere decir «salud a los hijos de Dios que pertenecen a Cristo Jesús» (GNB) o «dad mis saludos en Cristo Jesús a cada uno de los miembros» (NAB, cf. REB)? Como en 1:14, el orden de las palabras parece favorecer la segunda traducción; pero, como en el otro caso, también causa una redundancia inusual e innecesaria. Ser «un santo» es estar «en comunión con Cristo Jesús». Por otra parte, esta expresión, muy frecuente en esta carta, suele acompañar al verbo de la frase en la que aparece (a excepción de 4:19). Así, lo más probable es que Pablo quiere que el saludo encuentre su lugar «en Cristo Jesús»²⁷³, al igual que les ha instado dos veces a «regocijarse en el Señor» (3:1; 4:4). Resumiendo, Pablo está enviando su saludo a *todos* los miembros de la comunidad de creyentes; deben pasarse el saludo del apóstol de unos a otros, y debe ser un saludo «en Cristo Jesús», que es la fuente y el centro de su vida en común.

21b El siguiente saludo viene de su círculo más cercano de colaboradores, «los hermanos que están conmigo». El que no mencione

²⁷² En griego πάντα ἅγιον; encontrará una discusión sobre este uso de πᾶς en Moule, *Idiom Book*, 94-95. Gramaticalmente, la alternativa no está entre «todos» y «cada uno», sino entre «el conjunto» (aparentemente un semitismo) y «los individuos que forman el conjunto». En cuanto al plural que aparece en muchas de las traducciones, no parece haber ninguna justificación gramatical.

²⁷³ Especialmente a la luz de 1 Co. 16:19, donde «en el Señor» funciona de la misma forma (según Müller, Collange). Igualmente Lightfoot, Meyer, Kennedy, Jones, Plummer, Lohmeyer, Bonnard, Beare, Martin, Silva. Los que piensan de forma diferente (Vincent, Müller, Collange, Loh-Nida, Kent, Bruce, Hawthorne, O'Brien) hacen referencia al uso en 1:1.

nombres en este caso ha dado pie a muchas especulaciones, especialmente porque en otras dos cartas escritas supuestamente desde la cautividad sí que menciona algunos nombres.²⁷⁴ Ya hemos sugerido en el comentario de 2:20-21 que Lucas debía de haber regresado a Filipos. En cuanto a los demás colaboradores, no sabemos nada; ni siquiera podemos estar seguros acerca de Lucas. Y especular no sirve de mucho, dado que tampoco sabemos a ciencia cierta por qué menciona nombres en otros casos. En algunos casos debía ser porque los receptores de las cartas conocían bien a sus colaboradores; pero este argumento no es válido para todas las ocasiones.²⁷⁵ Todo lo que sabemos es que, al igual que no menciona a ningún filipense, tampoco menciona a ninguno de sus compañeros, aunque el saludo en sí deja claro que aún tiene a su lado a algunos de ellos.²⁷⁶ En cualquier caso, este versículo responde al estilo conciso de los saludos de esta carta.

22 El tercero de los saludos llega desde un círculo más amplio, que es, todos los creyentes de Roma. En este caso sí dice «todos los santos» (de forma general), aunque muchos de ellos no sabrían que estaban incluidos y a la luz de 1:15 y 16, ¿es probable que algunos de ellos si se hubieran enterado no habrían querido que Pablo les incluyera! Pero el apóstol incluye a todos porque todos se pertenecen los unos a los otros, los que están en Roma entre ellos, y también los de Roma a los de Filipos.

Pero en este caso, Pablo añade la enigmática expresión «especialmente²⁷⁷ los de la casa del César». Aquí hay dos cuestiones a destacar. En primer lugar, a pesar de las objeciones de los que opinan diferente,

²⁷⁴ Asumimos así la perspectiva tradicional en cuanto a Colosenses y Filemón.

²⁷⁵ P. ej., en Filemón 23 envía saludos de Epafras, que acababa de llegar de Colosas; pero en el versículo 24 añade a cuatro más: Marcos, Aristarco, Demas y Lucas. ¿Lo hace porque, aunque Filemón no los conociera, esos cinco hombres son los únicos que acompañan al apóstol en esos momentos? Del mismo modo, es poco probable que la iglesia en Roma conociera a Tercio (Ro. 16:22; pero en este caso es más complejo porque la carta se escribe desde Corinto y la primera iglesia en recibirla [aparentemente] será la de Priscila y Aquila [16:3-5], que son muy conocidos en Corinto y presumiblemente ellos sí conocían a Tercio).

²⁷⁶ Y seguramente los filipenses conocían a algunos de ellos. Por ejemplo, Aristarco, mencionado en Col. 4:10 y en Filemón 24, aparece en Hechos 20:4 como natural de Tesalónica.

²⁷⁷ En griego *μάλιστα*, el superlativo del adjetivo *μάλᾳ*, que significa «cuánto más»; en un contexto como éste tiene la función de señalar a unos pocos de entre un grupo más grande (cf. Flm. 16, sobre Onésimo, «especialmente para mí, pero cuánto más para ti»; 1 Ti. 4:10; 5:17; Tito 1:10; 2 Ti. 4:13). Se trata de otro uso que esta carta tiene en común con las cartas pastorales y/o de la cautividad, pero no con las otras cartas del corpus.

esta expresión se une a la mención de la «guardia pretoriana» en 1:13 como la evidencia más rotunda de que esta carta fue escrita desde Roma. Todos los argumentos en contra tienen que hacer malabarismos para no reconocer que estos dos grupos hacen referencia a la ciudad romana, y para ubicarlos en lugares como Éfeso y Cesarea.²⁷⁸ Y argumentar, como algunos hacen, que estas palabras no se refieren necesariamente a gente de la casa del César en ese momento, sino a personas que en el pasado habían sido miembros de esa casa, es una lectura antinatural del texto y no logra captar la que se trata de un dato muy significativo, como veremos a continuación.

En segundo lugar, y relacionado con lo primero, este saludo debió de ser algo muy significativo para los creyentes filipenses, porque parte de la persecución que estaban experimentando se debía a que Filipos era una colonia romana, donde la devoción por el César era una tradición bien asentada.²⁷⁹ Además de tener en común el Evangelio, y el sufrimiento por causa de Cristo, ahora Pablo y los filipenses también tienen otra cosa en común: la fuente de su persecución. Los filipenses estaban sufriendo en manos de los ciudadanos romanos leales al César, y Pablo era prisionero del César. Pero al hacerle prisionero en Roma, habían introducido en el corazón del Imperio a un miembro de la «oposición» que se estaba dedicando a hacer amigos dentro de la casa del propio César. Pablo ha encontrado²⁸⁰ o ha hecho discípulos del «Señor» entre miembros de la casa imperial²⁸¹, ¡que por tanto están de

²⁷⁸ Podemos encontrar pruebas para Éfeso (ver Duncan, *Ephesian Ministry*, 110; aunque no está del todo claro que las inscripciones que cita se refieran a los *residentes en Éfeso* que normalmente se incluirían en la expresión «la casa de»); pero en cuanto a Cesarea, no es más que una hipótesis, esta carta se escribió desde Éfeso, Collange dice el siguiente sinsentido (155): «en cuanto a la referencia a ‘los de la casa del César’, no apoya la tesis de que Pablo estaba encarcelado en Roma». Pero si esta expresión tiene que respaldar alguna teoría, esa es, sin duda, la de que la carta fue escrita desde Roma; a los que piensan lo contrario aún les queda «descubrir» evidencias de que esta expresión se usaba para designar a personas que vivían fuera de Roma.

²⁷⁹ En cuanto a este tema, ver la Introducción, pp. 66-70; cf. el debate en varios momentos de este comentario, en especial las siguientes secciones: 1:12-18, 22, 27-28; 2:9-11.

²⁸⁰ Según Lightfoot (173) cree (cf. Vincent, Plummer), quizás acertadamente.

²⁸¹ En griego, οἱ ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας; recordándonos que esto se refiere a la casa de Nerón, Calvino (295) escribe: «por la misericordia divina, el Evangelio había penetrado en ese pozo de crímenes e iniquidades». El significado de estas palabras ha sido fuente de muchas especulaciones; algunos creen que ese «pozo» podría incluir a parientes del César o a gente de importancia, pero lo más probable es que se refiera a esclavos que trabajaban en palacio, o a esclavos que habían quedado en libertad que habían trabajado en palacio. En cuanto a la cantidad de gente que habitaba en la casa

parte de los filipenses en su lucha contra los que proclaman al César como Señor!

Pablo es un apóstol de Cristo Jesús indomable. Si le dejan suelto será de los que «trastornan el mundo» (Hechos 16:7; ¡una acusación de sedición!) por su Cristo; si le encarcelan demasiado cerca de casa, también «trastornará la casa del César». Por tanto, tenemos aquí una palabra de ánimo para los filipenses en medio de su lucha presente. La «palabra» de vida» a la que está firmemente asido en medio de su «generación torcida y perversa» (2:15-16) ya ha penetrado en el corazón del Imperio. Tienen hermanos y hermanas en la casa del César, que están de su parte y ahora les envían saludos; y por tanto, el Salvador a quien esperan (3:20) en medio de su lucha presente un día reunirá cuando venga a algunos de la casa del César con los filipenses que están bajo el dominio del César.

23 En todas las cartas firmadas por Pablo, la carta finaliza con unas palabras de bendición similares a éstas. La despedida estándar en las cartas griegas era *errosos*, (literalmente, «sed fuertes»), que encontramos en el Nuevo Testamento en la carta de Jacobo (Hch. 15:29; *N. del. T.* Aunque en algunas versiones castellanas se traduce por «pasadlo bien» [RV, LBLA] o simplemente no se traduce [NVI]). Como hace con todos sus saludos, Pablo también «cristianiza» estos saludos finales. Su deseo para ellos es la «Gracia», el favor de Dios que es suyo mediante «el Señor Jesús».²⁸² Lo que es común a todas sus cartas es que la «Gracia», cuando lleva algún calificativo,²⁸³ siempre es «de nuestro Señor Jesucristo». Aunque en las cartas de Pablo, la «Gracia» viene principalmente de Dios,²⁸⁴ en algunas ocasiones la atribuye directamente a Cristo.²⁸⁵ Pero en las bendiciones del final, siempre «ora» o «pide» que «la Gracia de nuestro Señor Jesucristo» esté con los receptores de la carta. Por

imperial y el número y tipo de funcionarios que trabajaban allí, información basada en las inscripciones funerarias, consultar el *excursus* en Lightfoot (171-78), quien también señala la gran correspondencia que hay entre los nombres de pila de esas inscripciones con los nombres que aparecen en Ro. 16:6-16.

²⁸² Algunos entienden el verbo que aquí aparece como indicativo (G. Delling, *Worship*, 75); pero dado que ocupa el lugar del estándar *ερωσσο*, lo más probable es que Pablo tuviera en mente el uso optativo. Después de todo, estas palabras finales funcionan como una bendición.

²⁸³ En Colosenses y en las Epístolas Pastorales, se acorta simplemente a «la Gracia sea con vosotros».

²⁸⁴ Ver, p. ej., 1 Co. 1:4; 3:10; 15:10; 2 Co. 1:12; 6:1; 8:1; 9:14; Gá. 2:21; Ro. 5:15; Col. 1:6; Ef. 3:2, 7; Tito 2:11.

²⁸⁵ Ver 2 Co. 8:9; Gá. 1:6; Ro. 5:15; 1 Ti. 1:14.

tanto, la Gracia aparece cerrando las cartas paulinas, Gracia que también forma parte de los saludos iniciales («gracia y paz»; ver el comentario de 1:2). Es interesante comentar que siempre que también incluye un deseo de «paz» al final, Pablo siempre lo asocia con Dios el Padre, como en 4:7 y 9.²⁸⁶ Así, la «gracia y paz» que aparecen en el saludo inicial como «gracia y paz de Dios el Padre y del Señor Jesucristo» se desdoblan al final para definirse como «la paz de Dios» y «la Gracia de nuestro Señor Jesucristo».

Ésta es una de las cuatro cartas²⁸⁷ en las que la expresión «sea con vosotros» toma la forma de «sea con vuestro espíritu».²⁸⁸ Es difícil encontrar razones que expliquen esta sustitución. Tres de las cartas (Filemón, 2ª Timoteo y ésta) tienen en común que son las cartas paulinas más afectuosas. Pero esa explicación no sirve para el uso que encontramos en Gálatas (!), a no ser que sea un ofrecimiento final de afecto en una carta que, por lo demás, está llena de reproches. Pero si somos sinceros, tenemos que admitir que no sabemos por qué Pablo usa esta expresión. Lo que sí sabemos es que el distributivo singular, «con vuestro (plural) espíritu (singular)», como vimos en el saludo del v. 21, individualiza la bendición de Gracia, es decir, que su oración es que

²⁸⁶ Ver 2 Ts. 3:16; Ro. 15:33; cf. 1 Ts. 5:23; 2 Co. 13:11. En Gá. 6:16, la bendición de paz aparece sin ningún calificativo.

²⁸⁷ Cf. Gá. 6:18; Flm. 25; 2 Ti. 4:22. Sobre este tema, ver el debate acerca de Gá. 6:18 en Fee, *Presence*, 468-69.

²⁸⁸ R. Jewett (*Anthropological Terms*, 184), sobre la base de las veces que el singular de πνεῦμα aparece con el pronombre plural, asegura que «dado que la palabra ‘espíritu’ está en singular, se está haciendo una referencia clara al espíritu divino único, más que a los diferentes espíritus humanos con el que habían nacido los diferentes miembros de la congregación». Luego añade: «Pero una cosa está clara: la tradición que dio forma a esta fórmula no distinguía entre el espíritu divino y el espíritu que un hombre podía poseer». Pero la cosa no está tan «clara» como asegura Jewett. De hecho, el uso del pronombre en plural con un sustantivo en singular no es más que otra muestra de la preferencia (semítica) de Pablo del distributivo singular, donde «algo que pertenece a todas las personas de un grupo se expresa con el singular» (N. Turner, *MHT*, 3:23; en cuanto a este uso en Pablo ver [junto con σῶμα] 1 Co. 6:19, 20; 2 Co. 4:10; Ro. 6:12; 8:23; [con καρδιά] 2 Co. 3:15; Ro. 1:21; Ef. 1:18; 4:18; 5:19; 6:5). Por tanto, es casi seguro que Pablo no pretende con este uso referirse al «espíritu divino único», ni tampoco está pensando en el Espíritu que está en cada uno de ellos tomando el lugar del espíritu humano, como Jewett mantiene. Pablo simplemente sustituye la expresión más común «sea con vosotros» por «sea con vuestros(s) espíritu(s)», deseando que cada uno de ellos pueda experimentar la Gracia del Señor.

Una interpretación aún menos probable es la de Jones (78), pues no tiene en cuenta el uso paulino al sugerir que el «espíritu» de este saludo final está relacionado con la expresión «un espíritu» de 1:27 (demostrando así que tampoco tiene en cuenta el uso que Pablo hace en aquel pasaje).

cada uno de ellos (el «espíritu» de cada uno de ellos) experimente esa Gracia tan deseada.

Con este apunte, la carta llega al final. Por lo general, uno dudaría bastante a la hora de extraer teología de fórmulas o convenciones cuya función es concluir una carta. Pero, ya comentamos al principio y en otros momentos de la carta que (p. ej., 4:8; 11-13, 15-16), en manos de Pablo, las convenciones nunca son meramente convencionales. Al final, todo, incluyendo estas convenciones, quedan bajo la influencia de Cristo y del Evangelio. Por tanto, los saludos finales, cuya presentación en tres frases habla de la Iglesia como el Cuerpo de Cristo, deben darse y recibirse «en Cristo Jesús». Y la Gracia final también es «del Señor Jesucristo», de modo que todos los elementos de esta carta, desde el primero hasta el último, se centran en Cristo, en Aquel que es «la vida» de Pablo (1:21), y a quien ensalza tanto por el vocabulario que usa en todo momento, como por las dos narraciones que se centran específicamente en él (la de Cristo en 2:6-11, y la de Pablo en 3:4-14). Los que no ven este énfasis cristológico, no entienden el verdadero mensaje de la carta ni de la teología paulina.

El vivir es Cristo; el morir, ganar a Cristo; y por obtener esa «ganancia», es decir, por obtener el incomparable valor de conocer a Cristo Jesús como Señor, todo lo demás lo vemos como basura. Por tanto, que la Gracia de nuestro Señor Jesucristo esté con todos los lectores de esta carta, y con los que usen este comentario para entenderlo mejor y verla como la Palabra de Cristo.

BIBLIOGRAFÍA EN CASTELLANO

- Barclay, William, *Comentario al Nuevo Testamento, Vol. 11 – Filipenses, 1ª y 2ª Tesalonicenses*, Clie, Barcelona, 1973.
- Barker, Frank, *Filipenses*, Comentario Logoi, Miami, Fl., 1978.
- Blight, J., *Carta a los Filipenses*, Paulinas, Madrid, 1970.
- Bortolini, José, *Cómo leer la Carta a los Filipenses*, Sociedad de San Pablo, 2003.
- Briscoe, Stuart, *Cadenas de Gozo (Filipenses – Epístola de Pablo desde la prisión)*, Editorial Clie, Barcelona, 1978.
- Carballosa, Evis, *Filipenses: Un comentario exegético y práctico*, Ed. Portavoz, Grand Rapids, 1991.
- Carson, Donald, A., *Una Exposición de Filipenses, Cuestiones Básicas*, Publicaciones Andamio, Barcelona, 1997.
- Conzelmann, H.- G. Friedrich, *Epístolas de la cautividad: Efesios, Filipenses, Colosenses, Filemón*, Fax, Madrid, 1972.
- Erdman, Charles, *Filipenses*, Libros Desafío, Buenos Aires, 1993.
- Getz, Gene A., *La medida del cristiano, (Estudios en Filipenses)*, Editorial Vida, Miami, Fl., 1984.
- Gnilka, J., *Carta a los Filipenses. Comentario para la lectura espiritual*, Herder, Barcelona, 1971.
- Hendriksen, Guillermo, *Filipenses: Un comentario del Nuevo Testamento*, Subcomisión Literatura Cristiana, Grand Rapids, 1981.
- Hoke, Smith, *Filipenses: el gozo de la vida en Cristo*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1971.
- Huby, J., *San Pablo. Cartas de la cautividad (Filemón, Efesios, y Filipenses)*, Paulinas, Madrid, 1967.
- Légasse, S., *La carta a los Filipenses. La carta a Filemón*, CB 33, Verbo Divino, Estella, 1988.
- Martínez, José L., *Apuntes Pastorales: Filipenses, Colosenses, Filemón*, Broadman & Holman Publishers, 1998.
- Meyer, F. B., *Ciudadanos del Cielo*, Librería y Editorial «El Amanecer», Córdoba, Argentina, 1959.
- Monzies, William W., *Filipenses, la epístola del gozo*, Editorial Vida, Miami, Fl., 1983.
- Motyer, J. Alec, *El mensaje de Filipenses*, Editorial Portavoz, Grand Rapids, Michigan, 1992.
- Perez Millos, Samuel, *Curso de Exégesis Bíblica y Bosquejo para Predicadores, Vol. 17, Filipenses*, Clie, Barcelona, 1998.
- Pérez Rodríguez, G., *San Pablo. Cartas de la cautividad y pastorales*, PPC, Madrid, 1974.
- Robbins, F., *Filipenses, Alégrese en el Señor*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1980.
- Smith, Hoke, *Filipenses (Gozo en Cristo)*, Casa Bautista de Publicaciones, El Paso, TX, 1971.
- Vidal, S., *Las cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid, 1996.
- Walvoord, John F., *Filipenses: Triunfo en Cristo*, Kregel Publications, 1980.
- Wickham, Pablo, *La Epístola a los Filipenses*, Literatura Bíblica, Madrid, 1980.
- Wiersbe, Warren, W., *Usted Puede estar siempre gozoso (Una exposición práctica y sencilla de la epístola a los Filipenses)*, Editorial Bautista Independiente, Florida, 1983.
- Zapata, R., *Comentario Bíblico Continente Nuevo: Filipenses*, Editorial Unilit.

BIBLIOGRAFÍA DE LA EDICIÓN EN INGLÉS

I. COMENTARIOS

- Alford, Henry. *The Greek Testament* (repr. Chicago, 1958; original 1845-60).
- Barth, Gerhard. *Der Brief an die Philipper* (ZBK; Zürich, 1979).
- Barth, Karl. *The Epistle to the Philippians* (tr. J. W. Leitch; Richmond, 1962).
- Beare, Frank W. *The Epistle to the Philippians* (HNTC; New York, 1959).
- Benoit, P. *Les épîtres de Saint Paul aux Philippiens, a Philémon, aux Colossiens, aux Ephésiens* (Paris, ²1956).
- Bonnard, P. *L'épître de Saint Paul aux Philippiens et l'épître aux Colossiens* (CNT 10; Neuchâtel, 1950).
- Bruce, F. F. *Philippians* (NIBC; Peabody, 1989).
- Caird, George B. *Paul's Letters from Prison* (NCB; Oxford, 1976).
- Calvin, John. *The Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians* (tr. T. H. L. Parker; Grand Rapids, 1965).
- Collange, Jean-François. *The Epistle of Saint Paul to the Philippians* (tr. A. W. Heathcote; London, 1979).
- Craddock, Fred B. *Philippians* (Interpretation; Louisville, 1984).
- Dibelius, Martin. *An die Thessalonicher I, II. An die Philipper* (HNT; Tübingen, ²1925).
- Eadie, John. *A Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Philippians* (London, 1859).
- Ellicott, Charles J. *St. Paul's Epistles to the Philippians, the Colossians, and Philemon* (London, 1965).
- Ernst, J. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, und an die Epheser* (RNT; Regensburg, 1974).
- Ewald, P. *Der Brief des Paulus an die Philipper* (rev. by G. Wohlenberg; ZKNT; Leipzig, ⁴1923).
- Fitzmyer, Joseph A. "The Letter to the Philippians," in *JBC* (ed. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, and R. E. Murphy; London, 1968) 2.247-53.
- Friedrich, G. *Der Brief an die Philipper* (NTD; Göttingen, ¹⁰1965).
- Gnilka, Joachim. *Der Philipperbrief* (HTKNT; Freiburg, 1976).
- Grayston, Kenneth. *The Letters of Paul to the Philippians and the Thessalonians* (EPC; Cambridge, 1967).
- Haupt, E. *Die Gefangenschaftsbrieve* (MeyerK; Göttingen, ⁷1902).
- Hawthorne, Gerald F. *Philippians* (WBC; Waco, TX, 1983).
- Hendriksen, William. *Philippians* (NTC; Grand Rapids, 1962).
- Houlden, J. L. *Paul's Letters from Prison* (PNTC; Baltimore, 1970).
- Jones, Maurice. *Philippians* (WC; London, 1918).
- Kennedy, H. A. A. "The Epistle to the Philippians," in *Expositor's Greek Testament*, Vol. 3 (ed. W. R. Nicoll, 1903 = Grand Rapids, 1976).
- Kent, Homer A., Jr. "Philippians," in *EBC* (Grand Rapids, 1978).
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Paul's Epistles to the Galatians, to the Ephesians, and to the Philippians* (Minneapolis, 1937).
- Lightfoot, J. B. *Saint Paul's Epistle to the Philippians* (London, ⁶1881).
- Loh, I.-J., and Nida, E. A. *A Translator's Handbook on Paul's Letter to the Philippians* (Stuttgart, 1977).
- Lohmeyer, Ernst. *Der Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon* (MeyerK; Göttingen, ¹³1964).
- Martin, Ralph P. *The Epistle of Paul to the Philippians* (TNTC; London, 1959).
- _____. *Philippians* (NCBC; Grand Rapids, 1980).
- Melick, Richard R., Jr. *Philippians, Colossians, Philemon* (NAC; Nashville, 1991).
- Meyer, H. A. W. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Philippians and Colossians* (tr. of 4th edition by J. C. Moore and W. P. Dickson; New York, 1875).

- Michael, J. Hugh. *The Epistle to the Philippians* (MNTC; London, 1928).
- Michaelis, W. *Der Brief des Paulus an die Philipper* (THKNT; Leipzig, 1935).
- Motyer, J. A. *The Message of Philippians* (BST; Downers Grove, 1984).
- Moule, H. C. G. *The Epistle to the Philippians* (CBCS; Cambridge, 1923).
- Müller, Jac. J. *The Epistles of Paul to the Philippians and to Philemon* (NICNT; Grand Rapids, 1955).
- Müller, Ulrich B. *Der Brief des Paulus an die Philipper* (THKNT; Leipzig, 1993).
- O'Brien, Peter T. *Commentary on Philippians* (NIGTC; Grand Rapids, 1991).
- Plummer, Alfred. *A Commentary on St. Paul's Epistle to the Philippians* (London, 1919).
- Schenk, W. *Die Philipperbrief des Paulus. Kommentar* (Stuttgart, 1984).
- Scott, Ernest F. "The Epistle to the Philippians," in *The Interpreter's Bible* (ed. G. A. Buttrick et al.; New York, 1955).
- Silva, Moisés. *Philippians* (BECNT; Grand Rapids, 1992).
- Staab, K. *Die Thessalonicherbriefe. Die Gefangenschaftsbriefe* (Regensburg, ⁵1969).
- Syngé, F. C. *Philippians and Colossians* (London, 1951).
- Vincent, M. R. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Philippians and to Philemon* (ICC; Edinburgh, 1897).

II. OTRAS OBRAS

- Abrahamsen, Valerie. "Christianity and the Rock Reliefs at Philippi," *BA* 51 (1988) 46-56.
- . "Women at Philippi: The Pagan and Christian Evidence," *JFSR* 3 (1987) 17-30.
- Achtemeier, Paul J. "Omne Verbum Sonat: The New Testament and the Oral Development of Late Western Antiquity," *JBL* 109 (1990) 3-27.
- Ahern, B. M. "The Fellowship of His Sufferings (Phil 3,10)," *CBQ* 22 (1960) 1-32.
- Alexander, Loveday. "Hellenistic Letter-Forms and the Structure of Philippians," *JSNT* 37 (1989) 87-101.
- Antin, P. "Mori Lucrum et Antigone 462, 464," *RSR* 62 (1974) 259-60.
- Arzt, Peter. "The 'Epistolary Introductory Thanksgiving' in the Papyri and in Paul," *NovT* 36 (1994) 28-46.
- Bahr, Gordon J. "Paul and Letter Writing in the First Century," *CBQ* 28 (1966) 465-77.
- Bakken, Norman K. "The New Humanity: Christ and the Modern Age, A Study Centering in the Christ-Hymn: Philippians 2:6-11," *Int* 22 (1968) 71-82.
- Bandstra, Andrew J. "'Adam' and 'The Servant' in Philippians 2:5ff.," *CTJ* 1 (1966) 123-16.
- Banks, Robert. *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in Their Historical Setting* (Grand Rapids, 1980).
- Barclay, John M. G. "Mirror-reading a Polemical Letter: Galatians as a Test Case," *JSNT* 31 (1987) 73-93.
- . *Obedying the Truth: A Study of Paul's Ethics in Galatians* (Grand Rapids, 1988).
- Barclay, William. "Great Themes of the New Testament — I. Philippians ii.1-11," *ExpTim* 70 (1958) 4-7, 40-44.
- Barnes, Elizabeth. "Women in Ministry: A Matter of Discipleship," *Faith and Mission* 4 (1987) 63-69.
- Bartchy, S. Scott. ΜΑΛΛΟΝ ΧΡΗΣΑΙ: *First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21* (SBLDS 11; Missoula, 1973).
- Barth, Markus. *Ephesians* (AB 34; Garden City, NJ, 1974).
- Basevi, Claudio and Juan Chapa. "Philippians 2.6-11: The Rhetorical Function of a Pauline 'Hymn,'" in *Rhetoric and the New Testament, Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSup 90; ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht; Sheffield, 1993) 338-56.

- Baumbach, G. "Die von Paulus im Philipperbrief bekämpften Irrlehrer," in *Gnosis und Neues Testament* (ed. K. W. Tröger; Berlin, 1973) 293-310.
- Baumert, N. "Ist Philipper 4,10 richtig übersetzt?" *BZ* 13 (1969) 256-62.
- Baumgarten, J. *Paulus und die Apokalyptik* (Neukirchen-Vluyn, 1975).
- Becker, J. "Erwägungen zu Phil. 3,20-21," *TZ* 27 (1971) 16-29.
- Beekman, John and John Callow. *Translating the Word of God* (Grand Rapids, 1974).
- Bengel, J. A. *New Testament Word Studies*, Vol. 2 (tr. of *Gnomon Novi Testamenti*, 1742; Grand Rapids, 1971).
- Bertram, G. "'Αποκαταδοκία (Phil. 1,20)," *ZNW* (1958) 264-70.
- Best, Ernest. "Bishops and Deacons: Philippians 1,1," *SE* 4 (1968) 371-76.
- Betz, Hans Dieter. *Galatians* (Hermeneia; Philadelphia, 1979).
- . *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tübingen, 1967).
- Betz, Otto. "Paulus als Pharisäer nach dem Gesetz. Phil. 3,5-6 als Beitrag zur Frage des frühen Pharisäismus," in *Treue zur Thora. Beiträge zur Mitte des christlichjüdischen Gesprächs. Festschrift für Günter Harder zum 75. Geburtstag* (ed. P. von der Osten-Sacken; Berlin, 1977) 54-64.
- Binder, H. "Erwägungen zu Phil. 2,6-7b," *ZNW* 78 (1987) 230-43.
- Bjerkelund, C. J. *Parakalà. Form, Funktion und Sinn der parakalà-Sätze in den paulinischen Briefe* (Oslo, 1975).
- Black, C. C. "Keeping Up with Recent Studies: 16. Rhetorical Criticism and Biblical Interpretation," *ExpTim* 100 (1989) 252-58.
- Black, David A. "The Authorship of Philippians 2:6-11: Some Literary-Critical Observations," *CTR* 2 (1988) 269-89.
- . "Paul and Christian Unity: A Formal Analysis of Philippians 2:1-4," *JETS* 28 (1985) 299-308.
- . *Paul, Apostle of Weakness. Astheneia and its Cognates in the Pauline Literature* (New York, 1984).
- Blevins, J. L. "Introduction to Philippians," *RevExp* 77 (1980) 311-25.
- Bloomquist, L. Gregory. *The Function of Suffering in Philippians* (JSNTSup 78; Sheffield, 1993).
- Bornhäuser, Karl. *Jesus imperator mundi (Phil. 3,7-21 u. 2,5-12)* (Gütersloh, 1938).
- . "Zum Verständnis von Philipper 2,5-11," *NKZ* 44 (1933) 428-34, 453-62.
- Bornkamm, Gunther. "Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung," in *Neotestamentica et Patristica: eine Freundesgabe Herrn Professor Dr. O. Cullmann* (NovTSup 6; Leiden, 1962) 192-202.
- . "Zum Verständnis des Christus-Hymnus, Phil. 2.6-11," in *Studien zu Antike und Urchristentum* (München, 1959) 177-87.
- Böttger, Paul C. "Die eschatologische Existenz der Christen, Erwägungen zu Philipper 320," *ZNW* 60 (1969) 244-63.
- Bousset, Wilhelm. *Kyrios Christos* (tr. J. E. Steely; Nashville, 1970).
- Bouttier, M. *En Christ* (Paris, 1962).
- Bowen, C. R. "Are Paul's Prison Letters from Ephesus?" *AJT* 24 (1920) 112-35.
- Boyer, J. L. "First Class Conditions: What Do They Mean?" *GTJ* 2 (1981) 75-114.
- Brant, Jo-Ann A. "The Place of *mimesis* in Paul's thought," *SR* 22 (1993) 285-301.
- Brauch, Manfred T. *Hard Sayings of Paul* (Downers Grove, 1989).
- . "Perspectives on 'God's Righteousness' in Recent German Discussion," in E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (London, 1977) 523-42.
- Brewer, Raymond R. "The Meaning of *Politeuesthe* in Philippians 127," *JBL* 73 (1954) 76-83.
- Broneer, O. "The Isthmian Victory Crown," *AJA* 66 (1962) 259-63.
- Bruce, F. F. "St. Paul in Macedonia. 3. The Philippian Correspondence," *BJRL* 63 (1980-81) 260-84.
- Buchanan, C. O. "Epaphroditus' Sickness and the Letter to the Philippians," *EQ* 36 (1964) 157-66.

- Bugg, Charles. "Philippians 4:4-13," *RevExp* 88 (1991) 253-57.
- Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London, 1952 and 1955).
- Burdick, Donald W. "οἶδα and γινώσκω in the Pauline Epistles," in *New Dimensions in New Testament Study* (ed. R. N. Longenecker and M. C. Tenney; Grand Rapids, 1974) 344-56.
- Burn, J. H. "Philippians ii.12," *ExpTim* 34 (1922-23) 562.
- Burton, Ernest de W. *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek* (Edinburgh, 1898).
- Campbell, J. Y. "Κοινωνία and its Cognates in the New Testament," in *Three New Testament Studies* (Leiden, 1965) 1-28.
- Campanhausen, Hans von. *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power: The Church in the First Three Centuries* (tr. J. A. Baker; London, 1969).
- Capper, Brian J. "Paul's Dispute with Philippi: Understanding Paul's Argument in Phil 1-2 from his Thanks in 4.10-20," *ThZ* 49 (1993) 193-214.
- Carmignac, Jean. "L'importance de la place d'une négation: OUC ARPAGMON HGHSATO (Philippiens II.6)," *NTS* 18 (1971-72) 131-66.
- Carr, Wesley A. *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase HAI ARCHAI KAI HAI EXOUSIAI* (SNTSMS 42; Cambridge, 1981).
- Carson, D. A., Douglas J. Moo, and Leon Morris. *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids, 1992).
- Cavallin, A. "(Τὸ) λοιπόν" *Eranos* 39 (1941) 121-44.
- Cerfaux, Lucien. "L'hymne au Christ-Serviteur de Dieu (Phil 2,6-11 = Is 52,13-53,12)," in *Recueil Lucien Cerfaux. II. Études d'exégèse et d'histoire religieuse* (Gembloux, 1954) 425-37.
- . *Christ in the Theology of St. Paul* (London, 1959).
- Champion, L. G. *Benedictions and Doxologies in the Epistles of Paul* (Oxford, 1934).
- Christou, P. "ISOYUCOS. Ph. 2.20," *JBL* 70 (1951) 293-96.
- Clark, Kenneth W. "The Meaning of ἐνεργέω and κατεργέω in the New Testament," *JBL* 54 (1935) 93-101.
- Clements, Ronald E. "Is 45:20-25," *Int* 40 (1986) 392-97.
- Collart, P. *Philippes, ville de Macédonie depuis ses origines jusqu'à la fin de l'époque romaine* (Paris, 1937).
- Combrink, H. J. Bernard. "Response to W. Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus*," in *Semeia* 48 (1989) 135-46.
- Conybeare, W. J. and J. S. Howson. *The Life and Epistles of St. Paul* (London, 1898).
- Cook, David. "Stephanus Le Moyne and the Dissection of Philippians," *JTS* 32 (1981) 138-42.
- . "2 Timothy IV.6-8 and the Epistle to the Philippians," *JTS* 33 (1982) 168-71.
- Coppens, J. "Phil. 2:7 et Is. 53:12," *ETL* 41 (1965) 147-50.
- Cox, Samuel. "Our Heavenly Citizenship. Philippians iii.20," *Expositor* 2/8 (1882) 303-13.
- Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament* (Philadelphia, 1959).
- . "Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead?" in *Immortality and Resurrection* (ed. K. Stendahl; New York, 1965).
- Culpepper, R. Alan. "Co-Workers in Suffering. Philippians 2:19-30," *RevExp* 77 (1980) 349-58.
- Dacquino, P. "Date e provenienza della lettera ai Filippesi," *Rivista Biblica* 6 (1958) 224-34.
- Dahl, N. A. "The Messiahship of Jesus in Paul," in *The Crucified Messiah and Other Essays* (Minneapolis, 1974) 37-47.
- Dailey, Thomas F. "To Live or Die, Paul's Eschatological Dilemma in Philippians 1:19-26," *Int* 44 (1990) 18-28.
- Dalton, William J. "The Integrity of Philippians," *Bib* 60 (1979) 97-102.

- Dana, H. E. and Julius R. Mantey. *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York, 1927).
- Dassmann, E. "Hausgemeinde und Bischofsamt," in *Vivarium* (J. Klausner *Festschrift*; Münster, 1984) 82-97.
- Davies, W. D. "Paul and the Dead Sea Scrolls: Flesh and Spirit," in *The Scrolls and the New Testament* (ed. K. Stendahl; New York, 1957) 157-82.
- Dawe, D. G. "A Fresh Look at the Kenotic Christologies," *SJT* 15 (1962) 337-49.
- Dean, H. "Christ's True Glory," *ExpTim* 71 (1960) 189-90.
- De Boer, W. P. *The Imitation of Paul* (Kampen, 1962).
- Deidun, T. J. *New Covenant Morality in Paul* (AnB 89; Rome, 1981).
- Deissmann, Adolf. "Zur ephesinischen Gefangenschaft des Apostels Paulus," in *Anatolian Studies Presented to Sir William Ramsay* (ed. W. H. Buckler and W. M. Calder; Manchester, 1923) 121-27.
- . *Bible Studies* (Edinburgh, 1901).
- . *Light from the Ancient East* (London, 1927).
- . *Die neutestamentliche Formel "In Christo Jesu"* (Marburg, 1892).
- . *Paul, A Study in Social and Religious History* (London, 1926).
- Delling, Gerhard. "Lexikalisches zu τέκνον" in *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum* (ed. F. Hahn, T. Holtz, and N. Walter; Göttingen, 1970) 270-80.
- . "Zum steigernden Gebrauch von Komposita mit ἰπέρ bei Paulus," *NovT* 11 (1969) 127-53.
- . *Worship in the New Testament* (London, 1962).
- Denis, A. M. "La fonction apostolique et la liturgie nouvelle in Esprit. Étude thématique des métaphores pauliniennes du culte nouveau," *RSPTh* 42 (1958) 401-36, 617-56.
- . "Versé en libation (Phil. 2,17) = Versé son sang? A propos d'une référence de W. Bauer," *RSR* 45 (1957) 567-70.
- Denton, D. R. "Ἀποκαραδοκία" *ZNW* 73 (1982) 138-40.
- de Silva, David A. "No Confidence in the Flesh: The Meaning and Function of Philippians 3:2-21," *TrinJ* 15 (1994) 27-54.
- de Vogel, C. J. "Reflexions on Philipp. i 23-24," *NovT* 19 (1977) 262-74.
- Dewailly, L.-M. "La part prise à l'Évangile (Phil 1,5)," *RB* 80 (1973) 247-60.
- Dockx, S. "Lieu et date de l'épître aux Philippiens," *RB* 80 (1973) 230-46.
- Dodd, C. H. "The Mind of Paul," in *New Testament Studies* (Manchester, 1953).
- Dormeyer, Detlev. "The Implicit and Explicit Readers and the Genre of Philippians 3:2-4:3, 8-9: Response to the Commentary of Wolfgang Schenk," in *Semeia* 48 (1989) 147-59.
- Doty, W. G. *Letters in Primitive Christianity* (Philadelphia, 1973).
- Droge, Arthur J. "Mori Lucrum: Paul and Ancient Theories of Suicide," *NovT* 30 (1988) 263-86.
- Duncan, G. S. "A New Setting for Paul's Epistle to the Philippians," *ExpTim* 43 (1931-32) 7-11.
- . "Paul's Ministry in Asia — The Last Phase," *NTS* 3 (1956-57) 211-18.
- . *St. Paul's Ephesian Ministry* (London, 1929).
- Dunn, J. D. G. *Baptism in the Holy Spirit* (SBT 2/15; London, 1970).
- . *Christology in the Making* (London, 1980).
- . *Jesus, Paul and the Law* (Louisville, 1990).
- . "Once More, ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," in *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (ed. E. H. Lovering, Jr.; Atlanta, 1991) 730-44.
- Du Plessis, P. J. ΤΕΛΕΙΟΣ. *The Idea of Perfection in the New Testament* (Kampen, 1959).
- Dupont, J. "The Conversion of Paul, and its Influence on his Understanding of Salvation by Faith," in *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday* (ed. W. W. Gasque and R. P. Martin; Grand Rapids, 1970) 176-94.

- . ΣΥΝ ΧΡΙΣΤΩΙ. *L'union avec le Christ suivant Saint Paul* (Paris, 1952).
- Earle, Ralph. *Word Meanings in the New Testament. Volume 5. Philippians- Philemon* (Grand Rapids, 1977).
- Eckman, Barbara. "A Quantitative Metrical Analysis of the Philippians Hymn," *NTS* 26 (1979-80) 158-66.
- Ehrhardt, A. A. T. "Jesus Christ and Alexander the Great," *JTS* 46 (1945) 45-51.
- Eichholz, G. "Bewahren und Bewähren des Evangeliums: de Leitfaden von Phil 1-2," in *Tradition und Interpretation* (München, 1965) 138-60.
- Ellis, E. Earle. "Paul and his Co-Workers," in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. New Testament Essays* (Grand Rapids, 1978) 3-22.
- . "Paul and his Opponents," in *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty* (ed. J. Neusner, Part I, New Testament; Leiden, 1975) 268-98.
- Eltester, F. W. ΕΙΚΩΝ *im Neuen Testament* (Berlin, 1958).
- Euler, K. *Die Verkündigung von leidenden Gottesknecht aus Jes 53 in der griechischen bibel* (Stuttgart, 1934).
- Evans, O. E. "New Wine in Old Wine Skins: XIII. The Saints," *ExpTim* 86 (1975) 196-200.
- Exler, F. X. J. *The Form of the Ancient Greek Letter of the Epistolary Papyri (3rd c. B.C.-3rd c. A.D.)* (Chicago, 1923).
- Ezell, D. "The Sufficiency of Christ. Philippians 4," *RevExp* 77 (1980) 373-81.
- Fairweather, E. R. "The 'Kenotic' Christology," in Beare, 159-74.
- Fee, Gordon D. "Christology and Pneumatology in Romans 8:9-11 — and Elsewhere: Some Reflections on Paul as a Trinitarian," in *Jesus of Nazareth: Lord and Christ, Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology* (I. H. Marshall *Festschrift*; ed. J. B. Green and M. Turner; Grand Rapids, 1994) 312-31.
- . *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, 1987).
- . "Freedom and the Life of Obedience (Galatians 5:1-6:18)," *RevExp* 91 (1994) 201-17.
- . *God's Empowering Presence, The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, MA, 1994).
- . "On the Text and Meaning of John 20,30-31," in *The Four Gospels 1992, Festschrift Frans Neirynck* (ed. F. Van Segbroeck et al.; Leuven, 1992) III.2193-2205.
- . "Philippians 2:5-11: Hymn or Exalted Pauline Prose?" *BBR* 2 (1992) 29-46.
- . "Pneuma and Eschatology in 2 Thessalonians 2.1-2: A Proposal about 'Testing the Prophets' and the Purpose of 2 Thessalonians," in *To Tell the Mystery: Essays on New Testament Eschatology in Honor of Robert H. Gundry* (ed. T. Schmidt and M. Silva; Sheffield, 1994) 196-215.
- . "Some Reflections on Pauline Spirituality," in *Alive to God, Studies in Spirituality presented to James Houston* (ed. J. I. Packer and Loren Wilkinson; Downers Grove, 1992) 96-107.
- . *1 and 2 Timothy, Titus* (NIBC; Peabody, 1989).
- . "Toward a Theology of 1 Corinthians," *Society of Biblical Literature 1989 Seminar Papers* (ed. David J. Lull; Atlanta, 1989) 265-81.
- . "The Use of Greek Patristic Citations in New Testament Textual Criticism: The State of the Question," in E. J. Epp and G. D. Fee, *Studies in the Theory and Method of New Testament Textual Criticism* (SD 45; Grand Rapids, 1993) 344-59.
- Feinberg, Paul D. "The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6-11," *TrinJ* 1 (1980) 21-46.
- Ferguson, Everett. *Backgrounds of Early Christianity* (Grand Rapids, 1993).
- . "Spiritual Sacrifice in Early Christianity and its Environment," in *ANRW* (Berlin/New York, 1980) Band II, vol. 23.2, 1151-89.
- Feuillet, A. "L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens," *RB* 72 (1965) 352-80, 481-507.

- . “Mort du Christ et mort du chrétien d’après les épîtres pauliniennes,” *RB* 66 (1959) 481-513.
- Filson, Floyd V. *‘Yesterday’: A Study of Hebrews in the Light of Chapter 13* (SBT 2/4; London, 1967).
- Finlayson, S. K. “Lights, Stars and Beacons,” *ExpTim* 77 (1965-66) 181.
- Finley, Mitchel B. “The Spirit of *Kenosis*,” *Bible Today* 69 (1973) 1389-94.
- Fiore, Benjamin. *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnB 105; Rome, 1986).
- Fitzmyer, Joseph A. “The Aramaic Background of Philippians 2:6-11,” *CBQ* 50 (1988) 470-83.
- . “The Consecutive Meaning of EF v W in Romans 5.12,” *NTS* 39 (1993) 321-39.
- . “The Gospel in the Theology of Paul,” in *To Advance the Gospel* (New York, 1981) 149-71.
- . “‘To Know Him and the Power of His Resurrection’ (Phil 3.10),” in *Mélanges Bibliques en hommage au R. P. Bêda Rigaux* (ed. A. Descamps and A. de Halleux; Gembloux, 1970) 411-25.
- Flanagan, Neal. “A Note on Philippians 3:20-21,” *CBQ* 18 (1956) 8-9.
- Fleury, J. “Une société de fait dans l’Église apostolique (Phil. 4:10 à 20),” *Mélanges Philippi Meylan 2: Histoire du Droit* (Lausanne, 1963) 41-59.
- Forbes, C. “Comparison, Self-Praise and Irony: Paul’s Boasting and the Conventions of Hellenistic Rhetoric,” *NTS* 32 (1986) 1-30.
- Forestell, J. T. “Christian Perfection and Gnosis in Philippians 3,7-16,” *CBQ* 18 (1956) 123-36.
- Fortna, Robert T. “Philippians: Paul’s Most Egocentric Letter,” in *The Conversation Continues, Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn* (ed. R. T. Fortna and B. R. Gaventa; Nashville, 1990) 220-34.
- Fowl, Stephen D. *The Story of Christ in the Ethics of Paul, An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNTSup 36; Sheffield, 1990).
- Fridrichsen, A. “EN ΔΕ, zu Phil. 3.13,” *ConNT* 9 (1944) 31-32.
- . “Ἰσοψυχος = ebenbürtig, solidarisch,” *SO* 18 (1938) 42-49.
- . “Συψυχος” *Philologische Wochenschrift* 58 (1938) 910-12.
- Friedrich, G. “Lohmeyers These über ‘Das paulinische Briefpräskript’ kritisch beleuchtet,” *ZNW* 46 (1955) 272-74.
- Funk, Robert W. “The Apostolic *Parousia*: Form and Significance,” in *Christian History and Interpretation. Studies Presented to John Knox* (ed. W. R. Farmer, C. F. D. Moule, and R. R. Niebuhr; Cambridge, 1967) 249-68.
- . *Language, Hermeneutic and Word of God* (New York, 1966).
- Furness, J. M. “The Authorship of Philippians ii.6-11,” *ExpTim* 70 (1958-59) 240-43.
- . “Behind the Philippian Hymn,” *ExpTim* 79 (1967-68) 178-82.
- . “ἄρπαγμός . . . ἐαυτὸν ἐκένωσέ” *ExpTim* 69 (1957-58) 93-94.
- Furnish, Victor Paul. *II Corinthians* (AB 32A; Garden City, NY, 1984).
- . “The Place and Purpose of Philippians III,” *NTS* 10 (1963-64) 80-88.
- . *Theology and Ethics in Paul* (Nashville, 1968).
- Gärtner, B. “The Pauline and Johannine Idea of ‘to know God’ against the Hellenistic Background,” *NTS* 14 (1967-68) 209-31.
- Gamber, K. “Der Christus-Hymnus im Philipperbrief in liturgie-geschichtlicher Sicht,” *Bib* 51 (1970) 369-76.
- Gamble, Harry. *The Textual History of the Letter to the Romans* (SD 42; Grand Rapids, 1977).
- Garland, David E. “The Composition and Unity of Philippians. Some Neglected Literary Factors,” *NovT* 27 (1985) 141-73.
- . “Philippians 1:1-26: The Defense and Confirmation of the Gospel,” *RevExp* 77 (1980) 327-36.

- Genths, P. "Der Begriff des kau, chma bei Paulus," *NKZ* 38 (1927) 501-21.
- George, A. Raymond. *Communion with God in the New Testament* (London, 1953).
- Georgi, Dieter. "Der vorpaulinische Hymnus Phil ii,6-11," in *Zeit und Geschichte Dankesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag* (ed. E. Dinkler; Tübingen, 1964) 263-93.
- . *The Opponents of Paul in Second Corinthians* (Philadelphia, 1986).
- Gibbs, John G. *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology* (Leiden, 1971).
- . "The Relation between Creation and Redemption according to Phil. II5-11," *NovT* 12 (1970) 170-83.
- Giblin, Charles H. *In Hope of God's Glory: Pauline Theological Perspectives* (New York, 1970).
- Giesen, H. "'Furcht und Zittern' — vor Gott? Zu Philipper 2.12," *Theologie der Gegenwart* 31 (1988) 86-94.
- Gifford, E. H. *The Incarnation: A Study of Philippians II:5-11* (New York, 1911).
- Gillman, Florence M. "Early Christian Women at Philippi," *JGWR* 1 (1990) 59-79.
- Glasson, T. F. "Two Notes on the Philippians Hymn (ii.6-11)," *NTS* 21 (1974-75) 133-39.
- Gloer, W. Hulitt. "Homologies and Hymns in the New Testament: Form, Content and Criteria for Identification," *PRS* 11 (1984) 115-32.
- Glombitza, O. "Der Dank des Apostels. Zum Verständnis von Philipper iv 10-20," *NovT* 7 (1964-65) 135-41.
- . "Mit Furcht und Zittern. Zum Verständnis von Philip. II 12," *NovT* 3 (1959) 100-106.
- Gnilka, Joachim. "Die antipaulinische Mission in Philippi," *BZ* 9 (1965) 258-76.
- Giglioli, A. "Mihi enim vivere Christus est. Congettura al testo di Phil. 1,21," *RivB* 16 (1968) 305-15.
- Goguel, M. "ΚΑΤΑ ΔΙΚΑΙΟΣΥΝΗΝ ΤΗΝ ΕΝ ΝΟΜΩΙ ΓΕΝΟΜΕΝΟΣ ΑΜΕΜΙΤΟΣ (Phil., 3,6): Remarques sur un Aspect de la Conversion de Paul," *JBL* 53 (1934) 257-67.
- Grayston, Kenneth. "The Opponents in Philippians 3," *ExpTim* 97 (1986) 170-72.
- Grelot, P. "Deux expressions difficiles de Philippiens 2,6-7," *Bib* 53 (1972) 495-507.
- . "Deux notes critiques sur Philippiens 2,6-11," *Bib* 54 (1973) 169-86.
- . "La valeur de οὐκ . . . ἀλλα . . . dans Philippiens 2,6-7," *Bib* 54 (1973) 25-42.
- Griffiths, D. R. "ἀρπαγμος ἀνδ' ἑαυτὸν ἐκέωσεν in Philippians ii.6, 7," *ExpTim* 69 (1957-58) 237-39.
- Gundry, Robert H. "Grace, Works, and Staying Saved," *Bib* 66 (1985) 1-38.
- . *S. MA in Biblical Theology with Emphasis on Pauline Anthropology* (SNTSMS 29; Cambridge, 1976).
- Gundry Volf, Judy M. *Paul and Perseverance* (WUNT 2/37; Tübingen, 1990).
- Gunther, J. J. *Paul: Messenger and Exile* (Valley Forge, PA, 1972).
- . *St. Paul's Opponents and Their Background. A Study of Apocalyptic and Jewish Sectarian Teachings* (NovTSup 35; Leiden, 1973).
- Guthrie, Donald. *New Testament Introduction* (Downers Grove, IL, 1990).
- Güttgemanns, E. *Der leidende Apostel und sein Herr* (Göttingen, 1966).
- Haacker, K. "War Paulus Hillelit?" *Das Institutum Iudaicum der Universität Tübingen* (1971-72) 106-20.
- Hagner, Donald A. "Paul and Judaism — The Jewish Matrix of Early Christianity: Issues in the Current Debate," *BBR* 3 (1993) 111-30.
- Hájek, M. "Comments on Philippians 4:3 — Who was 'Gnēsios Syzygos'?" *Communio Viatorum* 7 (1964) 261-62.
- Hall, D. R. "Fellow-Workers with the Gospel," *ExpTim* 85 (1974) 119-20.
- Hamilton, Neill Q. *The Holy Spirit and Eschatology in Paul* (SJTOP 6; Edinburgh, 1957).

- Hammerich, L. L. "An Ancient Misunderstanding (Phil. 2:6 'robbery')," *ExpTim* 78 (1967) 193-94.
- Hanhart, Karl. *The Intermediate State in the New Testament* (Franeker, 1966).
- Hanson, Anthony T. "Paul and Pre-existence," in *The Image of the Invisible God* (London, 1982) 59-76.
- . *The Paradox of the Cross in the Thought of St Paul* (JSNTSup 17; Sheffield, 1987).
- Harris, J. Rendel. "Epaphroditus, Scribe and Courier," *Expositor* 8 (1898) 101-10.
- Harris, Murray J. "Paul's View of Death in 2 Corinthians 5:1-10," in *New Dimensions in New Testament Study* (ed. R. N. Longenecker and M. C. Tenney; Grand Rapids, 1974) 317-28.
- . *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament* (Grand Rapids, 1983).
- Hartman, D. "Social Relationships and Letter Writing in the Early Roman Empire: The Use of Petitions/Requests in Paul and the Papyri," unpub. Ph.D. dissertation, Macquarie University, 1990.
- Harvey, John. "A New Look at the Christ Hymn in Philippians 2:6-11," *ExpTim* 76 (1964-65) 337-39.
- Hawthorn, T. "Philippians i.12-19. With special reference to vv. 15.16.17," *ExpTim* 62 (1950-51) 316-17.
- Hawthorne, Gerald F. "The Interpretation and Translation of Philippians 1:28b," *ExpTim* 95 (1983) 80-81.
- . *Word Biblical Themes: Philippians* (Waco, 1987).
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven, 1989).
- . *The Faith of Jesus Christ. An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (SBLDS 56; Chico, CA, 1983).
- . "PISTIS and Pauline Christology: What Is at Stake?" in *Society of Biblical Literature 1991 Seminar Papers* (ed. E. H. Lovering, Jr.; Atlanta, 1991) 714-29.
- Hemer, Colin J. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (WUNT 2/49; Tübingen, 1989 = Winona Lake, 1990).
- Hengel, M. "'Christos' in Paul," in *Between Jesus and Paul* (London/Philadelphia, 1983) 65-77.
- . "Hymns and Christology," in *Between Jesus and Paul* (London/Philadelphia, 1983) 78-96.
- . *Crucifixion* (London, 1977).
- . *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period* (Philadelphia, 1974).
- Heriban, Josef. *Retto φρονεῖν ἐ κένωσις. Studio esegetico su Fil 2,1-5, 6-11* (Rome, 1983).
- Héring, Jean. "Kyrios Anthropos," *RHPR* 16 (1936) 196-209.
- Hill, David. *Greek Words and Hebrew Meanings* (SNTSMS 5; Cambridge, 1967).
- Hock, Ronald F. *The Social Context of Paul's Ministry* (Philadelphia, 1980).
- Hoffmann, P. *Die Toten in Christus* (Münster, 1969).
- Hofius, O. *Der Christushymnus Philipper 2,6-11* (WUNT 17; Tübingen, 1976).
- Holladay, C. R. "Paul's Opponents in Philippians 3," *ResQ* 12 (1969) 77-90.
- Holmberg, Bengt. *Paul and Power. The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Philadelphia, 1978).
- Hooke, S. H. *Alpha and Omega: A Study in the Pattern of Revelation* (London, 1961).
- Hooker, Morna D. "Interchange in Christ," *JTS* 22 (1971) 349-61.
- . "Philippians 2:6-11," in *Jesus und Paulus. Festschrift für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag* (ed. E. E. Ellis and E. Grässer; Göttingen, 1978) 151-64.
- . "ΠΙΣΤΙΣ ΧΡΙΣΤΟΥ," *NTS* 35 (1989) 321-42.
- Hoover, Roy W. "The HARPAGMOS Enigma: A Philosophical Solution," *HTR* 64 (1971) 95-119.

- Howard, George. "The 'Faith of Christ,'" *ExpTim* 85 (1973-74) 212-14.
- . "On the 'Faith of Christ,'" *HTR* 60 (1967) 459-65.
- . "Phil 2:6-11 and the Human Christ," *CBQ* 40 (1978) 368-87.
- Hudson, D. F. "A Further Note on Philippians ii:6-11," *ExpTim* 77 (1965-66) 29.
- Hultgren, Arland J. "Paul's Pre-Christian Persecutions of the Church: Their Purpose, Locale and Nature," *JBL* 95 (1976) 97-111.
- . "The *Pistis Christou* Formulation in Paul," *NovT* 22 (1980) 248-63.
- Hunt, A. S. and C. C. Edgar, eds. *Select Papyri I* (LCL; Cambridge, MA, 1932).
- Hunzinger, C. H. "Zur Struktur der Christus-hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3," in *Der Ruf Jesus und die Antwort der Gemeinde* (Jeremias *Festschrift*; ed. E. Lohse, C. Burchard, and B. Schaller; Göttingen, 1970) 142-56.
- Hurst, L. D. "Re-enter the Pre-existent Christ in Philippians 2:5-11?" *NTS* 32 (1986) 449-57.
- Hurtado, L. W. "Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5-11," in *From Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare* (ed. P. Richardson and J. C. Hurd; Waterloo, 1984) 113-26.
- Jaeger, W. W. "Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief," *Hermes* 50 (1915) 537-53.
- Jeremias, Joachim. "Paulus als Hillelit," in *Neotestamentica et Semitica: Studies in Honour of M. Black* (ed. E. E. Ellis and M. Wilcox; Edinburgh, 1969) 88-94.
- . "Zu Phil. ii 7: ΕΑΥΤΟΝ ΕΚΕΝΩΣΕΝ," *NovT* 6 (1963) 182-88.
- . "Zur Gedankenführung in den paulinischen Briefen," in *Studia Paulina in Honorem J. de Zwaan* (ed. J. N. Sevenster and W. C. van Unnik; Haarlem, 1953) 146-54.
- Jervell, J. *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen* (Göttingen, 1960).
- Jewett, Robert. "Conflicting Movements in the Early Church as Reflected in Philippians," *NovT* 12 (1970) 362-90.
- . "The Epistolary Thanksgiving and the Integrity of Philippians," *NovT* 12 (1970) 40-53.
- . "The Form and Function of the Homiletic Benediction," *ATR* 51 (1969) 18-43.
- . *Paul's Anthropological Terms. A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden, 1971).
- Johnson, L. "The Pauline Letters from Caesarea," *ExpTim* 68 (1957-58) 24-26.
- Johnson, Luke T. *The Writings of the New Testament: An Interpretation* (Philadelphia, 1986).
- Jonge, H. J. de. "Eine Konjektur Joseph Scaligers zu Philipper II 30," *NovT* 17 (1975) 297-302.
- Joüin, P. "Notes philologiques sur quelques versets de l'épître aux Philippiens," *RSR* 28 (1938) 89-93, 223-33, 299-310.
- Judge, Edwin A. "Paul's Boasting in Relation to Contemporary Professional Practice," *AusBR* 16 (1968) 37-50.
- Käsemann, Ernst. "A Critical Analysis of Philippians 2:5-11," *JTC* 5 (1968) 45-88.
- . "Philipper 2,12-18," in *Exegetische Versuche und Besinnungen* (Göttingen, 1960) 1.293-98.
- Kee, Howard Clark, ed. *Cambridge Annotated Study Bible* (Cambridge, 1993).
- . "The Linguistic Background of 'Shame' in the New Testament," in *On Language, Culture and Religion: In Honor of Eugene A. Nida* (ed. M. Black and W. A. Smalley; The Hague/Paris, 1974) 133-47.
- Kennedy, George. *New Testament Interpretation Through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill, NC, 1984).
- Kennedy, H. A. A. "The Financial Colouring of Philippians 4:15-18," *ExpTim* 12 (1900-1901) 43-44.

- Kidd, Reggie. *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles* (SBLDS 122; Atlanta, 1990).
- Kilpatrick, George D. "BAEIIETE, Philippians 3:2," *In Memoriam Paul Kahle* (ed. M. Black and G. Fohrer; Berlin, 1968) 146-48.
- Kim, Chan-Hie. *Form and Structure of the Familiar Greek Letter of Recommendation* (SBLDS 4; Missoula, 1972).
- Kim, Seyoon. *The Origin of Paul's Gospel* (Tübingen, 1981).
- Klein, Günter. "Antipaulinismus in Philippi: Eine Problemskizze," in *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum: Beiträge zur Verkündigung Jesu und zum Kerygma der Kirche: Festschrift für Willi Marxsen zum 70. Geburtstag* (ed. D.-A. Koch et al.; Gutersloh, 1989) 297-313.
- Klijn, A. F. J. "Paul's Opponents in Philippians III," *NovT* 7 (1965) 278-84.
- Koch, G. "Neue Religiosität ausserhalb der Kirche: Bedrohung oder Chance für den Glauben?" *Theologie der Gegenwart* 31 (1988) 67-75.
- Koester, Helmut. "The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment (Philippians III)," *NTS* 8 (1961-62) 317-32.
- Koperski, V. "The Early History of the Dissection of Philippians," *JTS* 44 (1993) 599-603.
- . "The Meaning of *Pistis Christou* in Philippians 3:9," *LS* 18 (1993) 198-216.
- Koskenniemi, Heikki. *Studien zur Idee und Phrasologie des griechischen Briefes bis 400 n. Chr.* (Helsinki, 1956).
- Kraftchick, S. J. "A Necessary Detour: Paul's Metaphorical Understanding of the Philippian Hymn," *HorBibTh* 15 (1993) 1-37.
- Kramer, W. *Christ, Lord, Son of God* (SBT 50; London, 1966).
- Kreitzer, L. J. *Jesus and God in Paul's Eschatology* (JNSTSup 19; Sheffield, 1987).
- Krinetzki, L. "Der Einfluss von Is 52,13-53,12 Par auf Phil 2,6-11," *TQ* 139 (1959) 157-93, 291-336.
- Kühl, E. "Über Philipper 2,12.13," *TSK* 71 (1898) 557-81.
- Kümmel, Werner G. *Introduction to the New Testament* (London, 2¹⁹⁷⁵).
- Kurz, William S. "Kenotic Imitation of Paul and of Christ in Philippians 2 and 3," in *Discipleship in the New Testament* (ed. F. F. Segovia; Philadelphia, 1985) 103-26.
- Larsson, E. *Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Taufund Eikontexten* (Uppsala, 1962).
- Lee, G. M. "Philippians I,22-23," *NovT* 12 (1970) 361.
- Leivestad, R. "'The Meekness and Gentleness of Christ': II Cor. X.1," *NTS* 12 (1965-66) 156-64.
- Lemaire, A. *Les ministères aux origines de l'église* (LD 68; Paris, 1971).
- Levick, B. M. *Roman Colonies in Southern Asia Minor* (Oxford, 1967).
- Levie, J. "Le Chrétien Citoyen du Ciel (Phil 3,20)," in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* (Rome, 1963) 2.81-88.
- Lightfoot, J. B. *The Apostolic Fathers* (2nd rev. ed. by M. W. Holmes; Grand Rapids, 1989).
- Lincoln, Andrew T. *Paradise Now and Not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's Thought with Special Reference to His Eschatology* (SNTSMS 43; Cambridge, 1981).
- Linton, O. *Zur Situation des Philipperbriefes* (ASNU 4; Uppsala, 1936).
- Lohmeyer, Ernst. "Probleme paulinischer Theologie. I. Briefliche Grussüberschriften," *ZNW* 26 (1927) 158-73.
- . *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2,5-11* (Heidelberg, 1928).
- Lohse, Eduard. "Die Entstehung des Bischofsamtes in der frühen Christenheit," *ZNW* 71 (1980) 58-73.
- Longenecker, Richard N. *Galatians* (WBC 41; Dallas, 1990).
- Loofs, F. "Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle (Phil. 2.5 bis 11)," *TSK* 100 (1927-28) 1-102.

- López Fernández, E. "En torno a Fil 3,12," *EstBib* 34 (1975) 121-23.
- Losie, Lynn Allan. "A Note on the Interpretation of Phil 25," *ExpTim* 90 (1978) 52-53.
- Lüdemann, Gerd. *Opposition to Paul in Jewish Christianity* (Minneapolis, 1989).
- Lütgert, W. *Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich* (Gütersloh, 1909).
- Lyons, George. *Pauline Autobiography: Toward a New Understanding* (SBLDS 73; Atlanta, 1985).
- Mackay, B. S. "Further Thoughts on Philippians," *NTS* 7 (1960-61) 161-70.
- Malherbe, Abraham J. *Ancient Epistolary Theorists* (SBLDS 19; Atlanta, 1988).
- . "The Beasts at Ephesus," *JBL* 87 (1968) 71-80.
- . *The Cynic Epistles* (Missoula, 1977).
- . *Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook* (LEC, Philadelphia, 1986).
- Malinowski, F. X. "The Brave Women of Philippi," *BTB* 15 (1985) 60-64.
- Manson, T. W. "The Date of the Epistle to the Philippians," *Studies in the Gospels and Epistles* (ed. M. Black; Manchester, 1962) 149-67.
- . "St. Paul in Ephesus: The Date of the Epistle to the Philippians," *BJRL* 23 (1939) 182-200.
- Marshall, I. Howard. "The Christ-Hymn in Philippians 2:5-11," *TynB* 19 (1968) 104-27.
- . "Incarnational Christology in the New Testament," in *Christ the Lord. Studies in Christology presented to Donald Guthrie* (ed. H. H. Rowdon; Leicester, 1982) 1-16.
- . "What is the Best Commentary? 12. Philippians," *ExpTim* 103 (1991) 39-42.
- Marshall, John W. "Paul's Ethical Appeal in Philippians," in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSup 90; ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht; Sheffield, 1993) 357-74.
- Marshall, Peter. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 2/23; Tübingen, 1987).
- Martin, Ralph P. "Μορφή in Philippians ii.6," *ExpTim* 70 (1959) 183-84.
- . *An Early Christian Confession. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation* (London, 1960).
- . *Carmen Christi. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Cambridge, 1967; Grand Rapids, 1983).
- . "The Form-Analysis of Philippians 2,5-11," *SE* 2 (= TU 87 [1964]) 611-20.
- . "Some Reflections on New Testament Hymns," in *Christ the Lord. Studies in Christology presented to Donald Guthrie* (ed. H. H. Rowdon; Leicester, 1982) 37-49.
- Mayer, Bernhard. "Paulus als Vermittler zwischen Epaphroditus und der Gemeinde von Philippi, Bemerkungen zu Phil 2,25-30," *BZ* 31 (1987) 176-88.
- McDermott, M. "The Biblical Doctrine of KOINWNIA," *BZ* 19 (1975) 64-77, 219-33.
- McMichael, W. F. "Be Ye Followers Together of Me: Summimhtai, mou gi,nesqe — Phil. III.17," *ExpTim* 5 (1893-94) 287.
- Mearns, Chris. "The Identity of Paul's Opponents at Philippi," *NTS* 33 (1987) 194-204.
- Meecham, H. G. "The Meaning of (τὸ) λοιπὸν in the New Testament," *ExpTim* 48 (1936-37) 331-32.
- Meeks, Wayne A. *The First Urban Christians, The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, 1983).
- Mengel, B. *Studien zum Philipperbrief. Untersuchungen zum situativen Kontext unter besonderer Berücksichtigung der Frage nach der Ganzheitlichkeit oder Einheitlichkeit eines paulinischen Briefes* (WUNT 2/8; Tübingen, 1982).
- Metzger, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (London/New York, 1971).
- Michael, J. Hugh. "The First and Second Epistles to the Philippians," *ExpTim* 34 (1922-23) 106-9.

- . “‘Work Out Your Own Salvation’,” *Expositor*, 9/12 (1924) 439-50.
- Michaelis, W. von. “Teilungshypothesen bei Paulusbriefen,” *TZ* 14 (1958) 321-26.
- Michel, O. “Zur Exegese von Phil. 2,5-11,” in *Theologie als Glaubenswägnis. Festschrift für K. Heim zum 80. Geburtstag* (Hamburg, 1954) 77-95.
- Miller, Ernest C. “Πολυτέυσεθε in Philippians 1.27: Some Philological and Thematic Observations,” *JSNT* 15 (1982) 86-96.
- Minear, Paul S. “Singing and Suffering in Philippi,” in *The Conversation Continues: Studies in Paul and John in Honor of J. Louis Martyn* (ed. R. T. Fortna and B. R. Gaventa; Nashville, 1990) 202-19.
- Moehring, H. R. “Some remarks on σάρξ in Philippians 3,3ff.,” *SE* 4 (= TU 102 [1968]) 432-36.
- Moffatt, James. *An Introduction to the Literature of the New Testament* (New York, 1911).
- . *Love in the New Testament* (New York, 1930).
- . “Philippians II 26 and 2 Tim IV 13,” *JTS* 18 (1917) 311-12.
- . “The History of Joy; a Brief Exposition of Phil. 4:4-7 (R.V.),” *ExpTim* 9 (1897-98) 334-36.
- Montague, G. T. *Growth in Christ. A Study of Saint Paul's Theology of Progress* (Fribourg, Switzerland, 1961).
- Moo, Douglas J. *Romans* (Chicago, 1991)
- Morrice, W. G. *Joy in the New Testament* (Exeter, 1984).
- Morris, L. “ΚΑΙ ΑΠΑΞ ΚΑΙ ΔΙΣ,” *NovT* 1 (1956) 205-8.
- Moule, C. F. D. “Further Reflexions on Philippians 2:5-11,” in *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday* (ed. W. W. Gasque and R. P. Martin; Grand Rapids, 1970) 264-76.
- . *An Idiom Book of New Testament Greek* (Cambridge, 2nd 1963).
- . “The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms,” *JTS* 15 (1964) 1-15.
- . “The Manhood of Jesus in the NT,” *Christ Faith and History* (ed. S. W. Sykes and J. P. Clayton; Cambridge, 1972) 95-110.
- . *The Origin of Christology* (Cambridge, 1977).
- . “St Paul and Dualism: The Pauline Conception of the Resurrection,” *NTS* 12 (1966) 106-23.
- Müller, Ulrich B. “Der Christushymnus Phil 2:6-11,” *ZNW* 79 (1988) 17-44.
- . *Prophetie und Predigt im Neuen Testament* (Gütersloh, 1975).
- Müller-Bardorff, J. “Zur Frage der literarischen Einheit des Philipperbriefes,” *Wissenschaftliche Zeitschrift der Universität Jena* 7 (1957-58) 591-604.
- Mullins, T. Y. “Benedictions as a NT Form,” *AUSS* 15 (1977) 59-64.
- . “Disclosure. A Literary Form in the New Testament,” *NovT* 7 (1964) 44-50.
- . “Visit Talk in New Testament Letters,” *CBQ* 35 (1973) 350-58.
- Murphy-O'Connor, Jerome. “Christological Anthropology in Phil. II,6-11,” *RB* 83 (1976) 25-50.
- Nagata, T. *Philippians 2:5-11. A Case Study in the Contextual Shaping of Early Christology* (Ann Arbor, MI, 1981).
- Neary, Michael. “The Cosmic Emphasis of Paul,” *ITQ* 48 (1981) 1-26.
- Neugebauer, F. *In Christus. Eine Untersuchung zum Paulinischen Glaubensverständnis* (Göttingen, 1961).
- Nyren, Anders. *Agape and Eros* (London, 1939).
- O'Brien, P. T. “The Church as a Heavenly and Eschatological Entity,” in *The Church in the Bible and the World* (ed. D. A. Carson; Exeter, 1987) 88-119.
- . “The Fellowship Theme in Philippians,” *RTR* 37 (1978) 9-18.
- . “The Importance of the Gospel in Philippians,” in *God Who is Rich in Mercy. Essays presented to D. B. Knox* (ed. P. T. O'Brien and D. G. Peterson; Grand Rapids, 1986) 213-33.

- . “Thanksgiving and the Gospel in Paul,” *NTS* 21 (1974-75) 144-55.
- . “Thanksgiving within the Structure of Pauline Theology,” in *Pauline Studies in Honour of Professor F. F. Bruce* (ed. D. A. Hagner and M. J. Harris; Grand Rapids, 1980) 50-66.
- . *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul* (NovTSup 49; Leiden, 1977).
- Ogara, F. “‘Dominus prope est’ (Phil 4,4-7),” *VD* 17 (1937) 353-59.
- O’Neill, J. C. “Hoover on *Harpagmos* Reviewed, with a Modest Proposal Concerning Philippians 2:6,” *HTR* 81 (1988) 445-49.
- Omanson, R. L. “A Note on the Translation of Philippians 1:3-5,” *BT* 29 (1978) 244-45.
- . “A Note on the Translation of Philippians 1:12,” *BT* 29 (1978) 446-48.
- Palmer, D. W. “‘To Die is Gain’ (Philippians i 21),” *NovT* 17 (1975) 203-18.
- Panikulam, G. *Koinonia in the New Testament. A Dynamic Expression of Christian life* (Rome, 1979).
- Patitsas, Christos. “*Kenosis* according to Saint Paul,” *GOTR* 27 (1982) 67-82.
- Pedersen, Sigfred. “‘Mit Furcht und Zittern’ (Phil. 2,12-13),” *ST* 32 (1978) 1-31.
- Perkin, Vincent. “Some Comments on the Pauline Prescripts,” *IBS* 8 (1986) 92-99.
- Perkins, PHEME. “Philippians: Theology for the Heavenly Politeuma,” in *Pauline Theology, Vol. 1* (ed. J. M. Bassler; Minneapolis, 1991) 89-104.
- Pesch, R. “Zur Theologie des Todes,” *BibLeb* 10 (1969) 9-16.
- Pesch, Rudolf. *Paulus und seine Lieblingsgemeinde: Paulus — neu gesehen. Drei Briefe an die Heiligen von Philippi* (Freiburg, 1985).
- Peterlin, Davorin. “Paul’s Letter to the Philippians in Light of Disunity in the Church,” unpub. Ph.D. dissertation (Aberdeen, 1992).
- Peterman, Gerald W. “Giving and Receiving in Paul’s Epistles: Greco-Roman Social Conventions in Philippians and in Other Pauline Writings,” unpub. Ph.D. dissertation (University of London, 1992).
- . “‘Thankless Thanks’: The Epistolary Social Convention in Philippians 4:10-20,” *TynB* 42 (1991) 261-70.
- Pfitzner, V. C. *Paul and the Agon Motif* (NovTSup 16; Leiden, 1967).
- Picard, C. “Les Dieux de la Colonie de Philippes vers le Ier siècle de notre ère, d’après les ex voto rupestres,” *RHR* 86 (1922) 117-201.
- Pobee, John S. *Persecution and Martyrdom in the Theology of Paul* (JSNTSup 6; Sheffield, 1985).
- Polhill, John B. “Twin Obstacles in the Christian Path. Philippians 3,” *RevExp* 77 (1980) 359-73.
- Pollard, T. E. “The Integrity of Philippians,” *NTS* 13 (1966-67) 57-66.
- Porter, L. “The Word ‘Επίσκοπος in Pre-Christian Usage,” *ATR* 21 (1939) 103-12.
- Porter, Stanley E. “Word Order and Clause Structure in New Testament Greek. An Unexplored Area of Greek Linguistics Using Philippians as a Test Case,” *FNT* 6 (1993) 177-206.
- Powell, W. “‘Ἀρπαγμός . . . ἐαυτὸν ἐκένωσέ’” *ExpTim* 71 (1959) 88.
- Pretorius, E. A. C. “A Key to the Literature on Philippians,” *Neot* 23 (1989) 125-53.
- Price, J. D. “A Computer-aided Textual Commentary on the Book of Philippians,” *GTJ* 8 (1987) 253-90.
- Proudfoot, C. Merrill. “Imitation or Realistic Participation? A Study of Paul’s Concept of ‘Suffering with Christ’,” *Int* 17 (1963) 140-60.
- Rahtjen, B. D. “The Three Letters of Paul to the Philippians,” *NTS* 6 (1959-60) 167-73.
- Ramsay, William M. “On the Greek Form of the Name Philippians,” *JTS* 1 (1900) 115-16.
- . *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Grand Rapids, 1953).
- . *St. Paul the Traveller and the Roman Citizen* (New York, 1898).

- Räisänen, H. "Paul's Conversion and the Development of his View of the Law," *NTS* 33 (1987) 404-19.
- . *Paul and the Law* (Tübingen, 1983).
- Rapske, Brian. *The Book of Acts and Paul in Roman Custody* (Grand Rapids, 1994).
- Reed, Jeffrey T. "The Infinitive with Two Substantival Accusatives, An Ambiguous Construction?" *NovT* 33 (1991) 1-27.
- Reeves, Rodney R. "To be or not to be? That is not the Question: Paul's Choice in Philippians 1:22," *PRS* 19 (1992) 274-89.
- Reicke, Bo. "Caesarea, Rome and the Captivity Epistles," in *Apostolic History and the Gospel. Biblical and Historical Essays Presented to F. F. Bruce on his 60th Birthday* (ed. W. W. Gasque and R. P. Martin; Grand Rapids, 1970) 277-86.
- . "Unité chrétienne et diaconie, Phil. ii 1-11," *Neotestamentica et Patristica. Eine Freundesgabe O. Cullmann* (ed. W. C. van Unnik; Leiden, 1962) 203-12.
- Renan, Ernst. *Paul* (New York, 1869).
- Reumann, John. "Contributions of the Philippian Community to Paul and to Earliest Christianity," *NTS* 39 (1993) 438-57.
- . "Philippians 3.20-21 — a Hymnic Fragment?" *NTS* 30 (1984) 593-609.
- Ridderbos, H. *Paul. An Outline of His Theology* (Grand Rapids, 1975).
- Rienecker, Fritz and Cleon Rogers. *Linguistic Key to the Greek New Testament* (Grand Rapids, 1976).
- Rissi, Mathias. "Der Christushymnus in Phil 2,6-11," in *ANRW* (Berlin/New York, 1987) Band II, vol. 25.4, 3314-26.
- Robbins, Charles J. "Rhetorical Structure of Philippians 2:6-11," *CBQ* 42 (1980) 73-82.
- Roberts, Richard. "Old Texts in Modern Translation, Philippians i.27 (Goodspeed)," *ExpTim* 49 (1937-38) 325-28.
- Robertson, A. T. *A Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research* (Nashville, 1923).
- Robinson, D. W. B. "ἄπαγγμός: The Deliverance of Jesus Refused?" *ExpTim* 80 (1968-69) 253-54.
- . "'Faith of Jesus Christ' — A NT Debate," *RTR* 29 (1970) 71-81.
- . "'We are the Circumcision,'" *AusBR* 15 (1967) 28-35.
- Robinson, H. Wheeler. *The Cross in the Old Testament* (London, 1957).
- Robinson, J. A. T. *The Body: A Study in Pauline Theology* (SBT 1/5; London, 1952).
- Robinson, William C., Jr. "Christology and Christian Life: Paul's Use of the Incarnation Motif," *ANQ* 12 (1971) 108-17.
- Rolland, P. "La structure littéraire et l'unité de l'Épître aux Philippiens," *RSR* 64 (1990) 213-16.
- Ross, J. "ΑΠΙΛΓΜΟΣ (Phil. ii.6)," *JTS* 10 (1909) 573-74.
- Ross, J. M. "Some Unnoticed Points in the Text of the New Testament," *NovT* 25 (1983) 59-72.
- Rousseau, François. "Une disposition des versets de Philippiens 2,5-11," *SR* 17 (1988) 191-98.
- Russell, Ronald. "Pauline Letter Structure in Philippians," *JETS* 25 (1982) 295-306.
- Saller, Richard P. *Personal Patronage under the Early Empire* (Cambridge, 1982).
- Sampley, Paul. *Pauline Partnership in Christ: Christian Community and Commitment in Light of Roman Law* (Philadelphia, 1980).
- Sanday, William and Arthur C. Headlam. *The Epistle to the Romans* (ICC; Edinburgh, 1911).
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia, 1977).
- . *Paul, The Law and the Jewish People* (Philadelphia, 1985).
- Sanders, J. A. "Dissenting Deities and Philippians 2 1-11," *JBL* 88 (1969) 279-90.
- Sanders, J. T. "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus," *JBL* 81 (1962) 348-63.

- . *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge, 1971).
- Sass, G. "Zur Bedeutung von $\delta\delta\lambda\omicron\varsigma$ bei Paulus," *ZNW* 40 (1941) 24-32.
- Satake, A. "Apostolat und Gnade bei Paulus," *NTS* 15 (1968-69) 96-107.
- Schenk, W. "Der Philipperbrief in der neuen Forschung (1945-1985)," in *ANRW* (Berlin/New York, 1987) Band II, vol. 25.4, 3280-3313.
- Schep, J. A. *The Nature of the Resurrection Body* (Grand Rapids, 1964).
- Schmidt, R. "Über Philipper 2,12 und 13," *TSK* 80 (1907) 344-63.
- Schmithals, W. *Paul and the Gnostics* (Nashville, 1972) 65-122.
- Schmitz, O. "Zum Verständnis von Phil 2,21," in *Neutestamentliche Studien für G. Heinrici* (Leipzig, 1914) 155-69.
- Schnider, Franz and Werner Stenger. *Studien zum neutestamentlichen Briefformular* (NTTS 11; Leiden, 1987).
- Schöllgen, G. "Hausgemeinden, oikos-Ekklesiologie, und monarchischer Episcopat," *JAC* 31 (1988) 74-90.
- Schoon-Janssen, Johannes. *Umstrittene "Apologien" in den Paulusbriefen: Studien zur rhetorischen Situation des 1. Thessalonicherbriefes, des Galaterbriefes und des Philipperbriefes* (GTA 45; Göttingen, 1991).
- Schrage, W. *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese* (Gütersloh, 1961).
- Schreiner, T. R. "Is Perfect Obedience to the Law Possible? A Re-Examination of Galatians 3:10," *JETS* 27 (1984) 151-60.
- . "Paul and Perfect Obedience to the Law: An Evaluation of the View of E. P. Sanders," *WTJ* 47 (1985) 245-78.
- Schubert, Paul. *Form and Function of the Pauline Thanksgivings* (Berlin, 1939).
- Schulz, A. *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik* (München, 1962).
- Schütz, John H. *Paul and the Anatomy of Apostolic Authority* (SNTSMS 26; Cambridge, 1975).
- Schweitzer, Albert. *The Mysticism of Paul the Apostle* (London, 1931).
- Schweizer, Eduard. "Dying and Rising with Christ," *NTS* 14 (1967-68) 1-14.
- . *Church Order and the New Testament* (SBT 1/32; London, 1961).
- . *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern* (Zürich, 1955, ²1962).
- Seesemann, H. *Der Begriff KOINΩNIA im Neuen Testament* (Giessen, 1933).
- Sevenster, J. N. *Paul and Seneca* (Leiden, 1961).
- Sherwin-White, A. N. "The Early Persecutions and Roman Law Again," *JTS* 3 (1952) 199-213.
- . *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, 1963).
- Siber, P. *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung* (Zürich, 1971).
- Silva, Moisés. "The Place of Historical Reconstruction in New Testament Criticism," in *Hermeneutics, Authority, and Canon* (ed. D. A. Carson and J. W. Woodbridge; Grand Rapids, 1986) 109-33.
- Snyman, A. H. "Persuasion in Philippians 4.1-20," in *Rhetoric and the New Testament: Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSup 90; ed. S. E. Porter and T. H. Olbricht; Sheffield, 1993) 325-37.
- Soards, M. L. "The Righteousness of God in the Writings of the Apostle Paul," *BTB* 15 (1985) 104-9.
- Soderlund, Sven. "Focus on Philippians: A Review Article," *Crux* 20 (1984) 27-32.
- Spicq, C. "Note sur ΜΟΡΦΗ dans les papyrus et quelques inscriptions," *RB* 80 (1973) 37-45.
- . *Agape in the New Testament* (St. Louis and London, 1965).
- . "Epipothēin, Désirer ou chérir?" *RB* 64 (1957) 184-95.
- . *Notes de Lexicographie néo-testamentaire*, 2 vols. (Göttingen, 1978).

- Spörllein, B. *Die Leugnung der Auferstehung* (Regensburg, 1971).
- Stagg, Frank. "The Mind in Christ Jesus: Philippians 1:27-2:18," *RevExp* 77 (1980) 337-47.
- Stalder, Kurt. "Episkopos," *IKZ* 61 (1971) 200-232.
- Stambaugh, John E. and David L. Balch. *The New Testament in Its Social Environment* (LEC; Philadelphia, 1986).
- Stanley, David M. "'Carmenque Christo Quasi Deo Dicere . . .,'" *CBQ* 20 (1958) 173-91.
- . *Boasting in the Lord* (New York, 1973).
- . *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology* (Rome, 1961).
- Steenburg, Dave. "The Case Against the Synonymy of *MORPHE* and *EIKON*," *JSNT* 34 (1988) 77-86.
- Stein, Robert H. *Difficult Passages in the Epistles* (Grand Rapids, 1988).
- Stewart, James S. "Philippians iv.6, 7 (Moffatt)," *ExpTim* 49 (1937-38) 269-71.
- Stowers, Stanley K. "Friends and Enemies in the Politics of Heaven: Reading Theology in Philippians," in *Pauline Theology, Vol. 1* (ed. J. M. Bassler; Minneapolis, 1991) 105-21.
- . *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity* (LEC 5; Philadelphia, 1986).
- Strecker, Georg. "Freiheit und Agape. Exegese und Predigt über Phil 2,5-11," in *Neues Testament und christliche Existenz. Festschrift für Herbert Braun* (ed. H. D. Betz and L. Schottroff; Tübingen, 1973) 523-38.
- . "Redaktion und Tradition im Christushymnus Phil 26-11," *ZNW* 55 (1964) 63-78.
- Strimple, Robert B. "Philippians 2:5-11 in Recent Studies: Some Exegetical Conclusions," *WTJ* 41 (1979) 247-68.
- Suggs, M. Jack. "Concerning the Date of Paul's Macedonian Ministry," *NovT* 4 (1960-61) 60-68.
- . "Koinonia in the New Testament," *Mid-Stream* 23 (1984) 351-62.
- Sullivan, K. "Epignosis in the Epistles of Paul," in *Studiorum Paulinorum Congressus Internationalis Catholicus* (Rome, 1963) 2.405-16.
- Swift, Robert C. "The Theme and Structure of Philippians," *BSac* 141 (1984) 234-54.
- Talbert, Charles H. "The Problem of Pre-existence in Philippians 2:6-11," *JBL* 86 (1967) 141-53.
- Tannehill, Robert C. *Dying and Rising with Christ. A Study in Pauline Theology* (Berlin, 1967).
- Tarn, W. W. *Hellenistic Civilisation* (Cleveland, 1952).
- Tellbe, B. Mikael. "Christ and Caesar: The Letter to the Philippians in the Setting of the Roman Imperial Cult," unpub. Th.M. thesis (Vancouver, 1993).
- . "The Sociological Factors behind Philippians 3:1-11 and the Conflict at Philippi," *JSNT* 55 (1994) 97-121.
- Thekkekara, M. "A Neglected Idiom in an Overstudied Passage (Phil 2:6-8)," *LS* 17 (1992) 306-14.
- Thomas, Thomas A. "The Kenosis Question," *EQ* 42 (1970) 142-51.
- Thomas, W. Derek. "The Place of Women in the Church at Philippi," *ExpTim* 83 (1971-72) 117-20.
- Thornton, L. S. *Christ and the Church* (Westminster, 1956).
- . *The Dominion of Christ* (Westminster, 1952).
- Thräde, Klaus. *Grundzüge griechisch-römischer Briefftopik* (Munich, 1970).
- Thrall, Margaret E. *Greek Particles in the New Testament. Linguistic and Exegetical Studies* (Leiden, 1962).
- Torjesen, Karen Jo. *When Women Were Priests* (San Francisco, 1993).
- Towner, Philip H. *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup 34; Sheffield, 1989).

- Trudinger, Paul. "ἀπαργμός and the Christological Significance of the Ascension," *ExpTim* 79 (1968) 279.
- . "Making Sense of the Ascension, The Cross as Glorification," *St. Mark's Review* 133 (1988) 11-13.
- Turner, G. A. "Paul's Central Concern: Exegesis of Phil. 3,10-15," *Asbury Seminarian* 29 (1975) 9-14.
- Turner, N. *Grammatical Insights into the New Testament* (Edinburgh, 1965).
- Tyson, Joseph B. "Paul's Opponents at Philippi," *PRS* 3 (1976) 82-95.
- Urquhart, W. S. "Glorifying Christ: A Meditation (Phil. 1,20f.)," *ExpTim* 34 (1922-23) 548-50.
- van Unnik, W. C. "The Christian's Freedom of Speech in the New Testament," *BJRL* 44 (1962) 466-88.
- Vokes, F. E. "ἀπαργμός in Phil. 2:5-11," *SE* 2 (= TU 87 [1964]) 670-75.
- Vos, G. *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids, 1961).
- Wagner, G. "Le scandale de la croix expliqué par le chant du Serviteur d'Isaïe 53. Réflexions sur Philippiens 2/6-11," *ETR* 61 (1986) 177-87.
- . *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries* (Edinburgh, 1967).
- Wallace, D. H. "A Note on morphΣ," *TZ* 22 (1966) 19-25.
- Walter, Nikolaus. "Christusglaube und heidnische Religiosität in paulinischen Gemeinden," *NTS* 25 (1978-79) 422-42.
- Wanamaker, C. A. "Philippians 2.6-11: Son of God or Adamic Christology?" *NTS* 33 (1987) 179-93.
- Warren, J. "Work Out Your own Salvation," *EQ* 16 (1944) 125-37.
- Warren, W. "On ἐαυτὸν ἐκένωσεν," *JTS* 12 (1911) 461-63.
- Watson, D. F. "A Rhetorical Analysis of Philippians and Its Implications for the Unity Question," *NovT* 30 (1988) 57-88.
- Watson, F. *Paul, Judaism and the Gentiles* (Cambridge, 1986).
- Webster, J. B. "The Imitation of Christ," *TynB* 37 (1986) 95-120.
- Wedderburn, A. J. M. "Some Observations on Paul's Use of the Phrases 'in Christ' and 'with Christ,'" *JSNT* 25 (1985) 83-97.
- Wegenast, K. *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen* (Neukirchen-Vluyn, 1962).
- Westermann, W. L. *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity* (Philadelphia, 1964).
- White, John L. "Ancient Greek Letters," in *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres* (ed. D. E. Aune; SBLSPS 21; Atlanta, 1988) 85-105.
- . *The Form and Function of the Body of the Greek Letter* (SBLDS 2; Missoula, MT, 1972).
- . *Light from Ancient Letters* (FFNT; Philadelphia, 1986).
- White, L. Michael. "Morality between Two Worlds: A Paradigm of Friendship in Philippians," in *Greeks, Romans and Christians: Essays in Honour of Abraham J. Malherbe* (ed. D. L. Balch, E. Ferguson, and W. A. Meeks; Minneapolis, 1990) 201-15.
- Wibbing, Siegfried. *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumrantexte* (BZNW 25; Berlin, 1959).
- Wick, Peter. *Der Philippenerbrief: Der formale Aufbau des Briefe als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts* (BWANT 7.15; Stuttgart, 1994).
- Wiedemann, Thomas. *Greek and Roman Slavery* (New York, 1981).
- Wiederkehr, D. *Die Theologie der Berufung in den Paulusbriefen* (Freiburg, Schweiz, 1963).
- Wikgren, Allen P. "The Problem in Acts 16:12," in *New Testament Textual Criticism: Its Significance for Exegesis: Essays in Honour of Bruce M. Metzger* (ed. E. J. Epp and G. D. Fee; Oxford University, 1981).

- Wilder, Amos N. *Early Christian Rhetoric: The Language of the Gospel* (Cambridge, MA, 1971).
- Wiles, G. P. *Paul's Intercessory Prayers. The Significance of the Intercessory Prayer Passages in the Letters of St Paul* (SNTSMS 24; Cambridge, 1974).
- Williams, Sam K. "Again Pistis Christou," *CBO* 49 (1987) 431-47.
- . "The 'Righteousness of God' in Romans," *JBL* 99 (1980) 241-90.
- Wilson, S. G. *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts* (SNTSMS 23; Cambridge, 1973).
- Wishmeyer, O. "Das Adjective ΑΓΑΠΗΤΟΣ in den paulinischen Briefen. Eine Traditionsgeschichtliche Miscelle," *NTS* 32 (1986) 476-80.
- Witherington, Ben III. *Friendship and Finances in Philippi: The Letter of Paul to the Philippians* (Valley Forge, PA, 1994).
- Wong, T. Y.-C. "The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11," *ETL* 62 (1986) 167-82.
- Wright, N. T. "Adam in Pauline Christology," in *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers* (ed. K. H. Richards; Chico, 1982) 359-89.
- . "ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5-11," *JTS* 37 (1986) 321-52.
- . "The Paul of History and the Apostle of Faith," *TynB* 29 (1978) 61-88.
- Zerwick, Max. *Biblical Greek* (Rome, 1963).
- . and Mary Grosvenor. *An Analysis of the Greek New Testament* (Rome, 1974).
- Ziesler, John A. *The Meaning of Righteousness in Paul. A Linguistic and Theological Enquiry* (SNTSMS 20; Cambridge, 1972).