

nueva existencia espiritual en la que aparecen unidos tanto el sujeto que acoge como el sujeto que es acogido. Por otra parte, el sujeto que es acogido, a su vez, también puede ser visto como un sujeto que actúa dentro del sujeto interiorizador y lo transforma en el sentido de que moldea sus pensamientos, sus afectos, sus proyectos y sus acciones sucesivas, de manera que cuando el sujeto interiorizador actúa, lo hace animado por el ser compartido que ha engendrado intencionalmente con el otro sujeto.

Desde esta perspectiva intencional es posible descubrir la dualidad interpersonal dentro de la unidad personal, algo que Rousselot no estaba en condiciones de vislumbrar. Para este autor, la comunicación entre dos personas se realizaba a partir de la comunión en la naturaleza racional, de manera que lo exclusivamente personal adolecía de ser demasiado individualista. Sin embargo, sin negar el valor de la comunidad de naturaleza, sino todo lo contrario, poniéndola como fundamento de la vida personal, se puede llegar a otro nivel metafísico más existencial, en el que la propia persona no se opone a otra ni se anula a sí misma para afirmar a la opuesta, sino que se afirma a la persona como capaz de engendrarse a sí misma a través de la interacción con otros sujetos.

Conclusión

Más allá de los límites que pueda tener esta obra sobre *El problema del amor en la Edad Media*, Pierre Rousselot nos enseña que el amor verdadero no puede ser puramente extático, porque si uno se sacrifica totalmente a sí mismo hasta el punto de aniquilarse, ¿qué queda para poder ofrecer a la otra persona? Ciertamente, el amor verdadero no puede forzar las capacidades humanas, porque las capacidades no existen independientemente de la persona, de modo que forzar su inteligencia o su voluntad significa forzar a la persona. En definitiva, no hay oposición entre persona y naturaleza.

Bibliografía recomendada para ampliar

a) De las obras que aparecen citadas en este artículo, hay dos particularmente interesantes para conocer a Pierre Rousselot:

P. Rousselot, *El problema del amor en la Edad Media, Cristiandad, Madrid 2004, 190 pp.*

J.M. McDermott, "Pierre Rousselot (1878-1915)", en: E. Coreth – W.M. Neidl – G. Pfligersdorffer (eds.), *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX, Encuentro, Madrid 1994, vol. II (Vuelta a la herencia escolástica), 400-413.*

b) Además, ofrezco algunas recomendaciones de cara a conocer los conceptos que están en juego:

N. Abbagnano – G. Fornero, "Persona", en: Id. (eds.), *Diccionario de Filosofía, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2008, 4 ed., 2 reimp., 809-812.*

G. Amengual, *La persona humana. El debate sobre su concepto, Síntesis, Madrid 2015 (en especial, las pp. 45-105).*

J.M. Burgos, *Repensar la naturaleza humana, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid 2007, 168 pp.*

c) Por último, como siempre es difícil acercarse a santo Tomás de Aquino, recomiendo un hermoso clásico divulgativo:

G.K. Chesterton, *Santo Tomás de Aquino, Rialp, Madrid 2016, 270 pp.*

LA KENOSIS: “Máxima nulidad. Fuente de afirmación y de grandeza” (Flp 2, 6-11)

Rev. Aragón. Teol. 48 (2018)

José María Samper Calvete

Además de ciertas inquietudes personales, se ha elegido el tema de la kenosis (Flp 2,7a “se despojó de sí mismo” *heauton ekenōsen*) para adentrarse un poco en un espacio a la par deslumbrante y escabroso. Intenta el artículo analizar en detalle el significado de este verbo (“se despojó de sí mismo”) en un contexto amplio (diacrónico) y sobre todo en el contexto concreto de Flp 2,6-11 (sincrónico).

El título elegido pretende recoger los resultados del análisis. La kenosis es un proceso de anulación personal, voluntaria y querida (“se despojó de sí mismo”), que llega hasta la muerte, y que busca siempre la afirmación de los otros (“se rebajó a sí mismo” Flp 2,8), su grandeza, coronada y sellada por Dios. La verticalidad lo envuelve todo. Los dos hilos conductores que sostienen este proceso son el valor reflexivo de los dos verbos (“se despojó de sí mismo” y “se rebajó a sí mismo”) y la presencia discreta (vv 7. 8) pero eficaz (vv 9-11) de Dios. Justamente estos dos hilos conductores convierten la vida de Jesús, sobre todo su muerte, en un acto único e irrepetible.

Concluye el artículo con un ligero bosquejo sobre la relación entre el himno (2,6-11) y ciertos himnos de las cartas de Pablo, del himno y la carta a los Filipenses y del himno con el pensamiento de Pablo. Se sigue la traducción de La Nueva Biblia de Jerusalén. Bilbao. 1999. En fin, una palabra de agradecimiento a todos los que de una manera u otra me han ayudado en la confección del artículo.

1. Análisis diacrónico

Antes de abordar el significado del verbo ἐκένωσεν en Flp 2,6-11 es necesario hacer un breve recorrido por el sentido de este verbo a lo largo de la lengua griega.

Debe recordarse que el verbo *kenoō*, según H. Frisk (1991. 819), es un verbo denominativo de *kenos* (cf también C. Basevi 1998. 461). Tiene el doble significado de “vaciar” o “evacuar” y de “asolar” o “arrasar” (A. Segovia 1962. 758).

El verbo "se vació" o "se despojó de sí mismo" (heauton ekenōsen) solo se encuentra aquí en el NT, "expresión desusada en griego" (G. Bornkamm 148. M. Lattke 1996. 2296). En la literatura griega aparece 133 veces la forma verbal ἐκένωσεν. Salvo una cita de Eurípides y unas cuantas de Galeno, la mayoría se sitúan en la época helenística y principalmente en la patrística.

El verbo reflexivo, al ser una cita o comentario al texto paulino, se ciñe a la época patrística. También se utiliza el valor simplemente activo con el significado de "evacuar", o sea, en sentido médico (Cf Galeno, Flavio Arriano, Paladio Alejandrino). En otros casos el verbo significa "destruir" o "asolar" (Ver Focio, Antología griega, Epigrama 121, lín. 3), sin perder, no obstante, el sentido primero de "vaciar", manteniendo con ello cierta ambigüedad (Cf Eurípides Reso, 914). Solo en una ocasión el verbo no rige objeto directo sino genitivo (Cf Asterio. Homilías 1-14). El sentido activo de kenoō rigiendo complemento directo se encuentra en el NT, en 1Cor 9, 15 ("...!Esta gloria nadie me la arrebatará", to kauchēma mou oudeis kenōsei). En las demás recurrencias se utiliza la forma pasiva de kenoō (Rom 4, 14; 1Cor 1, 17 y 2Cor 9,3), donde subyace el significado pertinente de "vaciar" en sentido figurado o, lo que es lo mismo, "quedar en nada", corroborado por el mismo Pablo en Flp 1, 16-bis- con la locución adverbial "eis kenon" "en vano", "para nada" (cf M. Lattke 2297. F. Thielman 1995. 117). Cree JM^a González Ruiz (1956. 46), en una interpretación curiosa y chocante a la vez, que "se vació" supone una violencia sobre el objeto que se torna vacío. De este modo Cristo se ha hecho violencia a sí mismo o, conforme a Basevi (1998. 461), "un sacrificio de sí mismo". Cercano a este apunte de JM González Ruiz está la visión de O. Hofius (1976.59) sobre el significado de kenoō como "privar o carecer alguien" de algo que previamente poseía. Por eso cree J. F. Collange (1973.91) que en "vaciar" (kenoō) está latente su opuesto que es la "plenitud" (plērōma), concepto muy paulino (cf Col 1,19; 2,13; Ef 1,23; 3,19). Hay que señalar que en el himno el sentido metafórico afecta por igual a "rpto" (harpagmon v 6b) y a "esclavo" (doulou v 7b) (ver G. Fee 2004. 271.278). O. Hofius (58. 59. 61) pone muy de relieve este triple valor metafórico del himno y su función.

2. Análisis sincrónico

1. Estudio del himno 2,6-11

"Se vació", siempre en un sentido figurado y moral, forma parte de un himno (Flp 2,6-11). Es una opinión ampliamente compartida (J.T. Sanders 1971. 11-12. R.P. Martin 1993. 421 ...), incluso con matices (ver p.e. G. Fee 2004. 79-83. 259. 288. P. O'Brien. 1991. 188), contando además con otras propuestas (elogio, alabanza himnica, texto catequético, discurso de sabiduría o prosa paulina cf C. Focant 2016. 151-153. R. Trevijano 1995. 144-145. M. O'Neill. 2015. 34). El himno es uno de los

que Pablo utiliza (Cf Ef 1,3-14; Col 1,13-20 y ITim 3, 16). Es preciso rastrear la organización y estructura del himno para poder desentrañar mejor la riqueza contenida en "se vació". Dicho sea de paso, J. Jeremias (1981. 179) no admite este significado porque piensa que "heauton ekenōsen", siendo una versión literal del texto masorético de Is 53, 12 (he'erah lammawet naphšō), debe traducirse por "se entregó a la muerte". Es sugerente pero su opinión no es muy compartida porque entre otras cosas fuerza y desajusta el texto de Flp 2, 6-11 (A. Rodríguez Carmona 2011.240). Para una crítica más detallada ver R. Deichgräber 1967. 123-124.

El himno es a la vez un ejemplo de humildad y de la nueva situación del ser en Cristo (2,5 "sentid esto entre vosotros lo que también en Cristo Jesús" touto phroneite en hymin ho kai en Christō lēsou). Es un versículo problemático por el antecedente del relativo y por el sentido de "en Cristo" (Cf M. Zerwick Analysis philologica. 1966. 440. J. Gnlika 1971. 39. E. Käsemann 1978. 90. 120-121. H. Schlier 1993.35. G. Friedrich 1962. 130. Focant 159. J. Huby 1966. 255. J. Becker 1996. 378-380. R. Trevijano 1995.116. 136-139. Sinclair B Ferguson 2012. 43. F. Thielman 1995. 113.123-125. S. Legasse 1981. 22 ...). La misma construcción del relativo "ho kai" se encuentra en 1Co 11, 23; 15, 1; 15, 3; Gal 2, 10; Col 1, 29; 4, 3 y 2Tes 1, 11. Para O'Brien (205. 258-259) más bien el problema es saber si el pronombre "esto" (touto) se refiere al v 4 o no, porque algunos autores observan cierto corte. Gal 2, 10 se acerca bastante a nuestro texto ya que aparece el mismo "esto" (touto). El antecedente del relativo siempre es anterior a la aparición del relativo excepto Gal 2, 10 donde touto es ambiguo.

La razón de este himno, de acuerdo con Friedrich (130), es porque "se habla del abajamiento, de la obediencia y del desinterés de Cristo, virtudes que quiere que brillen entre los filipenses". J. Bligh (1970. 137-138), sin embargo, opina que el excesivo apego al emperador, como miembros de una colonia romana que eran los filipenses, Pablo lo veía como un obstáculo a su plena adhesión a Cristo. (Cf Flp 3, 20 "ciudadanía" politeuma. Hech 28, 1. Cf también Flp 1, 27 "llevar una conducta .." politeusthai).

La estructura formal del himno es sencilla. Se compone de 3 momentos o pasos: a) El participio "Siendo de condición divina" (hyparchōn 2, 6a) es desencadenante de b) la oración adversativa "no codició ser igual a Dios (ouch) sino que se despojó ... (alla) (2, 6b-8), enmarcada, por supuesto, la adversativa dentro de la oración de relativo con la que comienza el himno ("el cual", hos, 2, 6a. Cf ITim 3, 6; Rom 4, 25; Heb 1, 3; 5, 7) y c) la consecuencia de a + b (2, 9-11) (M. Silva 2005. 99-108).

El relativo ὃς indica la 'adición de una pieza acuñada anteriormente' con la consiguiente pérdida del inicio del himno (R. Deichgräber 124). L. Hurtado (2005.

96-97, especialmente 97), refiriéndose a la función del participio "estando en la forma divina" (ὕπαρχων ἐν μορφῇ θεοῦ), en lugar de desencadenante, habla de marco, contexto, circunstancia o posición para la decisión de Jesús. Cabe interpretar el participio "Siendo de condición divina" en un sentido adverbial. A ello invita la negación de la oración adversativa ("no codició ser igual a Dios ..."). El matiz sería concesivo con lo que todo el peso recaería en la oración adversativa "no codició ser igual ...". (Cf J.H. Moulton III. 1963.157. M. Abel 1923. 376. F. Blass-Debrunner 1959. 260. G. Fee 269. P. Grelot 1973. 173. M. Silva 113. R. Deichgräber 124). Otros intérpretes (O'Brien.1991. 216. L. Hurtado 2005. 97. R. Tan 2017. 79) ven un valor causal acentuando de esta forma el carácter divino (v 6a). Ya advierte A. T. Robertson (1934. 1129-1130) de la riqueza y ambigüedad del valor adverbial del participio griego.

Se percibe, después de todo, una gran unidad entre los 3 momentos. Así, "se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo" (2, 7 morphē doulou) apunta a "siendo de condición divina" (2, 6a morphē theou). Y "apareciendo ... " y "haciéndose obediente hasta la muerte" (2, 8) alude a Dios (2, 9-11 " ... Dios lo ensalzó ... ", ho theos). En base a esto, por la oración adversativa y por la indicación arriba señalada, los vv. 6-8 son el eje del himno (Cf M. Silva 104. L. Hurtado 95.97)

v. 6a <----- vv. 6b-8 -----> vv. 9-11

La frase "no codició ser igual a Dios sino que ..." es mejor traducirla por "no se aprovechó o sacó ventaja de ..." (literalmente "no consideró un golpe de suerte ...") ya que forma el sustantivo "rapto o presa" (harpagmon) con el verbo "consideró" (hēgēsato) una expresión idiomática frecuente en la época helenística. Hasta hace poco se analizaba el sustantivo de modo aislado o a lo sumo se le relacionaba con términos afines o de la misma familia como "arrebatar" (harpazō) y "botín, rapiña" (harpagma). Para más detalles ver O'Brien 211-216 y M. Silva 102-104.

Hay dos rasgos sobresalientes en la estructura formal descrita. En primer lugar, el carácter binario es abrumador. Véase si no la frase adversativa ("no se aprovechó ... sino ... 2, 6-8 , ouch .. alla), el doble aoristo reflexivo ("se despojó" ... "se rebajó"), rigiendo cada uno de ellos dos participios de aoristo (2, 7-8 λαβών y γενόμενος, v. 7; εὔρεθείς y γενόμενος, v. 8 con valor modal simultáneo M. Zerwick. Graecitas bíblica. 1966. 260. S. Rosell. 2010. 89. F.F. Bruce 1983. 54. Thielman 117. O'Brien 217.218.221.224.228... P. Grelot 1973. 172 oscila entre simultaneidad y anterioridad al igual que Fe 274.283.289), el carácter libre y voluntario alcanza a las acciones de Jesús (el doble reflexivo) como a las acciones de Dios (v. 9 "le concedió" echarisato) (R.Tan 94), el doble aoristo de la consecuencia (2, 9 "lo ensalzó y le concedió" ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο) rigiendo a su vez dos subjuntivos de aoristo (2, 10-11 "toda rodilla se doble" kampsē " y toda lengua confiese" exomologēsētai. De este último verbo se opta por la edición de Nestle-Aland y no la de Metzger), el

doble tema de presente bajo la forma de participio "estando/siendo" (hyparchōn v. 6a) y de infinitivo "ser" (einai v. 6b), referidos ambos a Cristo en su condición divina, aunque para algunos (p.e. F. Foulkes 1994. 1252. S. Rosell 86) hyparchōn tiene un sentido más fuerte que el verbo ser (einai); la repetición de "condición/forma" de Dios y de esclavo (morphē theou y doulou vv 6.7), de "hombre/s" (v 7), de "estando/siendo" (genomenos vv 7.8), de "muerte" (v 8), de "sobre, encima" (hyper como preposición y como prefijo verbal hyperhypsōsen "lo ensalzó" 2, 9), del genitivo "de Dios" (theou) en el v 6 ("condición divina" morphē theou) y en el v 11 ("para gloria de Dios Padre" eis doxan theou patros), del nombre de "Jesús" (v. 10 "en el nombre de Jesús" en onomati Iēsou y v. 11 "que Cristo Jesús es SEÑOR" kyrios Iēsous Christos) y la más que probable semejanza entre "esclavo" y "cruz", entre "condición" y "porte" (morphē/schēmati 2, 7 --contando por supuesto con la sutil diferencia de que la "forma" de morphē tiende a la naturaleza o a la condición y la "forma" de schēmati tiende a la apariencia exterior --) (cf Zerwick Analysis Philologica. 424 y Arndt/Gingrich. 1957. 804-805. D. Hamm 2010. 106. Bruce. 1983. 51-52. E. Schweizer 1962. 95-96. C. Focant 141. G. Fee 272. O'Brien 207.210-211. S. Legasse 25 solo ve el aspecto exterior en morphē), entre "igual a Dios" y "semejante a los hombres" (isa/homoiōtati vv 6.7), entre "la condición divina" (en morphē theou) y "ser igual a Dios" (einai isa theō) (D. Hamm 100) y, por último, entre el sintagma "no se aprovechó de ser igual a Dios" (literalmente "no consideró un rapto ser igual a Dios" ouch harpagmon hēgēsato to einai isa theō, v 6 b), expresado de modo negativo, y el reflexivo "se despojó de sí mismo" (v 7a), lexicalizado de manera positiva. Escapan al carácter binario la mención de Dios con artículo (2, 9 ho theos) y la triple aparición del nombre divino (2, 6a.b.11 theou/theōi), del "nombre" referido a Jesús (2, 9-10 onoma) y del adjetivo indefinido "todo/a" ("todo nombre", pan onoma 2, 9; "toda rodilla" pan gony, 2, 11 y "toda lengua"), que seguramente todo ello debe tener un significado especial.

En segundo lugar, sorprende el himno por el juego de oposiciones (Cf Friedrich, G. 128). Concretando. A la condición divina" (2, 6a) se opone "la condición de esclavo" (2, 7) y "hombres/hombre" (v. 7); a su vez, la "condición divina" (2, 6a) contrasta con la "cruz" (2, 8) y "esclavo" (v 7a) con "Señor" (v 11); a la libertad soberana con la que Jesús decide (el doble reflexivo) se suma la sumisión y la obediencia ("esclavo" v 7 y "obediente" v 8) a las que le conduce su propia decisión y, finalmente, al "innominado" (vv 6-8) el reconocimiento personal tematizado (vv 9-11) (J.F. Collange 1973. 78.87.95). Es posible que tenga razón Rosell Nebreda (88) de no ver oposición entre "igual a Dios" y el posterior rebajamiento, más bien "son la expresión de su divinidad" (ver también F. Thielman 116.118.119.126-127. G.Fee 275.276.282.285-286) o, como dice O'Brien (216.224) "lo que significa ser Dios". Por tanto, todo lo descrito en 2, 6-8 refleja, como se verá más adelante, un proceso de progresiva degradación (cf condición divina y su muerte en cruz Cf H. Schlier

36. A. Pereira 188. 190. A. Segovia 759. E. Schweizer. 1962. 98). Se sabe que la muerte en cruz era propia de criminales y esclavos (Cf V. Taylor 1980. 714-15. U. Luz Vol. IV. 2005. 416. J. Gnllka Vol. II. 1986. 373-374. G. Friedrich 132. J. Huby 270 ...). Sobre la crucifixión el NT insiste más en la vergüenza que en el dolor (D. Hamm 106. F. Thielman 119); de cualquier modo, la cruz se ha convertido, nos recuerda Bruce (47), en un símbolo cristiano. Huelga decir que el sujeto de todas las acciones verbales enumeradas es Cristo Jesús (2, 5.6a-8) con la discreta presencia de Dios como objeto ("y apareciendo en ..." v 7, "obediente" v 8).

Justamente 2, 9-11 es la oposición radical a 2, 6-8, destacada con la partícula "por eso" (dío). Su estructura sintáctica es muy sencilla: la respuesta de Dios (v 9 dos aoristos de indic.) y el resultado (vv 10-11 dos subj. de aor.) (O'Brien 232. Focant 146). "Por eso" (Διό) es una partícula de coordinación con valor causal que alude a todo el proceso de abajamiento y muerte como motivo de la exaltación (Cf J.H. Moulton III 1963. 333. M. Moliner 1994. T. I 1191). Hay una relación de causa-efecto incluyendo una distancia temporal "a continuación". Pero a "dío" le acompaña un "kai" enfático con el significado de "también", con lo que el nexo entre el abajado y el exaltado llega a su punto más álgido. Hay una unidad total. El Cristo exaltado es el Cristo abajado y crucificado (Cf Zerwick. Graecitas bíblica 462. H. Schlier 1993. 37. C. Focant 146. 171. J. Becker 377. Ferguson 2010. 48-49. 51 ...). Sobre comentar que la exaltación de Jesús es un regalo divino ("y le concedió" ἐχαρίσατο). Interesante es la observación de O. Hofius (64-65) sobre la correspondencia lingüística y semántica entre la repetición de la palabra muerte y muerte de cruz (v 8c) y lo "elevó por encima de", a lo alto (hyperypsōsen v 9a). Para este autor son los dos objetivos o centros del himno, la cruz y la exaltación. "Por eso" resalta además la consecuencia corroborada luego por la conjunción "para que" (hina v. 10). En opinión de J. Jeremias (182) se produce con "dío kai" un cambio de dirección. Dennis Hamm (103) lo matiza como un súbito cambio total ("suddenly").

Subraya 2, 9-11, con la exaltación de Jesús, la progresiva altura de Jesús hasta la totalidad consumada, la grandeza, el pleno dominio, la alabanza ("Por eso Dios lo exaltó, y le otorgó el Nombre, que está sobre todo nombre. Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el SEÑOR para gloria de Dios Padre"). La verticalidad, a nivel literario, viene indicada por la doble presencia de "hyper" (sobre, encima) como prefijo verbal (hyperypsōsen, "... lo ensalzó", literalmente "lo elevó por encima de") y como preposición ("por encima de todo nombre", to hyper pan onoma). Con ello se completan los dos polos de la verticalidad, la cruz y la exaltación o, acorde con A. Segovia (761), "a la curva descendente: anonadamiento-humillación-muerte en cruz, responde como premio ... la ascendente". (Ver Rosell 85. Bruce 48. Hurtado 105). Ni que decir tiene que "lo exaltó" (ὑπερύψωσεν) es un hápax en el NT, desig-

nando más el estado glorioso que el momento de la resurrección o ascensión (A. Segovia 762), aunque la exaltación está implícitamente unida a la resurrección. A este respecto texto muy representativo es Hech 2, 29-36 (Hurtado 93-94).

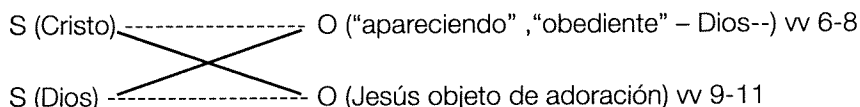
Baste comentar que el nombre (τὸ ὄνομα), en la tradición bíblica, es signo distintivo designando la naturaleza y la dignidad (Cf Gen 1; 17, 5; 27, 36; Ex 3, 13-14; Juec 13, 17-18; Is 29, 23; Ez 36, 22-28). Ya el AT parece rodear al nombre de "efectividad dinámica" (Cf Käsemann 107. J. Fitzmyer I 1986. 264. O'Brien 237). Pero en el NT, por influjo de las tradiciones exorcistas, nombrar a alguien es tener poder sobre él (Cf Mc 5, 6-9; 1, 24; 3, 11-12) (Cf J. Délorme 1972 18-19. 25-26. A. Pedregal 1991. 12. G. Bornkamm 1983.151. J. Huby 272. C. Basevi 466). Incluso J.M. González Ruiz (48-49) habla del nombre como "hipóstasis del poder" (Cf Hech 4, 7). En consecuencia, el nombre sobre todo nombre denota el pleno dominio sobre todo el cosmos y el honor conferido a Jesús (Martin 2008. 113. Ferguson 46). Se desprenden de estos vv. una marcada diferencia entre el "héroe innominado" (vv 6-8) y el nombre personal tematizado (vv 9-11 Dios/Dios Padre/Jesús/Jesucristo Señor + el "nombre" onoma) (J.F. Collange 1973. 78.87.95. O'Brien 232). Así, pues, el nombre ahonda todavía más el proceso de anulación personal y la grandeza.

Otro aspecto reseñable de los vv 9-11 es la insistencia en la totalidad ("todo nombre", πᾶν, "toda rodilla", πᾶν y "toda lengua", πᾶσα γλῶσσα; cf también 3, 21 "en virtud del poder que tiene de someter a sí todas las cosas" ὑποτάξει αὐτῷ τὰ πάντα). De esta última palabra como de 1Cor 8, 6 Käseman (109) piensa en la fórmula estoica ta panta, típica del amo del mundo. Jesús, al final (v. 11) recibe de Dios el nombre de "Señor" (Kyrios), título distintivo de Dios según Is 45, 23b-25 en la versión de los LXX, y concluye de esta forma el proceso de entronización celestial (entronización, nombre y aclamación), conforme al ritual antiguo de la entronización (Cf E. Käsemann 107-113. G. Bornkamm 151-152. S. Legasse 27). Para otros autores (Focant, Pereira, Rosell ...) adorar a Cristo como Kyrios implicaba un desafío político al emperador romano.

Muy afín a la totalidad aparece la configuración espacial "toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos" (πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων). Esta visión tripartita del cosmos es propia de la cosmología helenística con bastante poso en el pensamiento paulino (Cf Gal 4,3; Rom 8,33 ss; 1Tim 3,15; Heb 1,16 y 1Pe 3,22) (Käseman 96.110). Estas potestades son, con palabras de Gnllka (45), "expresión de la angustia existencial humana por verse arrojada ésta en las manos de un destino ciego y cuyo destronamiento significa el retorno del mundo a Dios". "El sentido del mundo no es ya la insensatez, la ceguera, el azar, sino Jesucristo". Pero puede tomarse esta concepción tripartita del cosmos como una figura retórica de ampliación para abarcar todo lo creado, pues quiere poner de relieve el carácter universal de la aclamación ofrecida al exaltado, refiriéndose con

"los celestes" a los ángeles, con "los terrestres" a los hombres y con "los bajo tierra" a los demonios o a los seres muertos o a los dos a la vez (cf Basevi 469. O'Brien 243.245). Hamm (106) en cambio sostiene que la triada pertenece al mundo bíblico (Gen 1; Ex 20,4). Apostilla J.B. Lightfoot (1888.115) que esta identificación de las diferentes clases de seres inteligentes "está fuera de lugar".

La doxología postrera "para dar gloria a Dios Padre" (v. 11) ofrece dudas: o bien es una adición por romper "la trabazón estructural del himno" (G. Friedrich 134), o bien que en el término "Padre" en sentido absoluto se refleja la costumbre cristiana primitiva de llamar a Dios Padre (Cf Käseman 114. Bornkamm 152). Ahora bien, otros exegetas (Rosell 96. W. Wiersbe 2010. 68.71. Ferguson 48. Bruce 56. S. Legasse 27) afirman que es el último propósito del himno, el clímax, según O'Brien (247) y Hurtado (90.92.105). Puede concluirse que aquí solo Dios es el único sujeto ("lo ensalzó y le otorgó", v. 9) y Jesús el objeto de todas las acciones descritas en los vv. 9-11. Se produce de esta guisa entre las dos estrofas (vv. 6-8 y vv. 9-11) un intercambio de papeles (Cf A. Segovia 761. Thielman 119-120. Friedrich 132), que puede visualizarse como sigue



2. Análisis morfosintáctico de Flp 2, 7s

Ya se ha traducido el verbo griego por "vaciar" y/o "despojarse" en un sentido metafórico. En 2, 7 la forma verbal concreta es el aoristo de indicativo "se vació" (ἐαυτὸν ἐκένωσεν). En griego se traduce el aoristo de indicativo por nuestro pasado simple. Se sabe que el aoristo reduce toda la acción verbal a un punto y que, por el contexto en el que se encuentra "se vació" ("haciéndose semejante a los hombres"), ese punto pretende abarcar toda la existencia terrena de Cristo Jesús (Cf M. Zerwick *Graecitas bíblica*.1966. 180. 181. 188. J.G. Barclay. 1993. 499). El valor reflexivo ("se despojó de sí mismo" y "se rebajó a sí mismo", heauton) acentúa el plano activo del sujeto, es decir, la iniciativa o decisión personal (Cf RAE. 1985.379-380. F. Lázaro 1998. 347. J. Lyons 1977. 375. E. Alarcos 1984. 99. E. Käseman 95. 100. H. Schlier 1993.36. J. Bligh 60. 124-126.S. Briggs 1989. 147. J. Huby 268. 269-270. JM.González Ruiz 46. 52. S. Rosell 88. J. Gnllka 40-43 ...). La posición enfática del primer reflexivo "se despojó a sí mismo" (heauton ekenōsen), pues está colocado delante del verbo, subraya todavía más el carácter personal y voluntario del despojo de Jesús. Curiosamente a la inversa sucede con el segundo reflexivo "se rebajó a sí mismo" (ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν (J.B. Lightfoot 112). Algunos comentaristas insisten mucho en la libertad como base de su actuación, máxime para con la muerte. (Cf

también Hofius 64). El vaciamiento de Cristo Jesús, como asume la condición humana ("haciéndose semejante a los hombres", 2, 7) y como forma parte del 2º elemento de la oración adversativa ("... sino que se vació..."), conlleva un despojo de su previa condición divina ("estando en la condición divina no se aprovechó de ser igual a Dios sino..." Focant 168-169. A. Pereira 2011. 205. Basevi 461. L. Cerfaux 1967. 352. A. Segovia 758...). Este despojo como rasgo típico del esclavo supone para S. Briggs (1989.140) el desarraigo de su ambiente. Pero el desarraigo autoimpuesto lo convierte a Jesús en un ser único e irrepetible.

Sobre la condición divina hay un amplio sector de entendidos que la concretiza en la preexistencia y naturaleza divina de Cristo Jesús (Cf p.e. F. Thielman 127-128. Hurtado 101-102). Otro sector prefiere ver, por el paralelismo e identidad de significado entre "forma" de Dios y de esclavo, la posición o forma de existencia en el mundo de Cristo Jesús, admitiendo algunos la conexión a la preexistencia y naturaleza divina y negándola otros como p.e. P. Grelot (1972. 507. 1973.40-42. 172) o S. Vidal (1981. 153), porque consideran que todo el v. 6ab habla por entero de la existencia terrena de Cristo. Pero surgen dos problemas. Lo propio y original del himno es abarcar toda la vida terrena de Cristo (v. 7cd) con una mirada nueva (v. 6ab), esto es, haciendo gala de su divinidad de una manera extraña (como "esclavo"). Ya no se trata únicamente del momento de la Resurrección (cf Rom 1, 4). Es curioso señalar que los dos únicos temas de presente en el himno tengan que ver con su divinidad ("estando/siendo" *hyparchōn* v.6a y "ser" *einai* v. 6b). No hay que pasar por alto tampoco la posición que ocupa en el himno el partic. "siendo" (*hyparchōn*). Precisamente está casi al inicio del himno (v. 6a *hos en t. m. th. hyparchōn*). Por cierto, "se despojó" (v. 7a "se vació") implica y presupone un estado previo (Cf G. Fee 2004. 278) o, lo que es lo mismo, "se vació" se refiere tanto al v. 6b como al v. 6a. Para Pablo no es ajena la preexistencia (cf ICor 8, 6). En definitiva, la expresión "forma de Dios" tiene un halo de misterio (J.F. Collange 1973. 87).

El vaciamiento es también una dependencia ("sino que se despojó de sí mismo tomando la forma de esclavo", v. 7a *ἀλλὰ ἐαυτὸν ἐκένῳσεν μορφὴν δούλου λαβών*). Dependencia, como se ilustrará a continuación, de los otros ("se rebajó") y de Dios ("obediente"). Es lo propio del esclavo. Puede apreciarse aquí un influjo del mito helenístico que juzga al hombre esclavo de los poderes cósmicos (Cf E. Käsemann 88.96). J. Gnllka (40) lo actualiza "Desmitologizando, la vida se presenta como algo sometido al ciego azar...- y prosigue- El miedo, la inseguridad es la expresión de esta conciencia". Otros especialistas (Cf p. e. G. Friedrich 131-132), por el contrario, ven en la "condición servil" de Cristo la situación propia del hombre esclavizada por el pecado, siendo a la vez semejante y distinto a nosotros (Rom 8, 3; 2Cor 5, 21), como modelo de servicio (Cf igualmente E. Schweizer 94.97), especialmente el v. 3 "considerando a los otros como superiores a uno mismo".

Es sugerente la visión de Focant (142-144) sobre esclavo partiendo de la realidad de los filipenses y de la cultura romana imperante. El esclavo ocupaba el estrato más bajo de la sociedad, volviéndose más abominable si era un esclavo voluntario. En efecto, la esclavitud en el momento de mayor auge de la sociedad romana era la base de la economía y la posesión de esclavos era un signo distintivo de honor (AAVV. 1996. 84. S. Briggs.144). La adopción de Cristo como esclavo (doulos), única en el NT, la interpreta Focant, con la ayuda del c. 2, 1-4, como ejemplo de servicio, especialmente el v. 3 "considerando a los otros como superiores a uno mismo". La tradición del NT lo avala (Cf Mt 20,27//Mc 10, 44; Mt 8, 29; Lc 7, 8; 17, 8-9. En otra dirección Jn 8, 33; Rom 6, 8 y Tit 3, 3). Nosotros hemos llegado a la misma conclusión partiendo de "se rebajó" (v 8 tapeinoō) y de "humildad (v 3b tapeinophrosynē).

Esta perspectiva de Pablo sobre esclavo suponía ir a contracorriente del mundo romano porque la esclavitud era impuesta y encima quien se hizo esclavo tenía la condición de Dios (v. 6a) (Focant 150. 160. 170-171. Rosell 120. Thielman 117. O'Brien 223). La esclavitud de Dios, apunta S. Briggs (143.144-146.149), posibilita la inversión de la jerarquía del ser y del valor de la sociedad antigua. Destaca esta autora el juego en torno a esclavo-dueño. Cristo es a la vez dueño (v. 6a preexistencia) y esclavo (/ vv. 7-8) y Dios a su vez es dueño (v. 8 obediente) de Cristo esclavo (vv. 7-8). Que Dios manifieste su poder con la ausencia de poder o violencia implicaba un 'cambio radical y una reestructuración simbólico-mítica del universo' (Focant 150. A. Pereira 202. Rosell 91.119).

Para Focant (164-165) y A. Pereira (199) esclavo no alude a la encarnación, sencillamente es un preámbulo definitorio de la vida humana de Cristo, desajustando el texto con la supresión del punto alto después del primer genomenos ("estando"). (Cf Focant 161-163. R. Trevijano 142. L. Cerfaux 346-347. A. Rodríguez Carmona 240. O'Brien 236). Hofius (62-63) aduce por su parte razones gramaticales y de sentido (esclavitud=humanidad) para comenzar una nueva frase en el v 7 c. Que se sepa esclavo hace referencia a la realidad humana y sin duda sigue siendo y quizá seguirá siendo un problema difícil de aclarar que el himno anteponga esclavo a hombre/s convirtiéndose de esta manera en un término extraño y ambiguo. Sobre este punto puede admitirse la opinión de Fee (281) , de M. Silva (115), de Hurtado (102) y de R. Tan (87). La expresión "en forma de siervo" aparece primero por razones teóricas o retóricas, para enfatizar el contraste con la "forma de Dios" y mostrar la verdadera naturaleza de su Encarnación, su cualidad.

Debe reseñarse, por último, que la dependencia está en estrecha relación con la obediencia (v 8 ὑπήκοος) (Pereira, A 199). En relación con esto piensa R.P. Martin (2008.111), siguiendo a Lohmeyer, que la obediencia es signo de su autoridad y divinidad, pues "Solo un ser divino puede aceptar la muerte como obediencia, el resto de los hombres por necesidad". Quizá tenga mucha razón O'Brien (228-229)

cuando afirma que es la obediencia de Cristo la que dirige su muerte y no a la inversa (Cf Hurtado 104. R. Tan 91).

Igualmente el vaciamiento es un abajamiento ("se rebajó", ἐταπεινώσεν ἑαυτὸν) porque, como ya se ha indicado, los vv 7b-8 forman un conjunto muy unido al v 7a explicitando de este modo a ekenōsen (Cf A. Rodríguez Carmona 241. Hurtado 103). Así lo confirma el carácter modal de los 4 participios de aoristo que rigen los dos aoristos de indicativo. Se sabe que humillación significa abajamiento o rebajamiento. Y aquí, por el contexto inmediato ("Y apareciendo en su porte como hombre" v. 8), tiene lugar el abajamiento de Cristo Jesús al asumir la condición humana, como uno de tantos; llama la atención el empleo pasivo del participio aor. "apareciendo" (εὐρεθείς), apuntando con ello a la acción divina. Es un semitismo recogiendo a nimša' (R. Deichgräber 128. J.F. Collange 91). Se caracterizan los vv 7-8 por la densidad austera de términos como "forma" (morphē), semejanza" (homoiōma) y "aspecto" (schēma) para insistir en la realidad humana de Jesús. (J. F. Collange 93. M. Silva 106. 115. J.B. Lightfoot 112). No debe olvidarse el último participio "haciéndose obediente hasta la muerte" (v. 8) ya que determina el rebajamiento como obediencia. Este abajamiento alude en última instancia a su previa condición divina y a la realidad o índole de su ser más que a una dimensión puramente espacial. Con otras palabras, el paso de Dios a hombre.

"Se rebajó" es el otro aoristo que acompaña a "se despojó". El significado de "se rebajó" (etapeinōsen heauton) está canalizado a la vez por la alusión a "la humildad" (tapeinophrosynē v. 3 servicio) y por "haciéndose obediente" (v.8 la divinidad), el correspondiente participio modal que especifica su valor. Idéntico doble plano ocurre en "se despojó" (heauton ekenōsen), aunque intercambiado, aludiendo al v. 6ab (la divinidad) y al participio modal correspondiente que lo concretiza "tomando condición de esclavo" (v. 7 servicio). Gráficamente hablando se origina una doble L.

Es el contexto mediato (2, 3-4) el que termina de aclarar del todo el sentido de "rebajarse". Ya se ha señalado que la razón del himno (v. 5) es la invitación de Pablo a la comunidad por la humildad (2, 3-4). Pablo define la humildad de una forma negativa, evitando la rivalidad o egoísmo y la vanagloria (eritheia, kenodoxian, 2, 3a), y de una forma positiva, "considerando a los demás como superiores a uno mismo" (2, 3b) y "sin buscar el propio interés sino el de los demás" (2, 4). Parece haber una correspondencia paradójica entre egoísmo y 2, 4 y entre vanagloria y 2, 3b. Prácticamente los dos elementos de la forma positiva son similares, si bien hay un matiz que los diferencia. En el primer caso ("considerando a los demás superiores a uno mismo") el peso recae en la dependencia y el respeto a los demás; en el segundo ("sin buscar el propio interés sino el de los demás") el énfasis se coloca en la acogida y el servicio a los demás. En suma, "humillarse" es abajarse por asumir nuestra condición humana y por considerar a los demás superiores a uno mismo. La humildad, pues, se asienta en el ámbito de la verticalidad.

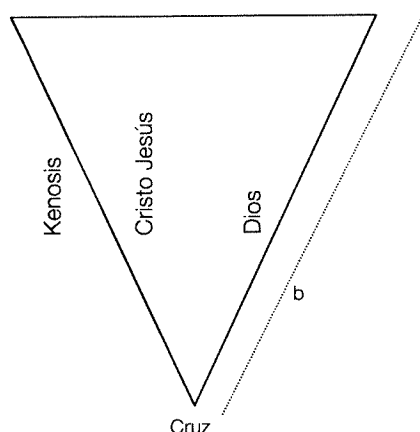
Entre los vv. 3-5 y los vv 6-11 se produce una estrecha relación. Mutuamente se necesitan (Cf G. Friedrich 130. Rosell 99-102. 112) . El himno (2, 6-11) sitúa y completa el tema de la humildad dotándola de un punto de partida (preexistencia) y de llegada (exaltación). La humildad, tal y como la explica Pablo (vv. 3-5), aclara el sentido de la vida de Cristo Jesús y sobre todo su muerte (vv. 7-8), terminando por rematar el marco de la verticalidad. Lo que en el himno se apunta de modo implícito, ahora por los vv 3-5 se hace muy explícito, esto es, que en toda humillación voluntaria hay siempre una afirmación de los otros. O'Brien (182) define con acierto la humildad. En la humildad se dan siempre dos elementos inseparables: el otro como centro ("other person-centredness") y "la mano poderosa de Dios". La misma kenosis como acto supremo de afirmación de los otros es ya un acto salvífico. Dios está ya actuando (Cf E. Käsemann 102. 120-121. G. Bornkamm 145.155. M. O'Neill 37). Y esto es así porque en la kenosis hay una unidad indisociable de dos sujetos: la evidente decisión personal de Cristo Jesús (el doble reflexivo) y la discreta iniciativa de Dios (apareciendo, obediente) (Cf J. Gnllka, 41-42. Ferguson 43 ...), aunque este último detalle lo niegue Käsemann (101) de manera muy discutible, pues uno de los textos en que se apoya Heb 5, 8 lo desmiente ("y aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia").

Ya se ha observado antes que el abajamiento llega hasta la muerte en cruz (v. 8 θανάτου δὲ σταυροῦ). Algunos autores (Käseman, Bornkanm, Lohmeyer, Gnllka ...) ven en la muerte en cruz una adición paulina por ser una repetición, un tema muy paulino (1Cor 1, 23; 2, 2.8; 2Cor 13, 4; Gal 3, 1; 5, 11) e innecesaria la forma de morir. Debe repararse, no obstante lo cual, que el himno en su conjunto está lleno de oposiciones y paralelismos o repeticiones (cf entre otros Dios/hombre, Dios/esclavo, Dios/muerte en cruz y esclavo/cruz). Además conviene recordar que en el primitivo mensaje cristiano la cruz estaba asociada a la muerte (Hech 2, 23-24; 4, 10; 10, 39-40) o simplemente la representa como es el caso de Hech 2, 36, texto muy representativo y cercano a nuestro himno. Una gran parte de exegetas p.e. Hofius (64), Schweizer (94), Martin (102. 106) ... interpretan la muerte en cruz como el clímax de los vv. 6-8.

Resumiendo. Puede afirmarse que se ha elegido el significado habitual de "se vació"/"se despojó" por el verbo griego "heauton ekenōsen" (2, 7). El vaciamiento es fruto de una decisión personal abnegada ("se"). Los elementos implicados en el vaciamiento, según el análisis morfosintáctico, contextual y estilístico, son el despojo, la dependencia de los otros y de Dios y el abajamiento hasta la muerte en cruz como signo a un tiempo de la máxima anulación personal y de la total afirmación de los otros. La respuesta de Dios (2, 9 "Por eso", dio) a esa actitud de completa anulación de Cristo Jesús es la exaltación ("lo ensalzó", hyperhypsōsen), la altura inimaginable, la grandeza, la totalidad consumada (Rosell 85). La verticalidad lo envuelve todo.

Puede visualizarse el resumen bajo la figura de un triángulo

Prevía condición divina a..... Exaltación



Los puntos, a diferencia de las líneas, representan la plena condición divina de Jesús con su humanidad restaurada (a) y la realidad humana afirmada y querida por Dios (b) con el abajamiento hasta la muerte en cruz de Cristo Jesús. De modo muy parecido opina T. Merida-F. Chan (2016. 90.93).

EXCURSUS

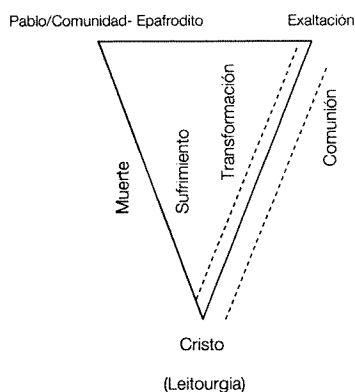
Desplazamiento

No deja de sorprender que la kenosis solo sea aplicada a Cristo Jesús. Esto no obsta para que Pablo y cualquier creyente, como ejemplo en la carta aparece Epafrodito, puedan estar viviendo ese proceso (Cf 1, 7.13. 14. 29-30; 2, 26-30 como una concreción de lo consignado en 3, 10, especialmente la participación en los sufrimientos y la muerte de Cristo y la recomendación de Pablo en 3, 18 s " Porque muchos viven ... como enemigos de la cruz de Cristo, cuyo final es la perdición, cuyo Dios es el vientre, y cuya gloria ... es lo terreno"). Es relevante señalar el orden de Flp 3,10-11, lo contrario de lo esperado (resurrección/muerte en lugar de muerte/resurrección). La resurrección aporta una nueva luz a los sufrimientos que implica el Evangelio y el seguimiento de Cristo, porque el sufrimiento es la entrega incondicional a Cristo rayando en una unión mística y el servicio desinteresado por los otros, en especial por los del propio cuerpo (Col 1,24) (Ferguson 82. Martin 53-54. Tan 170. J.F. Collange 116. O'Brien 411).

Asimismo es admirable que en lugar de "humildad" o "humillarse", propio al himno, se emplee otro término muy significativo como el "servicio" (leitourgia, 2, 30 aplicado a Epafrodito y 2, 17 referido a Pablo). Se trata, pues, de imitar el anonada-

miento, que siempre será parecido y nunca idéntico al de Cristo Jesús (Cf J. Bligh 66. 128). Se comprueba aun una doble diferencia. Ahora el centro de referencia no es Dios mismo sino Cristo Jesús, su muerte y resurrección. Incluso se matiza el significado de la exaltación de Jesús. Pablo distingue un doble plano. Una cosa es el día del Señor (1, 6. 10; 2,16), que está cerca (4, 5), con la espera de la transformación (*metaschēmatischei*, a la base está *schēmati*, forma, carácter de 2, 7) de nuestro cuerpo humilde en un cuerpo glorioso como el de Cristo Jesús (3,20.21). Y otra cosa es el conocimiento de Cristo y el poder de su resurrección ("y conocerle a él, el poder de su resurrección ... " 3, 10) o, lo que es lo mismo, el encuentro o cercanía de Cristo, la comunión ("pues para mí la vida es Cristo" 1, 21) (Cf Bligh 38.39. 54. 136. Collange 62.64.65. O'Brien 135.137. R.P.Martin 53-54. L.J.Kreitzer 1993. 440). Para Pablo hasta la muerte es una ganancia, es lo mejor, significa estar con Cristo ("y el morir, una ganancia ... Por un lado, mi deseo es partir y estar con Cristo ..." 1, 21. 23). De hecho Pablo es consciente de que con su cuerpo, vivo o muerto, Cristo puede ser engrandecido (" ... ahora como siempre, Cristo será glorificado en mi cuerpo, por mi vida o por mi muerte" 1, 20. Cf 2Cor 3,18; 4,10-11). Es una alusión a la exaltación y al poder de la muerte y de la vida. Con otras palabras, es la paradoja de la vida humana en su máxima expresión. Este doble plano se encuentra en I Tes 4, 13-17, con la salvedad de que estos dos hechos en tesalonicenses (vv. 13- 14 y vv. 15-17) van seguidos o unidos mientras que en filipenses no lo están (Cf 1, 21-23 y 3, 20-21. Cf también Rom 10, 9).

Por tanto, ahora puede visualizarse gráficamente esta diferencia bajo la óptica de la transformación y de la comunión, siguiendo siempre la línea de la exaltación



3. El himno y los himnos

El himno de Filipenses (2, 6-11) es hermoso por ser breve y conciso, escrito en un buen griego (R. Deichgräber 127.129.130. J.F. Collange 82-83. C. Basevi 450-455). La brevedad, salvo el v. 11, alcanza a todos los versículos al recoger pocas

palabras. Los otros dos himnos son más largos, sobre todo Ef 1, 3-14. Col 1, 13-20 es algo menor.

La estructura del himno es, a la vista de lo analizado, triangular, a saber, lo divino (2, 6a), lo humano (2, 7-8) y lo divino (2, 9-11) (J. Gnllka 40. G. Friedrich 129. S. Briggs 143. Rosell 83). Esto ocasiona que las acciones aplicadas a los distintos sujetos estén bien delimitadas (Cf 2, 6-8 Cristo Jesús y 2, 9-11 Dios). En Ef como en Col la estructura es concéntrica. El centro de uno (Ef 1, 6b-10) y de otro (Col 1, 17-18a) es Cristo o el Hijo, aunque el verdadero autor de todas las acciones es el Padre (Cf Ef 1, 3. 4. 5. 6. 8; Col 1, 13. 16. 19), estableciéndose un contraste.

Unicamente Filipenses no habla a las claras de la resurrección sino de la exaltación adquiriendo Jesús con ello el pleno dominio sobre el cosmos (Cf 2, 9-11). Ef y Col insisten cada uno en la muerte en cruz de Cristo Jesús o el Hijo, con las consecuencias que de ello se derivan como el rescate y el perdón de los pecados (Cf Ef 1, 7 y Col 1, 14 *apolytrōsin* y *aphesin tōn paraptomatōn/tōn hamartiōn*), contando con la recapitulación (*anakephalaioō* Ef 1, 10) y la reconciliación/paz (*apokatallaxai/eirēnopoïēsas* Col 1, 20), con una referencia indirecta a la resurrección. Es necesario recordar que en Flp la exaltación es la respuesta de Dios (Cf 2, 9 "Por eso" *dio*) a la actitud de sumisión y de obediencia voluntarias de Cristo Jesús a Dios ("se vació ... y se humilló obediente hasta la muerte, muerte en cruz", 2, 8).

Flp apenas alude con medio versículo a la preexistencia divina de Cristo Jesús (Cf 2, 6a "el cual siendo de condición divina ... *hyparchōn*"), Ef y Col más bien resaltan la igualdad divina o identidad entre el Padre y el Hijo, haciendo hincapié Ef en la esfera de la voluntad (Cf Ef 1, 4. 5. 9. 10. 11) y Col en el ámbito del conocimiento (Cf Col 1, 15-19). Como contrapartida Filipenses destaca la dependencia y sumisión voluntarias de Cristo Jesús a Dios.

Aunque los tres himnos indican el hecho de la muerte de Cristo Jesús (Cf Flp 2, 8b; Ef 1,7 y Col 1, 20 b), solo Flp menciona con claridad a toda la realidad humana de Cristo Jesús (ver JC Barclay 499) resaltándola en 3 ocasiones, si se tiene en cuenta que "esclavo" señala a la realidad humana en su condición social y vital, de acuerdo con la mentalidad helenística (Cf 2, 7 "se vació tomando la forma de esclavo, haciéndose semejante a los hombres *-anthrōpōn-* y estando en la condición humana *-hōs anthrōpos-* se humilló"). Se explica así que, en consonancia con la insistencia en la dimensión humana de Cristo Jesús, aparezca el nombre de Jesús (*Iēsou* Cf " ..al nombre de Jesús toda rodilla se doble...", 2, 10) como una manera de enfatizar su humanidad (O'Brien 240), cuando unos versículos antes emplea el título "Cristo Jesús" (Cf 2,5) o en el mismo v. 11 ("que Cristo Jesús es el SEÑOR").

Todos estos detalles junto con el encaje morfosintáctico un tanto forzado del himno con el tema que Pablo está desarrollando —la humildad— (-Ver 2, 5 "sentid

entre vosotros lo que también en Cristo Jesús") parecen sospechar que el himno de Filipenses es el más primitivo de los 3 y que probablemente Pablo haya incorporado muy poco de su parte (S. Legasse 23). Véase por ejemplo el hápax "se vació" (heauton ekenōsen), lo "ensalzó" (hyperypsōsen), "rpto" (ἄρπαγμόν, "no consideró ... : no se aferró o se aprovechó" v. 6b) y "en los abismos" (καταχθονίων. v.10c). En cambio otros especialistas consideran a Pablo autor del himno (Cf R. Trevijano 118. 139. L. Cerfaux 340-341. G.F. Hawthorne. 1993. 711. Rosell 81. F. Thielman 111-112.115. G. Fee 86.260. C. Varga. 2015. 72-76) o el que le dio el retoque y la reelaboración final (Basevi 447-450. Schweizer 93-94. J.F. Collange 85). No falta tampoco la duda entre Pablo o el autor desconocido (O'Brien 203).

4. El himno y la carta

El himno es parte esencial de la carta. Es una opinión ampliamente compartida por los exegetas. Proporciona el himno la base ideológica de la carta, esto es, que Dios obra en el mundo en la humildad e identificación con lo bajo (Rosell 111). Del análisis del himno se pueden distinguir tres planos: a) El himno en su contexto precedente (2,1-4), siguiente (2,12-18) y en su gran contexto (1,27-2,18) como una llamada a la unidad, al amor y sobre todo a "la humildad" (v 4 tapeinophrosynē --- v 8 "se rebajó" etapeinōsen), "de manera que" (v 12 hōste), "habéis obedecido" (v 12 hypēkousate---v 8 "obediente" hypēkoos) y "vuestra salvación" (v 12 sōtērian---2,6-11); b) Especial conexión con 3,20-21 en el vocabulario: v. 20 " ... somos ciudadanos del cielo" (hyparchei --- v 6 "siendo" hyparchōn), " esperamos ... al Señor Jesucristo" (κύριον Ἰησοῦν Χριστόν --- v. 11 κύριος Ἰησοῦς Χριστός), v. 21 " el cual transfigurará ..." (μετασχηματίσει--- v. 7 "en su porte" σχήματι nuestro pobre cuerpo (σῶμα τῆς ταπεινώσεως--- v. 8 ἐταπεινώσεν) a imagen de (σύμμορφον – v.6 "condición" μορφῇ) su cuerpo glorioso (τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ -- v 11 εἰς δόξαν Θεοῦ); y en el tema rebajamiento/exaltación, aunque con distinto orden, produciéndose un intercambio: Cristo se convierte en lo que somos (2,7-8), capacitándonos así a convertirnos (3,21) en lo que él es (2,9-11) (O'Brien 252.472); c) Breve recorrido: 1,1 "Pablo y Timoteo siervos de Cristo Jesús"(doulou ---v 7 "siervo" doulou); 1,11 "llenos de frutos de justicia ...para gloria y alabanza de Dios" (doxan theou --- v 11 doxan theou); 2,22 --Timoteo-- " ... pues ha estado conmigo al servicio del Evangelio" (edouleusen --- v 7 doulou); 2,27 " --Epafrodito-- estuvo a la muerte" (paraplēsiou thanatou --- v 8 "hasta la muerte" mechri thanatou); 2,30 " ... por la obra de Cristo, ha estado a la muerte" (mechri thanatou --- v 8 "hasta la muerte" mechri thanatou); 3,7.8 " --Pablo de sí mismo-- ... lo he juzgado ... lo juzgo" (hēgēmai ... hēgoumai --- v 6 "no se aprovechó -- no consideró--hēgēsato) "Cristo Jesús mi Señor" ("Jesucristo es Señor" ---2,11); 3,9 " y ser hallado en él" (heurethō --- v 7 heuretheis); 3,10 " ... hecho semejante a él en la muerte" (symmorphizomenos ---v 6 "condición" morphē) y 4,12 "andar escaso" (tapeinousthai ---v 8 etapeinōsen).

5. El himno y Pablo

Es preciso distinguir entre referencias directas e indirectas del himno Flp 2,6-11 con los escritos paulinos.

Referencias directas

A su vez pueden matizarse en referencias al conjunto, al detalle y a las ideas o temas del himno. Casi todos los comentaristas ven una relación directa del conjunto del himno con ciertos textos paulinos, coloreados todos ellos por la entrega o servicio de Cristo a los demás. Merecen destacarse 2Cor 5, 21 (pecado/rehabilitación); 8,9 (riqueza/pobreza); Rom 15,1-3.7 (acogida/servicio); Gal 3,13; 4,4-5 (maldición/libertad-filiación). Al detalle se destacan "semejante" (homoiōtati 2,7 Rom 1,23; 5,14;8,3), "aspecto. porte" (schēmati 2,7 1Cor 7,3), "obediente" (hypēkoos 2,8 Rom 5,19), "Señor" (Kyrios 2,11 1Cor 5,4; 6,11), "para gloria de Dios" (eis doxan theou 2,11 2Cor 4,15 y Rom 13,7), "esclavo" (doulou 2,7 Rom 8,2; 1Cor 5,21; Gal 3,28; 4,3; Ef 6,5; Col 3,22; Tit 2,9), "Señor. Resurrección" (Rom 10,9). Las ideas o temas más citados son la Preexistencia (2,6 1Cor 8,6; 1,30;) y Esclavo como servicio (2,7 Gal 2,12; Rom 15,8; 1Cor 9,19).

Referencias indirectas

La justicia que aparece en Flp 3,9 (Cf también Flp 1,11), "la justicia que viene de Dios" mediante la fe de/en Cristo, para algunos intérpretes (Focant 224. Fee 380.402.412-414) es una síntesis muy apretada de todo lo acontecido en Flp 2,6-11: Cristo preexistente humillado hasta la muerte en cruz y exaltado por Dios como Señor.

La justicia, por lo que concierne a Flp, es definida no en términos éticos o forenses sino relacionales. Supone una nueva relación con Dios por el acontecimiento de Cristo. Hay duda entre la fe de o en Cristo porque puede hablarse de la fidelidad de Cristo a Dios (genitivo subjetivo) o la fe en Cristo como el medio para entrar en una nueva relación con Dios (genitivo objetivo). Lo original de Flp respecto a Rom y Gal es la insistencia en el origen de la justicia remarcada con la preposición griega ek (ἐκ), que siempre indica el origen o la procedencia ("de"). La justicia es obra exclusiva de Dios. Pura Gracia. En Flp además se encuentra el término como de pasada y en un clima muy cercano (alegría y familiaridad, como ejemplo el verbo phroneō "sentir", "tener interés por" 1,7; 2,2 bis. 5; 3,5.19; 4,2.10), al contrario que en Rom y en Gal donde es el objeto central de la carta. Por último, la fe siempre alude a la base del ser, de la acción o del resultado (Cf O'Brien 396-400, sobre todo 397. M. O'Neill 55. M. Silva 162).

Conclusión

Dentro de las distintas claves de lectura que admite el himno como la gloria, el honor o la kenosis, nos ceñimos a esta última, objeto de nuestro estudio.

Nos limitaremos, para no repetir los elementos contenidos en la kenosis a la luz del contexto (2,6-11), a resaltar la función que la kenosis cumple en el himno. Busca siempre la kenosis mantener la unidad de los dos polos, lo bajo –la máxima anulación personal-- y lo alto –la total afirmación de los otros--, referidos a la vida de Cristo –y a nuestra realidad vital--. La verticalidad todo lo domina. Con la exaltación de Cristo (2,9-11), su Hijo, Dios avala la kenosis como el único modo posible de mantener la unidad. Aquí reside la grandeza misteriosa de Dios ("apareciendo", "obediente" v. 8, "Por eso" "y le concedió" –echarisato- v. 9).

Finalmente, la novedad más llamativa, si cabe hablar así, es la que se entabla entre el ser divino de Cristo (2,6) y su humanidad autorrebajada hasta la cruz (2,7-8), surgiendo una diferencia radical con nuestra humanidad. El hombre, quiéralo o no, se ve arrastrado ineludiblemente hacia la muerte mientras que Jesús acepta con plena libertad (los dos reflexivos) nuestra condición mortal. Por eso todos los acontecimientos vitales por él asumidos, especialmente la muerte, tienen un valor único e irrepetible.

Bibliografía

- Abel, M. Grammaire du Grec Biblique. París. 1927
- Alarcos Llorach, E. Gramática estructural. Madrid. 1984
- Arndt, W.F. Gingrich, E.W. A Greek-English Lexicon of The New Testament and other early Christian Literature. Chicago. 1957
- AAVV. Así vivían los romanos. Madrid. 1996
- AAVV. Dictionary of Paul and his Letters. Madison. 1993
- AAVV. RAE. Esbozo de una nueva gramática de la lengua española. Madrid. 1985
- Barclay, J.G. Dictionary of Paul. Jesus and Paul. 492-5
- Basevi, C. "Estudio literario y teológico del himno cristológico de la epístola a los Filipenses (Flp 2, 6-11). Scripta theologica. 30 (1998). 439-472.
- Becker, J. Pablo el apóstol de los paganos. pp. 363-393. Salamanca. 1996
- Blass-Debrunner, F. Grammatik des Neuestamentlichen Griechisch. Göttingen. 1959
- Bligh, J. Carta a los Filipenses. Madrid. 1970
- Bornkamm, G. Estudios sobre el Nuevo Testamento. pp. 145-155. Salamanca. 1983
- Briggs, S. Can an Enslaved God liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2, 6-11. Semeia 47 1989. pp 137-153.
- Bruce, F.F. Philippians. San Francisco. 1983
- Cerfaux, L. Jesucristo en San Pablo. Bilbao. 1967 pp. 339-358
- Collange, J.F. L'épître de Saint Paul aux Philippiens. Neuchâtel. 1973
- Conzelmann, H. Friedrich, G. Epístolas de la cautividad. Texto y comentario. Madrid. 1972
- Deichgräber, R. Gotteshymnus und Christushymnus. Philipper 2, 6-11: 118-133. Göttingen. 1967
- Délorme, J. Lecture de l'Evangile selon saint Marc. París. 1972
- Dumone, A.J. and Randall M. Smith. Musaios. ἐκένωσεν. Versión 1.od-32. Desmont. 1992
- Fee, G. Comentario de la Epístola a los Filipenses. Barcelona. 2004
- Ferguson, S. B. Let's Study Philippians. Pensylvania. 2010
- Focant, C. Carta a los Filipenses. Salamanca. 2016

- Foulkes, F. Philippians. New Bible Commentary. Illinois. 1994 pp 1252-1259
- Frisk, H. Griechischen Etymologischen Wörterbuch. Heidelberg. 1973
- Gnilka, J. Carta a los Filipenses. Barcelona. 1971.
- Gnilka, J. Evangelio según san Marcos. Vol. II. Salamanca. 1986
- González Ruiz, J. M^a. Cartas de la cautividad. Madrid. 1956
- Grelot, P. Deux expressions difficiles de Philippiens 2, 6-7. BIB 53 (1972) 495-507.
La valeur de οὐκ ...ἀλλά dans Philippians 2, 6-7. BIB 54 (1973) 25-42. Deux notes critiques sur Philippiens 2, 6-11. BIB (1973) 169-182.
- Hamm, D. Paul's Letter to the Christians in Philippi. pp 61-153. Catholic Commentary on the Sacred Scripture. Whashintong. 2010
- Hawthorne, G.F. Dictionary of Paul. Philippians, Letter to. 707-712
- Hofius, O. Der Christushymnus Phil. 2, 6-11. Tübingen. 1976
- Huby, J. San Pablo. Cartas de la cautividad. Carta a los Filipenses. Madrid. 1966
- Hurtado, L.W. How on Earth Did Jesus Become a God?. Michigan. 2005. pp. 83-107
- Jeremias, J. El mensaje central del Nuevo Testamento. A propósito de Flp 2, 7: ἐαυτὸν ἐκένωσεν. Salamanca. 1973. pp. 177-182
- Käseman, E. Ensayos exegéticos. Salamanca. 1978 pp. 71-121
- Kreitzer, L.J. Dictionary of Paul. Intermediate State 439-441
- Lattke, M. Diccionario exegético del Nuevo Testamento. Κενοῶ. Salamanca. 1996
- Lázaro Carreter, F. Diccionario de términos filológicos. Madrid. 1998
- Legasse, S. La carta a los Filipenses. La Carta a Filemón. Estella. 2011
- Lightfoot, J.B. Saint Paul's Epistle to the Philippians. Cambridge. 1888
- Luz, U. Evangelio según san Mateo. Salamanca. Vol. IV. 2005
- Lyons, J. Introducción en la Lingüística teórica. Barcelona. 1977
- Maile, J.F. Dictionary of Paul. Exaltation and Enthronement. 276-279
- Martin, R.P. Dictionary of Paul. Hymns. 420-424
- Martin, R.P. Tyndale Commentary. Philippians. Illinois. 2008
- Merida, T. and Chan, F. Philippians. Nashville. 2013
- Moliner, M. Diccionario de uso del Español. Vol. I. Madrid. 1994
- Moulton, J.H. A Grammar of New Testament Greek. Vol. III. Edimburgo. 1963