Comentario

2:1 Εἴ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, εἴ τις κοινωνία πνεύματος, εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, “Así pues, si hay algún estímulo en Cristo, si algún consuelo de amor, si alguna comunión en el Espíritu, si algún afecto y compasión”. Como ya se ha señalado, este versículo es la primera parte de una oración condicional que abarca todo **2:1–4**, y que comienza en el **v. 1** con una cuádruple prótasis* que se resuelve en la apódosis* que comienza en **2:2a** con “haz que mi alegría sea completo” y se desarrolla en las cláusulas subordinadas posteriores.

La **conj. οὖν**, “así pues”, se utiliza por primera vez en Filipenses, enlazando este pasaje con el anterior, por lo que no se trata de un nuevo comienzo (Barth, 51). Más bien, continúa el llamamiento de Pablo a la ciudadanía evangélica y a la contención (Kennedy, 435; Vincent, 53; Gnlika, 103; O’Brien, 143, 164; Bockmuehl, 104; Fee 1995, 175; Moule, 34; Marshall, 41; Martin, 93; Motyer, 101; Silva, 99). El término οὖν sugiere un resultado o inferencia de lo que ha precedido, “así que, por lo tanto, consecuentemente, en consecuencia, entonces”.¹⁸⁸ Aquí, es referencial, recogiendo el tema de las actitudes evangélicas de la perícopa anterior y especialmente el impulso del pensamiento hacia la unidad (cf. **1:14–18, 27**).

En **2:1**, Pablo establece la base teológica de este llamamiento. Lo hace utilizando una prótasis extendida, de cuatro partes, εἴ τις, “si alguno”, la primera parte de la oración condicional (cf. **4:8**).¹⁸⁹ Las cláusulas εἴ τι(ς), aunque son condicionales, no implican duda sobre si los filipenses conocen o reflejan las cosas enumeradas; más bien, Pablo asume que las han experimentado (Thielman, 96; Sumney, 39–40). Funcionan como afirmaciones que pueden traducirse como “ya que...” o “si hay algún estímulo en Cristo, ¡y lo hay!”. (Thurston, 72; cf. Craddock, 35).¹⁹⁰ Funcionan para el lector como preguntas (“¿si hay algún estímulo en Cristo?”) a las que los creyentes filipenses deben responder (“¡claro que lo hay, Pablo!”). Como tal, la retención de “cualquier” ayuda a los lectores modernos a percibir la retórica de Pablo y la respuesta implícita del lector. El término τις es **adj.**, “cualquiera”, y ἐστίν, “es”, debe estar implícito, es decir, “si hay

¹⁸⁸ BDAG, 736. El **conj. οὖν** es relativamente común (×258 LXX, ×499 NT, ×111 Pablo [esp. Romanos]), pero ocurre solo cinco veces en Filipenses. Como aquí, en cada una de ellas es una introducción inferencial, sacando un resultado o inferencia de lo anterior (**2:28, 29, 30; 3:15**).

¹⁸⁹ El cambio al neutro τι se debe probablemente a que el pronombre toma su género del sustantivo que le sigue como en todos los demás usos de Pablo, e. g.: **Fil 4:8**. El τις final es masc., favoreciendo a οἰκτιρμοί en lugar de σπλάγχνα. Véase **2 Co 11:20; Fil 4:8** para una cadena similar de construcciones εἴ τις.

¹⁹⁰ Otro enfoque es traducir εἴ τι(ς) “ya que”.

alguno...” (Sumney, 40).

Se acuerda que el contenido de la frase da las bases y los motivos para las apelaciones conductuales que siguen. Es decir, “*si* ciertas cosas son ciertas en sus vidas, *entonces* deberían comportarse de cierta manera” (Marshall, 41). Sin embargo, los estudiosos han debatido la relación de las cuatro cláusulas. Algunos contrastan las cláusulas que mencionan específicamente a Cristo y al Espíritu (vv. 1a, c) con las que no lo hacen (vv. 1b, d), por lo que en cierto sentido son atributos objetivos frente a actitudes subjetivas de los filipenses (H. A. W. Meyer, 69; Vincent, 53; Ellicott, 50; Lightfoot, 122; Michaelis, 30).¹⁹¹ Otros creen que la primera y/o segunda cláusula dan la esencia de la apelación de Pablo, y las que siguen hablan de su experiencia o relación común.¹⁹² Otro punto de vista, sostenido por Calvino y por pensadores griegos anteriores, es que hay un movimiento desde las tres primeras cláusulas, que se centran en la experiencia común de Pablo y los filipenses en Cristo, el amor y el Espíritu, hasta la cláusula final, que se desplaza a su relación con él, es decir, “*si* hay alguna ternura y compasión *en ustedes hacia mí*” (Fee 1995, 178–79; J. J. Müller, 73). Otros rechazan tales distinciones y consideran que los cuatro hablan de forma similar. Algunos consideran que representan la experiencia espiritual en la relación con Dios (O’Brien, 167), la experiencia común de todos los cristianos (e. g.: Hawthorne y Martin, 81; cf. Melick, 93), que están diseñadas para inspirar a los filipenses estas actitudes *hacia Pablo* (“*si* hay algún ánimo... *por mí*”; Michael, 75; Barth, 51–52), y otros *hacia los demás*.

La excesiva preocupación por delinear el sentido exacto de Pablo amenaza con oscurecer la brillantez de la argumentación teológica de Pablo aquí. Como escribe pertinentemente Bockmuehl, “... La apasionada apelación moral y espiritual de pasajes como 2:1–11 es demasiado fácil de dejar de lado por un análisis excesivo...; hablan la expresión elevado e incontestable de una cantata de Bach, que se entiende mejor si se escucha hasta el final, y luego se vuelve a escuchar” (Bockmuehl, 105).

Hay mucho que ganar de todas las ideas anteriores. Cada una de las cláusulas destaca un aspecto diferente de ser creyente. Todas son al mismo tiempo objetivas y subjetivas. Objetivamente, hablan de los atributos de Dios, de su carácter y de su ser: Él, en y por Cristo y

¹⁹¹ Véase también H. Seesemann, *Der Begriff KOINONIA im Neuen Testament*, BZNW 14 (Giessen: Töpelmann, 1933), 56–62.

¹⁹² C. Spicq, *Agape in the New Testament*, trad. M. A. McNamara and M. H. Richter (St. Louis: Herder, 1965), 2:292–93; Hainz, *Koinonia*, 52.

el Espíritu, es quien anima, consuela, une a las personas en *koinōnia* y encarna el afecto y la compasión. También se refieren a la condición objetiva del creyente, su posición privilegiada ante Dios, en Cristo y el Espíritu, en el estado de continuo aliento, consuelo, amor, unión, afecto y compasión que *tienen* en el Dios trino. Cada una de ellas refleja la obra eficaz de Dios en los corazones de su pueblo que les aporta esta experiencia. Por lo tanto, todas son subjetivas, y cada una habla de su rica y continua experiencia de relación con Dios a través del Espíritu (al igual que Hansen, 106). También son individuales y comunitarias: se experimentan personalmente y en el interior, y también en y a través de la comunidad en relación. Los enunciados indicativos también funcionan subjetivamente, con poder de exhortación, llamando a los filipenses a vivir su condición objetiva experimentada en relación con Dios y en conjunto: ánimo, consuelo, amor, comunión, compasión y misericordia. Actúan como motivos (J. J. Müller, 72) e impulsan a la acción para la vida correcta que Pablo está alentando.

Todos los elementos son totalmente relevantes después de 1:28–30, donde Pablo ha hablado de la lucha de los filipenses con sus vecinos romanos paganos, en la que probablemente están siendo golpeados y encarcelados. Cada idea central revela el corazón y el carácter de Dios por su pueblo, su deseo de bendecir y de llevar su consuelo a su pueblo a pesar del sufrimiento en este mundo caído, como ellos contienden. Como se ha señalado anteriormente, todos son términos relacionales y corporativos (Bockmuehl, 105), que se aplican igualmente a las relaciones de Pablo, los filipenses y otros cristianos. Sin embargo, el énfasis recae en la restauración de su propia vida corporativa. El *imp.* “hagan que mi alegría sea completa” podría sugerir que la relación con Pablo está en mente. Sin embargo, el énfasis relacional de Filipenses no es la lucha contra el antipaulinismo en Filipos, sino la curación de las relaciones de los filipenses: esto es lo que completará la alegría de Pablo. Esto se detalla en la cláusula extendida *ἵνα*, el patrón de Cristo y otros llamamientos que siguen (2:6–8, 14–16; 4:2–3). El restablecimiento de las relaciones en Filipos es lo que hará que el corazón de Pablo se acelere con total alegría. También se extenderá al mundo, potenciando la misión (2:14–15; 4:4).

La frase *εἰ τις οὖν παράκλησις ἐν Χριστῷ*, “así pues, si hay algún estímulo en Cristo”, enfatiza el estímulo que les llega a los creyentes por estar en Cristo. El sustantivo *παράκλησις*, “ánimo”, se repite veintinueve veces en el NT, de las cuales diecinueve son en Pablo.¹⁹³ El verbo afin más común *παρακαλέω* (×109 NT, ×54 Pablo) tiene el sentido de una apelación (cf. Fil 4:2): animar,

¹⁹³ Véase Ro 12:8; 15:4, 5; 1 Co 14:3; 2 Co 1:3, 4, 5, 6, 7; 7:4, 7, 13; 8:4, 17; Fil 2:1; 1 Ts 2:3; 2 Ts 2:16; 1 Ti 4:13; Flm 7

consolar, consolarse o urgir. En Pablo, a veces lleva claramente la noción de consuelo o consolación en el contexto del sufrimiento, especialmente en [2 Co 1:3–6](#), donde Pablo utiliza diez veces los términos παράκ- en relación con su experiencia de sufrimiento (cf. [2 Co 7:4, 7, 13; 2 Ts 2:16; Ro 15:5](#)).

Aquí el contexto y el sentido de la apelación de Pablo a la experiencia previa descartan la idea muy común de exhortación, como si Pablo estuviera haciendo una apelación a ellos en su uso del término (cf. [παρακαλέω διὰ Χριστοῦ](#); e. g.: Lightfoot, 107; Caird 116; Spicq, 293–94; Ellicott, 50; véase O’Brien, 170–71, para una excelente crítica de este punto de vista). Más bien, [παρακλήσις](#) recuerda el sufrimiento de los filipenses en [1:29–30](#) y, por tanto, conlleva, al menos en parte, la noción de consuelo en su situación actual; por ello, algunos lo traducen como “consuelo” o “consolación” (O’Brien, 167; Hansen, 106–8; Collange, 77–78; Lohmeyer, 82).¹⁹⁴ En el contexto, sin embargo, parece un poco más general, incluyendo el consuelo y el ánimo que han experimentado al vivir en Cristo, es decir, “animados” (de manera similar Bockmuehl, 106; Melick, 93; Hawthorne y Martin, 82–83; Lightfoot, 122; du Toit, 85).

La frase [ἐν Χριστῷ](#), “en Cristo”, la hemos analizado anteriormente en el comentario de [1:1](#). Aquí se refiere a la unión que los creyentes tienen con Cristo, que para Pablo es la fuente de consuelo y aliento. Este consuelo también se experimenta idealmente en la iglesia, el cuerpo de Cristo. Por lo tanto, Pablo no está hablando específicamente, sino del consuelo general que experimentan los creyentes por estar en Cristo y ser su pueblo. En efecto, habla de esto como un atributo de Cristo experimentado en el presente por los creyentes individual y comunitariamente. Esto constituye la primera parte de su cuádruple base para la apelación que seguirá. Aunque es indicativo, tiene un poder de exhortación, basado en su reflexión sobre su relación con Cristo. Él es su consuelo y su estímulo, por lo que ellos también deben mostrarse consuelo y estímulo los unos a los otros. En relación con su actual división y conflicto, esto implica que deben dejar de contender entre ellos y animarse mutuamente como han sido animados en Cristo.

Aquí se hace hincapié en una ciudadanía ética correcta, digna del Evangelio, incluso frente a los adversarios ([1:27–30](#)). El carácter de Dios es la base de esta conducta, proporcionando el poder desde dentro y las normas éticas requeridas.

¹⁹⁴ Véase también [BDAG, 766](#); W. Barclay, “Great Themes of the New Testament: Phil 2:1–11”, *ExpTim* 70 (1958–59): 4–7, 40–44; P. A. Holloway, *Consolation in Philippians: Philosophical Sources and Rhetorical Strategy*, [SNTSMS 112](#) (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 120; Oakes, *Philippians*, 179–80.

La segunda cláusula de la *prótesis* cuádruple, εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης, “si algún consuelo de amor”, utiliza la construcción genitiva παραμύθιον ἀγάπης. Como se ha señalado anteriormente, es probable que Pablo utilice el neutro τι, ya que παραμύθιον es neutro.

El término παραμύθιον, “consolar”, es un *hapax legomenon** dentro del NT. El verbo relacionado παραμυθέομαι, “consolar, animar”, que combina παρά (“hacia”) y μυθέομαι (“hablar, contar, pensar, deliberar, exponer”), en la literatura gr. tiene el significado básico de “hablar a alguien de forma amistosa”, ya sea en dirección a la amonestación o al consuelo.¹⁹⁵ El término παραμύθιον se usa para consolar, solazar o reconfortar en la lucha y la desgracia (e. g.: *Adv. Col.* 28; *Amat.* 22; *Ant. rom.* 2.3.3; *Bell. Civ.* 4.10; *Apiano, Mith.* 28; *El.* 130; *Leg.* 704d; *Bib. Hist.* 17.69.6; *Tyr.* 21). Por lo tanto, significa “lo que ofrece aliento, especialmente como consuelo, medio de consuelo y alivio”, sugiriendo “el consuelo proporcionado por el amor”.¹⁹⁶ La expresión se utiliza a veces en los últimos escritos judíos gr. raramente para alentar (2 *Mac.* 15:9) y comúnmente para consolar o reconfortar (*Sab* 3:18; 19:12; *T. Ab.* (B)13.5; *Josefo, Ant.* 6.127, 128; *G. Jud.* 4.116; 6.183; 7.392; *Abraham* 196; *Premios* 72).

El término παραμύθιον, pues, es casi un sinónimo de παράκλησις, por lo que los estudiosos están divididos en cuanto a si se utiliza en el sentido de consuelo (H. A. W. Meyer, 70) o de exhortación (Lightfoot, 122; Michaelis, 32; Michael, 72). Al aplicarse mucho más al consuelo o a la consolación, es probable que conlleve un sentido más fuerte de confortar o consolar a los que experimentan el sufrimiento. Si παράκλησις debe entenderse como “consuelo”, la duplicación de la misma idea es enfática. Alternativamente, ambos son generales y sinónimos.

Sigue el término ἀγάπης, “de amor” (véase análisis sobre ἀγάπη en 1:9). El sustantivo se encuentra en el corazón del cristianismo, hablando de la beneficencia incondicional, vista de forma suprema en la entrega de Cristo por la humanidad (2:6–8). El gen. aquí podría ser un gen. atribuido (“cualquier amor reconfortante”), un gen. atributivo (“cualquier consuelo amoroso”), un gen. (“cualquier consuelo amoroso”),¹⁹⁷ un gen. de producción (“el consuelo producido por el amor”; Spence-Jones, 58), un gen. subjetivo (“el consuelo generado por el amor”; Hawthorne y Martin, 83), o un gen. de fuente u origen (“el consuelo derivado del amor” o “el consuelo que el amor proporciona”; Ellicott, 50). Cualquiera que sea la intención de Pablo, la idea es que los filipenses han experimentado el consuelo y el estímulo del amor. No se da el

¹⁹⁵ G. Stählin, “παραμυθέομαι”, 5:816–19, con detalle.

¹⁹⁶ BDAG, 769.

¹⁹⁷ Al respecto, véase Wallace, 86.

tema del amor. Algunos creen que Dios está implícito, dando una estructura trinitaria aquí (cf. [2Co 13:13](#); [Ro 5:1–5](#); Fee 1995, 181). Sin embargo, podría referirse igualmente al amor de Cristo (O’Brien, 172; Beare, 71; Melick, 93; Hendriksen, 98; Loh y Nida, 48), al amor del Espíritu (cf. [2:1c](#)), al amor de Pablo por los filipenses (Michael, 76), al amor mutuo de Pablo y los filipenses (Beare, 71; Hawthorne y Martin, 83), o al amor que los filipenses han experimentado entre sí (cf. [1:9](#)). Es probable que Pablo lo mantenga en general para abarcar todos los elementos, incluido el amor de la Divinidad.¹⁹⁸ Esta es, pues, la base del amor que deben mostrar los unos por los otros ([2:2](#); igualmente Hansen, 108–109).

Anteriormente, Pablo había rogado que el amor de los filipenses abundara en conocimiento y perspicacia ([1:9–10](#)). Ha informado sobre los cristianos romanos, que están correctamente motivados por el amor, de forma indirecta, instando a los filipenses a hacer lo mismo ([1:16](#)). Esto anticipa el llamamiento directo de Pablo en [2:2](#) para que tengan “el mismo amor (que este)”, subrayando que reflejen en sus relaciones interpersonales el amor que han llegado a conocer en Cristo y su pueblo. Deben vivir de este amor. Al igual que en [2:1a](#), se trata de un indicativo, pero con un aguijón de advertencia para los filipenses no tan amantes. Deben emular a Pablo ([1:8](#); [2:1](#); [4:1](#)), a Cristo ([2:6–8](#)) y a los romanos bien motivados, y amarse los unos a los otros mientras continúan conteniendo por la fe del Evangelio ([1:27](#)).

La frase [εἴ τις κοινωνία πνεύματος](#), “si hay comunión en el Espíritu”, utiliza [πνεῦμα](#), “Espíritu”, por segunda vez en la carta (véase en [1:19](#)). Aunque [πνεῦμα](#) podría usarse aquí en un sentido comunitario, psicológico (“comunión [unidad] en el espíritu”; probablemente un *gen.* descriptivo; cf. Hendriksen, 98), lo más probable es que se trate del Espíritu Santo, en paralelo a “en Cristo” ([2:1a](#)) y tan similar en sentido a [ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος](#) en [2 Corintios 13:13](#) (Fee 1995, 181; Bockmuehl, 106–7). Se trata del Espíritu recibido en la conversión que ha sido derramado en sus corazones ([Ro 5:5](#); [1 Co 12:13](#); [2 Co 1:21–22](#); [Ef 1:14](#)). Por supuesto, un elemento clave de esta experiencia es el Espíritu en y a través de la comunidad —el templo del Espíritu— que se desborda en la experiencia del Espíritu en las personas ([1 Co 3:16](#); [Ef 2:20–22](#)).

El término [κοινωνία](#), “compañerismo”, es uno de los términos favoritos de Pablo para referirse a la comunidad (×19) y especialmente en Filipenses ([1:5](#); [2:1](#); [3:10](#); cf. [1:7](#); [4:14–15](#)). Hemos analizado el término con más detalle en el programático [1:5](#), “asociación en el

¹⁹⁸ M. J. Keown, “Social Relations in Philippians and Beyond”, en *Paul and His Social Relations*, ed. S. E. Porter y C. D. Land, *PAST* 7 (Leiden: Brill, 2012), 302–3. Hawthorne y Martin, 83, defienden a Dios y a Cristo; cf. Lohmeyer, 82; Spicq, *Agape*, 2:294; “su amor”.

Evangelio” (véase análisis en 1:5). El término tiene la idea de un vínculo estrecho dentro de una relación de dos lados en una variedad de formas. Pablo aplica la expresión *κοινωνω-* a las relaciones de los creyentes, ya sea en términos generales (Gá 2:9); el compartir material, especialmente en relación con la colecta de Jerusalén (Ro 12:13; 15:26; 2 Co 8:4; 9:13; Fil 4:14–15); el compartir que proviene de la fe (Flm 6), el ministerio (2 Co 8:23; Flm 17) y la participación en las bendiciones del Evangelio (Ro 15:27; 1 Co 9:23); o estar en la misma raíz espiritual (Ro 11:17), es decir, el Evangelio (1:5), la gracia (1:7), el sufrimiento (2 Co 1:7; Fil 3:10), y Cristo o Espíritu (1 Co 1:9; 2 Co 13:13; cf. 1 Co 10:16–20). En este caso, se trata de la “comunidad del Espíritu”, al igual que en 2 Corintios 13:13. Como se ha señalado anteriormente, se trata de la misma comunidad del Evangelio y de la gracia, la buena obra iniciada y completada por Dios en Cristo y ahora por su Espíritu, que sostiene a los creyentes en el sufrimiento, la adoración y la entrega (1:5–7; 3:1, 10; 4:14–15).

Esta construcción del *gen.* puede ser un *gen.* subjetivo (“la comunidad formada por el Espíritu”).¹⁹⁹ Otra opción es un *gen.* adjunto, que va más allá de los géneros objetivo y subjetivo, indicando la comunidad *con* el Espíritu en el sentido de participación en el Espíritu y los beneficios de la misma, es decir, “la maravillosa comunidad con el Espíritu” (Hendriksen, 98; Hansen, 110). Puede ser un *gen.* atributivo o de calidad, con el significado de “comunidad espiritual”.²⁰⁰ Alternativamente, es un *gen.* de producción, “la comunidad producida por el Espíritu” (cf. Ef 4:3).²⁰¹ Igualmente, podría ser un *gen.* de fuente u origen, “la comunidad dependiente o derivada del Espíritu” (Lohmeyer, 82–83). La mayoría está a favor de un *gen.* objetivo, “comunidad en el Espíritu”, por el que los creyentes experimentan la comunidad dentro de la esfera y la vida del Espíritu (O’Brien, 174; cf. Ellicott, 50; Loh y Nida, 49; du Toit, 86; Martin 1976, 87; Fee 1995, 181–82).²⁰² Sea cual sea el pensamiento de Pablo, parece que está señalando la maravillosa unidad relacional formada en y por el Espíritu, a la que el creyente se ve arrastrado, en la que experimenta una profunda comunidad íntima con Dios por el Espíritu, y

¹⁹⁹ Barclay, “Great Themes”, 40; E. Schweitzer, “κοινωνία”, en *TDNT* 6:434; Hawthorne and Martin, 84.

²⁰⁰ P. C. Bori, citado J. M. McDermott, “The Biblical Doctrine of ΚΟΙΝΩΝΙΑ”, *BZ* (1975): 227.

²⁰¹ Algunos estudiosos lo descartan, ya que es contrario al uso del NT (por ejemplo, Vincent, 54); sin embargo, esto no es concluyente.

²⁰² “Aquello de lo que se participar” Véanse especialmente los argumentos de O’Brien, 174. Véase también J. Y. Campbell, “Κοινωνία y sus cognados en el Nuevo Testamento”, en *Three New Testament Studies* (Leiden: Brill, 1965), 25–26; Seesemann, *KOINΩNIA*, 56–62; McDermott, “KOINΩNIA”, 227.

que se expresa y experimenta en comunidad.²⁰³

De nuevo se aborda el tema de la unidad y las relaciones entre los filipenses. Han experimentado la riqueza de la comunidad pneumática y la relación con Dios, y esto debería ser la base de sus relaciones. En esa unidad no hay espacio para la disputa. Deben ser lo que deben ser y lo que el Espíritu les impulsa a ser. El indicativo sugiere el imperativo. El cuádruple “si alguno” conduce a la línea de golpe que viene, que conduce a esto, es decir, “si alguno... si alguno... si alguno... entonces ...”. Su unidad en el Espíritu debe conducir y extenderse a su unidad comunitaria, siendo ellos el templo del Espíritu.

La cuarta y última cláusula “si hay.”., εἴ τις σπλάγχνα καὶ οἰκτιρμοί, “si hay afecto y compasión”, no incluye una construcción *gen.* ni una referencia a la Divinidad, sino que se refiere a otros dos beneficios de la salvación experimentados por los filipenses. Son dos atributos de Dios e igualmente dos cualidades que deben caracterizar a los hijos de Dios. De hecho, una construcción similar se encuentra en **Santiago 5:11** de que el Señor está lleno de compasión y misericordia (ὅτι πολὺσπλάγχνός ἐστιν ὁ κύριος καὶ οἰκτίρων). Aunque puede tomarse como una *hendiadys** (“simpatía de corazón”),²⁰⁴ la mayoría prefiere leerlo como dos términos separados a la luz del uso que hace Pablo de *σπλάγχνον* en **1:8** (e. g.: Fee 1995, 182; O’Brien, 175).²⁰⁵ No debemos limitar los atributos al afecto y la compasión de Dios, de Pablo o de los filipenses (Moule, 34),²⁰⁶ sino reconocer que están arraigados en el corazón de Dios (O’Brien, 176; Hawthorne y Martin, 85),²⁰⁷ reflejados en las relaciones, y que esto es implícitamente una apelación para que los filipenses muestren afecto y compasión (Fee 1995, 183).²⁰⁸

El término *σπλάγχνα*, “afecto”, es el *pl.* de *σπλάγχνον*, que se mencionó en **1:8**, donde Pablo habló de su anhelo por los filipenses con la frase “el afecto de Jesucristo” (véase análisis en **1:8**). Como se ha señalado en **1:8**, el término habla de los intestinos o partes internas, y por tanto

²⁰³ De manera similar, G. D. Fee, *God’s Empowering Presence* (Peabody, MA: Hendrickson, 1994), 750.

²⁰⁴ R. Bultmann, “οἰκτιρμος”, en *TDNT*, 5:161; Hawthorne, 85.

²⁰⁵ Véase también H. Koester, “σπλάγχνον”, en *TDNT*, 7:555–56.

²⁰⁶ Véase también Bultmann, “οἰκτιρμος”, *TDNT*, 5:161; Koester, “σπλάγχνον”, *TDNT*, 7:555.

²⁰⁷ O’Brien, 176, demuestra acertadamente que el pensamiento de Pablo comienza aquí.

²⁰⁸ Fee 1995, 183, ve esto como la respuesta de los filipenses al carácter de Dios en las tres cláusulas anteriores “si alguno”. Sin embargo, esto sobreinterpreta la Trinidad en estas cláusulas, y todas las cláusulas deben leerse de manera holística de su estado, experiencia y con un toque de apelación.

habla metafóricamente de un profundo sentimiento de compasión y afecto por otro. Se refiere metafóricamente a la sede de las emociones (Vincent, 54). Thurston señala su relación con el vientre materno como contexto del amor y la crianza maternos y capta bien su significado: “la compasión es un ‘sentimiento visceral’, el sentimiento que una madre tiene por su hijo” (Thurston, 73). Pablo la utiliza en otros lugares como atributo ético deseado para los creyentes (Col 3:12), como equivalente al ser interior, al corazón (Flm 7, 20), a su propio afecto (Flm 12) y al afecto que los creyentes tienen unos con otros (2 Co 7:15). Su salvación se forma en el afecto que Cristo les ha mostrado y que han experimentado en la comunión del Espíritu el afecto de Pablo, de unos a otros y de otros creyentes. La implicación es que esta misma compasión y afecto profundos deben marcarlos en sus relaciones, así como Pablo los anhela con esa profunda preocupación misericordiosa.

El término οἰκτιρισμός, “compasión”, significa “muestra de preocupación por la desgracia de otro, piedad, misericordia, compasión”.²⁰⁹ Su uso dominante es el de la compasión de Dios en los textos del AT, donde se traduce רַחֲמִים,²¹⁰ con el significado de “misericordia, compasión”, (e. g.: 2 Sa 24:14; igualmente O’Brien, 175) y en otros lugares.²¹¹ En el NT solo se encuentra en Pablo, aunque otros términos relacionados utilizados por otros autores. El término οἰκτιρισμός habla, pues, del corazón de Dios, que está lleno de compasión y misericordia. Pablo está profundizando aún más en los fundamentos de los llamamientos que vienen. Los filipenses deben reflejar el corazón de Dios en sus relaciones, el corazón que se ha mostrado en la muerte de Cristo por ellos, y sobre el que se forma su vida comunitaria. Deben “ser misericordiosos como su Padre celestial es misericordioso” (Lc 6:36).

En resumen, en este versículo Pablo establece una base cuádruple para el llamamiento que viene. Habla del corazón de Dios por los filipenses, del maravilloso amor de Dios que los ha salvado y atraído a la comunión y los sostiene. En la prótasis se sienta la base para el llamamiento de la apódosis, que continuará con el tema de la unidad. La lista de atributos del

²⁰⁹ BDAG, 700.

²¹⁰ En Da 9:18 de רַחֲמִים, que significa “una petición de misericordia”.

²¹¹ Véase también: 1 Cr 21:13; Esd B 21:11 [Neh 11:11 TM]; 19:19 [Neh 9:19 TM], 27 [Neh 9:27 TM], 28 [Neh 9:28 TM], 31 [Neh 9:31 TM]; Sal 24:6 [25:6 TM]; 39:11 [40:11 TM]; 50:1 [51:1 TM]; 68:16 [69:16 TM]; 76:9 [77:9 TM]; 78:8 [79:8 TM]; 102:4 [103:4 TM]; 105:46 [106:46 TM]; 118:77 [119:77 TM], 156 [119:156 TM]; 144:9 [145:9 TM]; Da 2:18; 9:9, 18; Os 2:19 [2:19 TM]; Zac 1:16; 12:10; 1 Mac 3:24; 3 Mac 2:20; 6:2; Sir 5:6; Bar 2:27; 1QS 1:22; 1QH 1:31; 1QM 11:4; T. Jos. 2.3; T. Ab. (A) 14.10.

versículo —aliento, consuelo, amor, comunión, afecto y compasión— es efectivamente otra lista de los frutos del Espíritu que deben caracterizar a los creyentes; es una paraénesis retórica*.

Esto demuestra que, para Pablo, la ética se forma en el corazón de Dios y en la relacionalidad de la Divinidad. Los seis términos conducen al carácter de Dios, que le movió a salvar. La iglesia de Dios debe reflejar estos atributos. La tragedia de los filipenses es que no están viviendo de manera piadosa, sino que se han convertido en víctimas de pecados que rompen la unidad. Esto debe ser remediado, y a esto se dirige ahora Pablo directamente.

2:2 πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν ἵνα τὸ αὐτὸ φρονῆτε, τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύμψυχοι, τὸ ἐν φρονουῦντες, “entonces hagan que mi alegría sea completa teniendo la misma mentalidad, el mismo amor, el mismo corazón y el mismo enfoque”. Pablo resuelve ahora la larga *prótesis* con la *apódosis*, que se desenvolverá aún más en las cláusulas subordinadas que siguen. El énfasis está en la corrección del falso comportamiento en Filipos y en la ciudadanía evangélica mientras continúan conteniendo por la fe del Evangelio en la pagana Macedonia. Destaca el cuádruple llamamiento paralelo a la unidad, una “tautología de la seriedad” (Kennedy, 433).

La frase πληρώσατέ μου τὴν χαρὰν, “entonces haz que mi alegría sea completa”, es una cláusula imperativa, que rige la perícopa. “Entonces” se suministra para ayudar a los lectores ingleses a ver el flujo de pensamiento de lo que precede al **imp.** Esta orden es “una expresión de tacto por la que Pablo pone en relación los asuntos de la congregación con él mismo. Su principal preocupación, a saber, que los lectores se esfuercen por la unidad y la humildad, se detalla en las siguientes construcciones subordinadas” (O’Brien, 176; cf. Hawthorne, 85). Dicho esto, es la expresión de la amistad, siendo una de las influencias clave de la carta su llamamiento a que se restablezca completamente la alegría de la amistad (Hansen, 111, y *El género de Filipenses*, en la introducción general). Pablo, al hacer su llamamiento de este modo, encarna él mismo el tipo de enfoque del desacuerdo que pueden seguir los propios filipenses. Nombra el problema, desafía la cuestión, pero lo hace con mucho cuidado.

El término πληρώσατέ, “completo”, es el 2 **pl. aor. imp.** de πληρώω (véase además 1:11). Es el segundo **imp.** de la carta, después de πολιτεύεσθε en el v. 27. Es probable que se utilice el **aor.** porque se escoge el aspecto perfectivo del verbo, lo que refleja que se trata de un mandato general que luego se centra en las directivas más específicas que ocupan el aspecto imperfectivo en el verbo, “a saber, la unidad y el amor abnegado”.²¹² Es probable que también sea **aor.** debido

²¹² Reed, *Discourse Analysis*, 390.

a que no es no temático, sino que contrasta con los tiempos pr. que siguen, que captan el tema central del pasaje, “la unidad y el amor abnegado”.²¹³ Tras este *imp.*, el aspecto imperfectivo (tiempo *pres.*) se utiliza hasta 2:5 (un sujeto y cinco *part.*).²¹⁴ El *aor.* da entonces un énfasis global puntilloso al llamamiento, reforzado además por su colocación en primera posición, que indica que es enfático.

El verbo *πληρώω* suele significar “cumplir, llenar”, pero aquí lleva el sentido de “llevar a término lo que ya estaba empezado, completar, terminar”²¹⁵ (cf. 2 Co 10:6; para un análisis completo de este verbo, véase 1:11). Por tanto, está diciendo “llevar a término mi alegría parcial”, su acción capaz de llenar lo que le falta a la alegría ya sustancial de Pablo expresada a través de la carta por el pasado y el presente de los filipenses (cf. 1:4, 18; 2:17–18; 4:1, 20). Sigue estando alegre, pero desea que desaparezca la mancha en su alegría causada por su desunión. Esto demuestra que la situación en Filipos es preocupante, pero no crítica (cf. 1:9). Insta a que se tomen medidas de restauración antes de que las cosas empeoren: ¡no quiere otra Corinto!

La frase *μου τὴν χαρὰν*, “mi alegría”, continúa el énfasis en la expresión de la alegría en la carta (véase *esp. Una iglesia necesitada de alegría*, en la introducción general y en 1:4). Aquí se trata de “mi alegría” más que de la alegría de los filipenses. La colocación de *μου* no implica ningún significado especial (Col 4:18; Flm 20; así Vincent, 54; cf. Ellicott, 51). Está apelando a que se preocupen por su consuelo en la prisión romana, donde ya tiene bastante de qué preocuparse. Significativamente, lo que completará su alegría no es su propia liberación, milagrosa o no, sino sus correctas relaciones. Incluso en el horror de su situación, piensa primero en ellos, una marca de verdadero amor y asociación cristiana en la alegría. Del mismo modo que Pablo trata de animar a los filipenses para que se alegren, también anhela que actúen para remediar su desacuerdo para que él tenga motivos para alegrarse plenamente. Habiendo dicho que la alegría de Pablo está en juego, lo que sigue en las cláusulas subordinadas cambiará el énfasis de Pablo a la acción de los filipenses, el medio por el cual la alegría de Pablo será completa.

Lo que sigue, lanzado por *ἵνα*, “al tener...”, puede verse como objeto directo de un verbo

²¹³ J. T. Reed, “Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis”, en *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, ed. S. E. Porter and D. A. Carson, JSNTSup 113 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 97.

²¹⁴ Reed, *Discourse Analysis*, 390.

²¹⁵ BDAG, 828.

suministrado (e. g.: παρακαλέω),²¹⁶ como imp. (“Pido, exhorto”, implícito en πληρώσατε; Vincent, 54), una cláusula de propósito (H. A. W. Meyer, 72), una cláusula de resultado (Fee 1995, 184), una continuación epexegetica* de la apódosis (Fee 1995, 184), o la explicación de lo que haría falta para que la alegría de Pablo fuera completa (O’Brien, 177; du Toit, 89).²¹⁷ Es preferible esto último, el ἵνα aquí explicativo, dando el contenido a lo que se requiere para completar su alegría. Es, pues, imperativo en cierto grado, debido a πληρώσατε, “completo”.

El contenido de 2:2b–4 puede dividirse en dos secciones. La primera es un cuádruple llamamiento enfático* a la unidad en 2:2b–e (igualmente Cousar, 149):

A τὸ αὐτὸ φρονῆτε, “el mismo pensamiento”

B τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, “el mismo amor teniendo”

B' σύμψυχοι, “con alma de conjunto”

A' τὸ ἐν φρονοῦντες, “El que piensa”

Las dos cláusulas que enmarcan el quiasmo incluyen ambas φρονέω, centrándose en la unidad de mentalidad, es decir, en el propósito. Los elementos centrales hablan de la unidad de corazón, de la orientación interior de sus seres unificados en el amor. Algunos toman σύμψυχοι τὸ ἐν φρονοῦντες como una unidad, “con armonía de alma acariciando el único sentimiento” (e. g.: Vincent, 55; Ellicott, 51; H. A. W. Meyer, 72). Sin embargo, hay que preferir cuatro elementos, ya que conserva el equilibrio de los cuatro enunciados de unidad con el cuádruple εἶ τις en la prótasis.

Los versículos 3–4 son paralelos en la medida en que ambos nombran las falsas motivaciones utilizando negaciones (μηδὲν, μηδὲ, μή) con cláusulas de contraste señaladas por ἀλλὰ, dando el esperado antídoto actitudinal positivo que quiere de los filipenses. Aunque las líneas tienen una estructura paralela, son muy diferentes en el sentido de que el contraste esperado en el v. 3b es completamente antitético al del v. 3a, mientras que el καὶ del v. 4b suaviza la dureza del contraste del v. 4a (“no solo..”). El versículo 3a enuncia dos de los falsos atributos que subyacen en el comportamiento erróneo de los filipenses enemistados y a los que Pablo quiere renunciar.

En la primera cláusula, τὸ αὐτὸ φρονῆτε (“teniendo la misma mentalidad”), Pablo va al corazón del problema: su mentalidad. Utiliza φρονέω, del que ya hemos hablado anteriormente (véase *Una iglesia con una mentalidad defectuosa*, en la introducción, y en

²¹⁶ BDF §392(1c).

²¹⁷ Véase también P. Lampe, “ἵνα”, en EDNT, 2:190.

1:7). Tiene el sentido de “toda la actitud y disposición mental de una persona” e implica “un movimiento de la voluntad” (O’Brien, 178).²¹⁸ Se utiliza en el contexto de la amistad, siendo la coincidencia de pensamiento una marca de amistad, y la disparidad de pensamiento un signo de discordia. Pablo apela a sus amigos para que tengan el mismo pensamiento y sean unánimes.²¹⁹ El término se repite diez veces en la carta, incluyendo 2:2e, en un paralelo quiásmico que enfatiza este llamamiento a una mentalidad unificada, y de nuevo en 2:5, de que mantengan la misma actitud de sacrificio y servicio que Cristo. También se habla de la emulación de Pablo (3:15), de la falsa forma de pensar de los enemigos que se centran solo en las cosas materiales (3:19) y de la preocupación (el pensamiento) de los filipenses por Pablo (4:10). Así pues, Pablo trata de corregir el falso sistema de valores de los filipenses en la dirección de una *phronēsis* cristológica o de amor. Una dimensión de esto es el mismo pensamiento, centrado en el Evangelio de Cristo.

La idea de pensar lo mismo, combinando τὸ αὐτὸ con φρονέω, se encuentra en Romanos y 2 Corintios, donde Pablo busca de forma similar la unidad de mente y de propósito (Ro 12:16; 15:5; 2 Co 13:11). También se repite en 4:2, donde insta a Evodia y Síntique a “pensar lo mismo” en el Señor. Hemos observado los numerosos vínculos entre 1:27–2:4 y 4:1–3, y este es uno de ellos, que subraya que la unidad entre estos dos grupos enfrentados es la esperanza de Pablo. Así, deben tener la misma mentalidad que Dios, que los ha salvado (v. 1), y que Jesús (v. 5–8), y así encontrar la unidad de propósito. No se trata de una uniformidad de pensamiento, como si estuvieran ciegamente de acuerdo en todo, sino de una diversidad dentro de la unidad del Evangelio de Cristo (igualmente Hawthorne y Martin, 86). Este llamamiento no puede abstraerse del llamamiento a la ciudadanía celestial según el Evangelio en Filipos; deben vivirlo y compartirlo en unidad frente a la oposición. Se trata, pues, de un llamamiento a la unidad en la misión, trabajando juntos con toda su diversidad, permaneciendo en el Espíritu, y conteniendo con sus enemigos fuera de la iglesia, no entre ellos. De este modo, reflejan el corazón de Dios, la unidad de la Divinidad y de la Iglesia, y el sueño de una nueva humanidad, un mundo moldeado por el amor. Este es el restablecimiento de su comunión o amistad en el Evangelio (1:5).²²⁰

²¹⁸ Véase también Barclay, “Great Themes”, 86–87; Black, “Paul and Christian Unity”, 302.

²¹⁹ Reed, *Discourse Analysis*, 269.

²²⁰ J. T. Fitzgerald, “Christian Friendship: John, Paul, and the Philippians”, *Interpretation* (julio de 2007): 293, señala que este es el lenguaje de la amistad, recordando 1:27.

El segundo de los cuatro llamamientos paralelos a la unidad —τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, “tener el mismo amor”— desplaza el foco de la mente al corazón, al amor. El término ἔχοντες, “tener”, es el muy común verbo ἔχω, “tener, sostener” (x708 NT, x161 Pablo). Al igual que φρονοῦντες en la cláusula anterior, es tiempo pr. continuo, lo que enfatiza que Pablo está apelando a una actitud continua de unidad en el amor. Está subordinado al verbo principal, πληρώσατέ, y lleva consigo un sentimiento imperativo (“tengan el mismo amor..”; Hansen, 112).

El término ἀγάπη, “amor”, lo hemos analizado anteriormente en 1:9, 16; 2:1 (véase análisis en 1:9). El objetivo obvio de Pablo aquí es el amor recíproco entre los filipenses más que el amor a Dios.²²¹ No es que Pablo no quiera esto último (cf. Ro 8:28), pero, no es su énfasis aquí. Tampoco es su énfasis aquí el amor por los perdidos, aunque es obvio que Pablo quiere esto (e. g.: 1:9; 1 Tesalonicenses 3:12; Romanos 13:8–10). El amor que deben mostrar es el mismo amor que les ha recordado en la prótasis del v. 1, el amor que les ha concedido consuelo y consolación, es decir, el amor de Dios en el que se basa el Evangelio de la gracia (e. g.: Ro 5:8; 8:35, 37, 39; Gá 2:20; Ef 1:4; 2:4; 1 Ts 1:4) y que se derrama en los corazones de los creyentes (Ro 5:5). Es el amor que ora para que abunde en ellos y de ellos (1:9) y el que motivó a los amigos de Pablo en Roma (1:16). Es el amor que Pablo les ha demostrado como sus amados (2:12; 4:1; cf. 1:8). Es el amor de Cristo revelado en su servicio y muerte por el mundo (2:6–8). Se trata, pues, de una llamada a tener el mismo amor que han experimentado en su relación con Dios (v. 1). Ese amor genera la verdadera κοινωνία y motiva y marca la auténtica misión (1:16; cf. 2 Co 5:14). Para Pablo, el amor debe ser la característica dominante de los creyentes en todas sus iglesias (e. g.: Ro 12:9–10; 13:8–10; 1 Co 13; 16:14; Gá 5:13–14; Ef 4:2; 5:1–2; Col 3:14; 1 Ts 3:12; 4:9; 2 Ts 1:3). Los filipenses no son una excepción. Su falta de amor está creando un problema para Pablo, y sin duda para Dios; la plenitud del amor completará su alegría.

La tercera cláusula —σύμψυχοι, “el mismo corazón”— es quiásmicamente paralela a la cláusula anterior, por lo que debe tratarse como una cláusula independiente (O’Brien, 178),²²² en lugar de unirla a τὸ ἐν φρονοῦντες, “esforzándose con una sola mente hacia una sola meta” (Collange, 76; Hansen, 112; Fee 1995, 183). En esta cláusula, Pablo continúa implacablemente su llamamiento a la unidad. Utiliza un término que no se encuentra en la literatura griega comparada, y que podría ser de su propia creación, componiendo σύν, “con,

²²¹ Spicq, *Agape*, 2:298.

²²² Véase más arriba en la introducción del pasaje.

junto”. con una variante de ψυχή, “vida, alma” (sobre ψυχή véase 1:27; cf. 2:30). Este es uno de los cuatro usos de la expresión del alma en Filipenses, cada uno enfatizando la unidad. Los otros son μιᾷ ψυχῇ, “un alma” (1:27), εὐψυχέω, “de alma buena” (hacia los filipenses y Pablo, 2:19), y ἰσόψυχος, “de alma semejante” (2:20). Pablo disfruta del uso del “lenguaje del alma” compuesto, utilizando en otra parte ὀλιγόψυχος, “de alma débil”, en 1 Ts 5:14. Como se discute en 1:27, “alma” puede referirse a la vida, el ser interior, la mente o el corazón de uno. Aquí, como en el caso de “un alma” en 1:27, significa unidad de propósito, de espíritu o de corazón. En Aristóteles, μιᾷ ψυχῇ se utiliza para referirse a ser un alma en la amistad (*Eth. nic.* 9.8.2). Tiene el sentido de un matrimonio, los creyentes de Filipos se unen como una sola “carne” para trabajar por la causa del Evangelio. Sin decirlo directamente, lleva la idea de un solo cuerpo, que Pablo utiliza ampliamente en otros lugares. Se trata de la unidad de la Iglesia en Cristo. Suena, pues, a la unidad de la Divinidad, especialmente después de 2:1, donde Pablo insinuó la unidad de la Divinidad como base de su comunión en Cristo y el Espíritu. Como veremos, significa tener la mentalidad de Cristo (2:5–11). Esta tercera cláusula, con 1:27, enfatiza la unidad en la vida y la misión.

La cuarta y última cláusula —τὸ ἓν φρονοῦντες, “ser uno en el pensamiento”— se sitúa en paralelo quiásmico con τὸ αὐτὸ φρονῆτε, “tener la misma mentalidad”, el doble uso de φρονέω refuerza la necesidad de unidad de mentalidad y propósito. (sobre φρονέω véase *Una iglesia con una mentalidad defectuosa*, en la introducción general y en 1:7; cf. 2:2b, 5; 3:15, 19; 4:2, 10). Mientras que en 2:2b es “la misma mentalidad”, aquí es “una en la mentalidad”. Las dos cláusulas funcionan como sinónimos (Vincent, 55), aunque algunos estudiosos buscan distinciones finas. Algunas de ellas incluyen un contraste entre τὸ ἓν, “acuerdo de mente y voluntad”; τὸ αὐτὸ, unanimidad en general; y τὸ ἓν, “el único obj. concreto de su esfuerzo” (Vincent, 55). Sea cual sea el matiz, el punto general es claro: Pablo quiere la unidad de mentalidad en torno a Cristo y al Evangelio (cf. 1:27; 2:6–8; O’Brien, 179). Como señala Sampley, este es la expresión de la *societas*, la unidad y la reciprocidad, que la ambición egoísta, la vanidad y otras actitudes falsas amenazan con erosionar.²²³

ἓν, “uno”, conlleva todas las nociones de un cuerpo, un ejército, un equipo, una persona, una carne (matrimonio), etc. El contexto lo proporcionan “el Evangelio” en 1:27 y “Cristo” en 2:5–11. Deben ser uno con Cristo en su misión evangélica y en las actitudes que el Evangelio moldea en los creyentes (Espíritu implícito). La repetición de “pensar” refuerza el desafío que

²²³ Sampley, *Pauline Partnership*, 65.

Pablo está planteando. Está apelando a mentes renovadas, no conformes con los patrones del mundo, supremamente, el mundo de la Filipo romanizada (análisis en 2:3a, b) y/o los judaizantes (más adelante en Fil 3). El aspecto de φρονέω es de nuevo imperfectivo (tiempo pr.) y aquí apunta a una armonía continua de pensamiento más que a una respuesta momentánea puntual. Harán que su alegría sea completa si se reúnen en armonía y unidad y continúan haciéndolo por el bien del Evangelio.

2:3 μηδὲν κατ' ἐριθείαν μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν ἀλλὰ τῇ ταπεινοφροσύνῃ ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντες ἑαυτῶν, “no hagan nada por ambición egoísta ni por vanidad, sino que con humildad consideren a los demás por encima de ustedes mismos”. En la primera parte del versículo Pablo afirma en negativo lo que desea que los filipenses *no* hagan, es decir, que muestren cualquier signo de ambición egoísta o de orgullo. Comienza con dos afirmaciones paralelas:

A	μηδὲν κατ' ἐριθείαν	“nada según la ambición egoísta”
A'	μηδὲ κατὰ κενοδοξίαν	“nada según la vana presunción”

Es necesario aportar un verbo.²²⁴ Algunos prefieren ποιέω o πράσσω (“hacer”), otros φρονέω (“meditar”, Vincent, 55; Ellicott, 52). Mientras que el pensamiento está en mente, “hacer” aquí debe ser preferido, con la gente que no hace nada de acuerdo con la mentalidad de la ambición y la presunción. A continuación, Pablo afirma lo que deben hacer: con una actitud de humildad, considerar a los demás por encima de sí mismos.

Cada cláusula comienza con un negativo. Aunque las palabras son aliterativas* y parecen ser variantes del mismo término, en realidad son diferentes. La primera es el adj. μηδέν, que puede significar en el NT “nada” (de diversas maneras) o “nadie”. Aquí es neutro, indicando “nada”. Se usa en 1:28 para referirse a que los filipenses no se dejaban intimidar *en nada* o *de ninguna manera* por sus adversarios. En 4:6 se usa enfáticamente en primera posición de estar ansiosos por nada. Aquí también es enfático: “absolutamente nada por ambición egoísta”. En la segunda cláusula, la negación es el conj. μηδέ, que compone μή, “no”, con el común δέ, que generalmente significa “pero” (véase en 1:12). La combinación da como resultado “y no, pero no, ni, ni siquiera”.²²⁵ Su colocación enfatiza forzosamente que no deben actuar por vana

²²⁴ Moule, 35. O'Brien, 179, entre otros, argumenta que la ausencia de un verbo lo hace vinculante para todas las vidas cristianas y para todos los tiempos. Este es un razonamiento dudoso, aunque estoy de acuerdo con la idea.

presunción. El término *κατά*, “fuera de”, funciona aquí como un “marcador de norma de similitud u homogeneidad, según, de acuerdo con, conforme a, según”.²²⁶ Aquí tiene el sentido de “por motivos de...” (O’Brien, 180).²²⁷ La doble *κατά* y *κενοδοξίαν* es aliterativa con el sonido *k*.

El término *ἐριθεία*, “ambición egoísta”, es el primero de los dos falsos motivos que Pablo identifica aquí. Es probable, pues, que este y la “gloria vacía” sean actitudes falsas que acosan a los filipenses en su contención. El término *ἐριθεία* lo hemos analizado anteriormente en 1:17. El término significa “ambición egoísta”, que no era un problema infrecuente en la cultura y la política romana²²⁸ con su afición al prestigio, la ambición y el estatus, que a veces era condenada por los griegos (Gnilka, 105), y que Pablo condena en otros lugares como pecaminosa y obra de la carne (Ro 2:8; 2 Co 12:20; Gá 5:20; cf. Stg 5:14, 16). Como argumentamos en 1:17, el término se utiliza para referirse a los romanos que estaban motivados por la ambición egoísta, lo que sugiere que su problema con Pablo estaba, al menos en parte, relacionado con el estatus. El propósito de Pablo en 1:17 era parcialmente retórico, su desafío a los filipenses a través de su discusión de los motivos defectuosos de los romanos. Aquí Pablo es más directo, diciendo a los filipenses que no debe haber *ἐριθεία* entre ellos. Esto sugiere que la “ambición egoísta” y, por tanto, las cuestiones de estatus, estaban en el centro del conflicto de Evodia y Síntique (4:2–3; cf. 2:14–15), al igual que la envidia, la rivalidad, la falta de sinceridad, la queja y la discusión.

Pablo, por tanto, está desafiando a los filipenses a que desistan de la ambición por sí mismos. Esto no excluye toda ambición, sino la que busca ganar prestigio y no ver realizados los propósitos y la gloria de Dios. Como subrayará en 2:4, la auténtica vida cristiana no consiste en el honor personal, sino en el desinterés, la consideración de los demás, la humildad y el servicio. Esta ética se ve en los llamamientos de Jesús a la grandeza a través del servicio, en lugar de los modelos del mundo gentil (esp. Mr 10:29–45; cf. Mt 20:24–28; 23:11; Mr 9:35; Lc

²²⁵ BDAG, 642.

²²⁶ BDAG, 512.

²²⁷ Véase también Sampley, *Pauline Partnership*, 65, que describe esto y lo que sigue en 2:3c como el recurso retórico de la *correctio* para restaurar la unidad social.

²²⁸ Véase, por ejemplo, B. W. Winter, *Seek the Welfare of the City. Christians as Benefactors and Citizens, First-Century Christians in the Graeco-Roman World* 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 95; cf. Aristóteles, *Pol.* 1302b. Véase también Oakes, *Philippians*, 182.

9:48; 22:25–27). La mejor forma de verlo es en la forma cruciforme de la vida de Cristo —no buscando un estatus, sino una completa sumisión a Dios, en el servicio, el sacrificio, el sufrimiento e incluso una muerte ignominiosa— desarrollada en el siguiente pasaje (2:6–8). Timoteo (2:19–23), Epafrodito (2:25–30) y el propio Pablo (esp. 1:19–26; 3:4–14) encarnan esta ética. En el centro del llamamiento de Filipenses se encuentra un llamamiento para que los filipenses hagan lo mismo. Todos los filipenses y otros creyentes *no* deben hacer *nada* (μηδέ) por un motivo de ganar prestigio, honor y gloria personal.

El segundo motivo, κενοδοξίαν, “vana presunción”, compone κενός, “vacío, en vano”, y δόξα, “gloria” (véase análisis en 1:11). Es un *hapax legomenon* en el NT. Pablo utiliza el cognado* κενόδοξος en Gálatas 5:26, apelando a los gálatas para que no tengan una “vana presunción” al enfrentarse a los judaizantes. En este caso, se trata de una referencia a la autoglorificación sin ninguna base real (cf. 4 Mac. 8:19). Como se discutió en 1:11, δόξα se repite varias veces en Filipenses (1:11; 2:11; 3:19, 21; 4:19–20), con el énfasis en que la gloria se atribuye a Dios (Hansen, 114; esp. 1:11; 2:11; 4:20; cf. 1:26; 3:3) en lugar de buscar la gloria para uno mismo (cf. 3:19). Su autoglorificación es vanidad, nada, vacía. “Su gloria es solo una falsa ilusión. Pablo desafía a sus amigos a no hacer nada para obtener una gloria vacía: la gloria de la posición, el prestigio, el poder y las posesiones” (Hansen, 114). Este es esencialmente el problema del orgullo, algo tratado negativamente a través de toda la narrativa bíblica²²⁹ y en los primeros Padres de la Iglesia (e. g.: 1 Clem. 35.5; Herm. Mand. 8.5; véase Bockmuehl, 110). También en el pensamiento griego, el orgullo excesivo (*hubris*) se consideraba destructivo y se condenaba, especialmente por los filósofos cínicos (e. g.: Pers. 821, 827; Hawthorne y Martin, 87). Winter señala, además, que con ἐπιθειά se manifiesta tristemente el deseo de ocupar el primer lugar en la ἐκκλησία secular entre el pueblo de Dios.²³⁰

Estos filipenses que participan en la disputa están ensimismados y buscan el prestigio y el honor personal. Por lo tanto, están falsamente motivados, como lo estaban los romanos que se

²²⁹ E. g.: Lv 26:19; 1 Sa 2:3; 2 Cr 32:26; Neh 9:10; Job 33:17; 35:12; 36:9; 37:24; Sal 10:2, 4; 17:10; 31:23; 36:11; 59:12; 73:6; 94:4; 101:5; Pr 8:13; 11:2; 16:5, 18; 21:24; 29:23; Is 2:11, 17; 13:11; 23:9; Ez 7:24; 16:49; Da 4:37; Am 6:8; Abd 3; Mal 3:15; 4:1; Mr 7:22; Ro 1:30; 11:8; 1 Co 3:21; 4:18–19; 5:2, 6; 13:4; 2 Co 7:4; 12:7, 20; Gá 5:26; 1 Ti 3:6; 6:4; 2 Ti 3:2, 4; Tit 1:7; Stg 4:16.

²³⁰ Winter, *Seek the Welfare*, 98–99; véase especialmente sobre *Nicom.* 38 (pp. 92–93). Véase también G. W. Peterman, *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-Exchange and Christian Giving*, SNTSMS 92 (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 113.

oponían a Pablo. Parece que los filipenses no están divididos por Pablo, como los romanos, sino que se han vuelto propensos a buscar el prestigio y la gloria personal a costa de sus relaciones y de la misión (cf. 2:14–16a). La unidad de la Iglesia y de su misión exige que renuncien a esos falsos motivos. En efecto, Pablo responde aquí a los romanos que tienen falsas motivaciones, que deben desistir; sin embargo, ese no es el objetivo de Filipenses.

El fuerte adversativo *ἀλλά*, “pero”, crea un contraste intenso con los falsos motivos de la cláusula anterior. En lo que sigue, Pablo volverá a ser positivo, dando más instrucciones sobre cómo deben ser motivados.

La frase *τῇ ταπεινοφροσύνῃ*, “con humildad”, contrasta fuertemente con “la ambición egoísta y la vana presunción”, que habla de la búsqueda de prestigio, estatus y honor. La construcción dativa no es probablemente causal (“porque”; Ellicott, 52), sino que es más bien un dativo de modo (Fee 1995, 187),²³¹ por lo que el dativo dice cómo deben actuar los filipenses, es decir, con una actitud de humildad. El dativo indica una esfera en la que se debe vivir, una especie de ética primaria global como el amor que debe conformar toda la vida. A continuación se describen otros aspectos específicos que deben vivirse con humildad. Su primera colocación sugeriría que es enfático, aunque Levinsohn sugiere que la naturaleza artro* de la cláusula dativa indica que es el punto de partida, haciendo que el énfasis sea *ἀλλήλους*.²³²

El término *ταπεινοφροσύνῃ* procede de un nexo de términos extraídos de la noción de ser “humilde” (*ταπεινός*) y que pueden ir en la dirección de estar abatido o abatido, humilde o sin pretensiones, gentil o manso y de baja condición.²³³ En el pensamiento griego, la idea no entra en conflicto con la justicia propia, en el mejor de los casos se refiere a la modestia (Vincent, 56). Sin embargo, la mayoría de las veces, como en Josefo, se ve como despreciable, llevando el sentido negativo de debilidad, servilismo, e incluso “arrastrarse”, asociado con la vergüenza, y por lo tanto a ser repudiado y superado con la nobleza.²³⁴ Como tal, la adopción de este

²³¹ Respecto a este dativo, véase Wallace, 161–62 (cf. Mr 14:65; Jn 7:26; 1 Co 10:30; 2 Co 7:4; Fil 1:18).

²³² S. H. Levinsohn, “A Discourse Study of Constituent Order and the Article in Philippians”, en *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, ed. S. E. Porter y D. A. Carson, JSNTSup 113 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 72.

²³³ Swanson, GGK 5424. Véase también Grundmann, “ταπεινός”, 8:1. Entre ellos se encuentran *ταπεινός* (por ejemplo, *Paneg.* 68; *Demetr.* 1.1.846c); *ταπεινώ* (por ejemplo, *Tim.* 72d; *Mem.* 3.5.4; *Diatr.* 3.24.75); *ταπείνωσις* (por ejemplo, *Sept. sap. conv.* 9.2.149a); y *ταπεινόφρων* (*Alex. fort.* 4.2.336e).

²³⁴ Lightfoot, 123; Grundmann, “ταπεινός”, 8:1–11; Hansen, 115. Véase también sobre la humildad Merk,

término como actitud de gobierno es radicalmente contracultural y habla de una inversión voluntaria de estatus.

En la LXX es frecuente la expresión ταπειν- (×286).²³⁵ Es significativo el contraste entre la humildad y la soberbia, siendo la humildad digna de elogio y Dios el que abate a los soberbios y enaltece a los humildes.²³⁶ La noción que subyace es la de humildad ante Dios, la de reconocer la propia creaturalidad y, cuando se está dotado, la de reconocer a Dios como fuente de la misma. No se trata de una falsa modestia o de un servilismo abyecto y repulsivo, sino de una autovaloración realista de uno mismo ante Dios (Fee 1995, 188). También significa no verse por encima de otra persona sobre la base de sus aparentes limitaciones y de la propia aparente superioridad, en cualquier sentido. Implica tratar de honrar a los demás, servir a Dios y reconocer al otro (Bockmuehl, 110–11).

Esta idea se traslada al pensamiento cristiano en el NT, donde la expresión ταπειν- se utiliza positivamente para renunciar a la búsqueda de estatus, prestigio, privilegio y honor ante la gente. Por el contrario, habla de una actitud de servicio. El propio término ταπεινοφροσύνη se encuentra siete veces en el NT, cinco de ellas en Pablo. Para Pablo, la humildad es esencial en las relaciones cristianas, junto con otros atributos como la gentileza, la paciencia, la compasión, la bondad, la mansedumbre, la paciencia y el amor; todo ello, como aquí, para mantener la unidad (Ef 4:2; Col 3:12; cf. 1 Pe 5:5; Hch 20:19).

Otros términos ταπειν- se utilizan en un sentido similar. Lo más importante es que se aplica a Cristo, que “se humilló a sí mismo” en su vaciamiento de sí mismo y en su negativa a aferrarse al poder aunque sea suyo por derecho, de hacerse esclavo y de ser obediente incluso hasta la muerte —especialmente la humillación total de la crucifixión por el bien del mundo (Fil 2:8)—. Esto sirve como modelo definitivo para los filipenses de lo que Pablo busca aquí. Más adelante, en Fil 4:12, Pablo utiliza el verbo de su humillación material (Fil 4:12).²³⁷

Handeln aus Glauben, 177; Wengst, *Humility*.

²³⁵ Ταπεινός ×70; ταπείνωσις ×44; ταπεινώω ×176.

²³⁶ 1 Sa 2:7; 2 Sa 22:28; 1 Re 8:35; 1 Cr 4:10; 2 Cr 6:26; 28:19; Est 4:8; Sal 17:27 [18:27 TM]; 74:7 [75:7 TM]; 89:16 [90:16 TM]; 137:6 [138:6 TM]; 146:6 [147:6 TM]; Pr 17:28; 18:12; Is 3:8; 29:4; Ez 17:24; cf. Ez 21:31; Sir 7:11; 10:15; 33:12. Dios derriba a los soberbios: Job 22:12; Pr 3:34; 29:23; Is 2:11, 12, 17; 5:15; 10:33; 13:11; 25:11; 26:5; Da 4:37; Os 5:5; 7:10; cf. Job 5:11; 12:21; Pr 11:2; Ecl 10:6; Sir 7:11; 10:15; 33:12; Ez 17:24;.

²³⁷ En los Padres Apostólicos también se considera positivamente como un atributo que hay que fomentar y por el que hay que orar (1 Clem. 30.8; 56.1; Herm. Sim. 8.7.6), un rasgo de la vida de Jacobo (1 Clem. 31.4), algo que debe abrazar un obispo (1 Clem. 44.3), algo que los padres deben enseñar a sus hijos (1 Clem.

Esto tiene implicaciones de estatus social, instando a la ruptura de todo tipo de elitismo de rango y estatus, tan importante en el mundo grecorromano (Witherington 1994, 63).²³⁸ También podría haber asonancia* entre los términos φρονῆτε y ταπεινοφροσύνη centrados en los sonidos *phron* y *ē* (Collange, 79).²³⁹ Martin sugiere que “el mensaje sería claro para los lectores: que tu actitud y consideración hacia los demás (*phronein*) sea humilde (*tapeinos*,) y eso significa un estilo de vida total de *tapeinophrosyne*” (Martin 1976, 89). Aparte de la cruz, como señala Thurston, se ve mejor en un sentido bíblico en el lavado de pies de los discípulos por parte de Jesús en Juan 13 (Thurston, 74).

Aquí, pues, los filipenses, que están en disputa y centrados en la ambición egoísta y la autoglorificación, deben dejar de enseñorearse unos de otros, de exaltarse, de buscar el honor a costa de los demás y de ponerse por encima de los demás; más bien, deben humillarse. Todo lo que hagan debe surgir de la humildad. Lo que esto implica se define aún más en lo que sigue.

La frase ἀλλήλους ἡγούμενοι ὑπερέχοντας ἑαυτῶν, “consideren a los demás por encima de ustedes mismos”, se lee literalmente “considerándose los unos a los otros (como) superándose a ustedes mismos”.

El término ἡγούμενοι, “considerando”, es el *part. pr.* medio de ἡγέομαι.²⁴⁰ En el NT se usa de dos maneras: como *pr. part.* de “conducir, gobernar o guiar” (Mt 2:6; Lc 22:26; Hch 7:10; 14:12; 15:22; Heb 13:7, 17, 24) o “pensar, considerar, mirar” (Hch 26:2; 2 Co 9:5; Fil 2:6, 25; 3:7–8; 1 Ts 5:13; 2 Ts 3:15; 1 Ti 1:12; 6:1; Heb 10:29; 11:1, 26; Stg 1:2; 2 Pe 1:13; 2:13; 3:9, 15). Pablo lo utiliza exclusivamente en este último sentido, incluyendo otros cinco usos en Filipenses. Se trata, pues, de otro término de pensamiento en Filipenses, que forma parte del llamamiento de Pablo a corregir el pensamiento (véase *Una iglesia con una mentalidad defectuosa*, en la

21.8), que satisfará el alma (*Herm. Sim.* 5.3.7), y que produce la recompensa eterna (1 *Clem.* 58.2), con lo que se debe orar (*Herm. Vis.* 3.10.6).

²³⁸ Véase también T. J. Harris, “The Subversion of Status: Pauline Notions of Humility and Deference in Graeco-Roman Perspective, with Special Reference to Stoicism and Epictetus” (PhD diss., Flinders University, 2004), 354, quien señala: “ser ‘humilde’ es abandonar las nociones de estatus e influencia, incluso hasta el punto de renunciar al poder y a las convenciones de jerarquía socialmente ‘construidas y mantenidas’. Hay que tratar a los demás con un estatus y un respeto superiores, especialmente en la comunidad eclesiástica”.

²³⁹ Véase también Black, “Paul and Christian Unity”, 304.

²⁴⁰ BDAG, 434.

introducción general). Tiene el sentido de un juicio razonado más consciente basado en la evidencia que νομίζω, “practicar, considerar” (Vincent, 56). Su uso de las nociones de liderazgo y prioridad sugiere que cognitivamente habla de “considerar como prioridad”, “poner la mente en primer lugar para..”.

Lo más importante en relación con este versículo es su uso en 2:6 de que Jesús no considera la igualdad con Dios como algo a lo que agarrarse o de lo que aprovecharse. Pablo demuestra esta actitud de Cristo en 2:25 y 3:7–8. En 2:25, a pesar de su propia necesidad, “considera” necesario enviar a Epafrodito de vuelta a Filipos por el bien de los filipenses, un acto de desinterés y sacrificio. En 3:7–8, Pablo considera sus propias credenciales gloriosas y sus pretensiones de estatus como “Pérdida” o “estiércol”, excepto conocer a Cristo, creer en él, ser encontrado en él, y vivir hasta la muerte la vida plena “en Cristo” de servicio y sufrimiento. Los filipenses deben tener una actitud similar hacia las posiciones de honor y estatus dentro de su comunidad.

El término ὑπερέχοντις, “por encima de ustedes mismos”, utiliza ὑπερέχω, un compuesto de ὑπέρ, “por encima”, y ἔχω, “tener, sostener”. Significa “elevarse por encima, sobrepasar, sobresalir”. El término es clave en la comprensión grecorromana del estatus. Como tal, tendría un rico trasfondo en la mente de los lectores romanos de Pablo.

En el NT lo utilizan Pedro y Pablo para referirse a las autoridades civiles que están “por encima, son superiores” (Ro 13:1; 1 Pe 2:13). Alternativamente, como aquí, sugiere “sobrepasar en calidad o valor, ser mejor que, sobrepasar, sobresalir”.²⁴¹ En 3:8 Pablo utiliza el término de la *grandeza sobrepasante* de conocer a Cristo. En 4:7 habla de la paz de Dios que *sobrepasa* todo entendimiento. Aquí habla de ver a los demás como *superando* a uno mismo, o estando por encima de uno mismo. El mismo sentido se encuentra en Romanos 12, donde Pablo habla de vivir humildemente con un lenguaje similar al de 2:1–4.

Es interesante que Pablo combine aquí dos términos que pueden referirse al liderazgo. Es posible que los utilice intencionadamente y con cierta ironía para conseguir un efecto retórico y desafiar su pensamiento, especialmente el de los líderes. Más concretamente, estos filipenses se están comportando de un modo que no desentona con los valores romanos, buscando el honor personal a costa de los demás.

El pronombre recíproco ἀλλήλους, “unos a otros”, se encuentra cien veces en el NT, cuarenta en Pablo. Fuera de Pablo se usa diversamente de “unos a otros” y mutuamente. En el caso de

²⁴¹ Para estos significados, véase BDAG, 1033.

Pablo, treinta y siete de sus cuarenta usos se encuentran en su enseñanza ética, ya que insta a los creyentes a tratarse unos a otros de acuerdo con el Evangelio, e. g.: “ámense los unos a los otros” (Ro 12:10; 13:8; 1 Ts 3:12; 4:9; 2 Ts 1:3; cf. Tit 3:3). También lo utiliza para referirse a la condición de los cristianos que habitan mutua y espiritualmente en Cristo por el Espíritu (Ro 12:5; Ef 4:25). Esta identidad es el fundamento de una ética de “los unos a los otros” que implica una serie de atributos que deben tenerse mutuamente. Aquí, es otro de los atributos éticos deseados de los creyentes: “considérense los unos a los otros por encima de ustedes mismos”.

El pronombre y su contraste ἐαυτῶν, “ustedes mismos”, no solo se colocan antitéticamente, sino que se colocan enfáticamente en la primera y última posición para enfatizar el punto de Pablo. Deben considerarse unos a otros por encima de ellos mismos en términos de estatus y honor, poniendo la agenda de los demás por delante de la suya propia (Hansen, 116). Esto llega al corazón de la disputa entre Evodia y Síntique y los que están en su órbita, que claramente están adoptando posiciones fuertes contra los demás. Pablo está diciendo: “humíllense, escúchense unos a otros, retrocedan, reconcíliense, encuentren un terreno común, únense en torno al Evangelio y a Cristo, sírvanse unos a otros, y no busquen beneficios personales ni honores a costa de los demás”.

Más adelante, en 2:21, Pablo utiliza un lenguaje similar que contrasta con Timoteo, que se preocupa de verdad por “sus” intereses (τὰ περὶ ὑμῶν), afirmando “porque todos (πάντες γὰρ) buscan sus propios intereses (τὰ ἑαυτῶν), no los de Jesucristo (τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ)”. Timoteo encarna así la actitud que Pablo busca y que pocos encarnan, ya sea en Roma, donde Pablo escribe, o en Filipos, donde el interés propio se impone. Sentimientos similares se encuentran en 1 Corintios 10:24 en los llamamientos de Pablo a los corintios, donde los creyentes no deben buscar su propio bien (μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω) sino el bien del otro (ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου). Del mismo modo, el verdadero amor no es egoísta (οὐ ζητεῖ τὰ ἑαυτῆς, 1 Co 13:5; O’Brien, 183). Al igual que en Corinto, en Filipos hay un fallo de amor al que Pablo se dirige.

2:4 μη τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ]²⁴² τὰ ἑτέρων ἕκαστοι, “que cada uno considere no solo sus propios intereses, sino los de los demás”. Filipenses 2:4 es otra cláusula subordinada part. que amplía aún más la forma en que los creyentes pueden completar la alegría de Pablo. Este versículo es de nuevo quiásmico en su estructura:

A μη τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος, “no cada uno las cosas de ustedes mismos”

B σκοποῦντες, “mirar con atención”

²⁴² Sobre καὶ y el pl., ἕκαστοι y el pl., véase arriba las *notas textuales*.

A' ἀλλὰ [καί] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι, “pero también cada uno las cosas de los demás”

El quiasmo se basa en la repetición de τὰ, “cosas”, y ἕκαστος, “cada uno”, y el contraste del gen. ἑαυτῶν, “de ustedes mismos”, y ἐτέρων, “de los demás”. También hay un cambio del sing. ἕκαστος al pl. ἕκαστοι a través del quiasmo. Esto no es accidental, ya que el pl. de ἕκαστος es raro (abajo). El cambio de sing. a pl. enfatiza la noción de unidad y de la vida corporativa de la congregación y de los demás por encima de las cuestiones personales, es decir, un cambio del egocentrismo al egocentrismo. El uso de καί, aunque discutido (véanse las *notas textuales*), también es importante para subrayar que una persona no debe descuidar completamente sus propias necesidades al vivir el ejemplo de Cristo con una actitud centrada en los demás. El uso del fuerte adversativo ἀλλὰ, “pero, sin embargo”, como en 2:3, subraya la gran preocupación de Pablo por que cambien de actitud. El énfasis, pues, está en la unidad y en estar centrados en los demás y no solo en preocuparse por uno mismo.

La frase μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστος... τὰ ἐτέρων τὰ, “no solo sus propios intereses, sino los intereses de los demás”. utiliza tres veces τὰ, el pl. neutro de ὁ, y sugiere “las cosas”, es decir, “los intereses”. El antitético ἑαυτῶν, “ustedes mismos”, y ἐτέρων, “otros”, contrasta lo propio con lo ajeno. Concretamente, en el caso de los filipenses que discuten, se referiría en general a las opiniones e ideas de uno y a su posición en la comunidad. Los filipenses no deben preocuparse solo por sus propias perspectivas, y/o su propia posición en la comunidad, sino preocuparse por los demás. Esta actitud es un principio general de Pablo. Como se ha señalado, el uso del pl. es inusual en el gr. koiné (no clásica),²⁴³ y es probablemente enfático para asegurar que todas las personas de la iglesia capten el punto (O'Brien, 185). Esto, por tanto, desafía a señalar a las personas en términos de estatus o perspectiva. Una vez más, la unidad está en primer plano.

Como se ha señalado anteriormente en las cuestiones textuales, es probable que la καί sea auténtica en el texto, matizando el llamamiento de Pablo para asegurarse de que los filipenses se dan cuenta de que su llamamiento no sugiere el abandono de sí mismos o el completo autodesprecio, sino que deben considerar las situaciones y los puntos de vista de los demás junto a los suyos. Martin considera que la καί no es original del texto, argumentando que el flujo del pensamiento de Pablo está enfáticamente centrado en los demás (Martin 1976, 93; Hawthorne y Martin, 80). Sin embargo, la evidencia textual apoya fuertemente la inclusión, ya que se omite solo en los textos occidentales posteriores y se incluye en los mejores textos paulinos (e. g.: P⁴⁶, ⱼ, A, Ψ, 33, 1739). De este modo, Pablo está instando a los filipenses a

²⁴³ BDAG, 298.

“amar al prójimo *como a uno mismo*”, preocupados no solo por sus propios intereses, sino por los de los demás. Como dice O’Brien, “Pablo no prohíbe el interés por los propios asuntos. Es la preocupación egoísta por ellos lo que condena” (O’Brien, 185, énfasis añadido).

El término *σκοποῦντες* es el pr. part. de *σκοπέω*, que significa “prestar atención cuidadosa, mirar (fuera), notar”.²⁴⁴ En el NT *σκοπέω* se usa seis veces, cinco en Pablo, de las cuales dos están en Filipenses. Lucas lo utiliza para advertir que hay que “tener cuidado” (e. g.: Lc 11:35), al igual que Pablo (Ro 16:17; 2 Co 4:18; Gá 6:1). En Filipenses, el término se repite en 3:17, en el llamamiento de Pablo a los filipenses para que le imiten y observen de cerca a los que caminan según el modelo paulino, e. g.: Epafrodito y Timoteo (cf. 2:19–30). El sustantivo afín *σκοπός* suele usarse en la LXX de “vigilante” y a veces de un objetivo o marca a la que se apunta.²⁴⁵

El término *σκοπός* se encuentra una vez en el NT, en 3:14, para referirse a la “meta” en la que Pablo fija sus ojos mientras avanza, es decir, la gloria eterna. Por lo tanto, lleva el sentido de fijar los ojos en, de observar de cerca, y de algo o alguien a quien emular. El compuesto *ἐπίσκοπος* se utiliza también en 1:1 para referirse a los que “vigilar” el rebaño. Al mismo tiempo, han de ser modelos a emular, en lugar de estar atrapados en la contienda. Esto lo consiguen siendo los que observan (3:17) mientras avanzan hacia la meta (3:14), guiando a la iglesia en el centrado en los demás (2:4).

Algunos argumentan que el objeto de *σκοποῦντες* no son los intereses de los demás, sino los “puntos buenos y las cualidades en los compañeros cristianos” (Martin 1976, 94–95; Hansen, 117; Melick, 95; Hawthorne, 89). Sin embargo, esto se basa en ver *καί* como una emendación, lo que hemos descartado, y pierde el punto aquí. Pablo no está diciendo *aquí* que hay que observar y emular a los demás, sino que hay que tomar nota de los intereses de los demás y no solo de los propios. Significa, pues, seguir con atención las opiniones, ideas, intereses y necesidades de los demás con profundo interés y no con una indiferencia pasajera. Esta es la base de la verdadera unidad relacional. Es otro de los términos del pensamiento de Pablo, centrar plenamente las facultades sensoriales en la observación de los demás. Significa estar relacionalmente presente con los demás. Así, los filipenses deben estar centrados en los demás en su pensamiento y no solo preocupados por ellos mismos, su progreso, su estatus y su honor. Como ya se ha dicho,

²⁴⁴ BDAG, 931.

²⁴⁵ De un ídolo como objeto de: observación y adoración (Lv 26:1); vigilantes (1 Sa 14:16; 2 Sa 13:34; 18:24–27; 2 Re 9:17–20; Is 21:6; Jer 6:17; Ez 3:17; 33:2, 6, 7; Os 9:8, 10; Nah 3:12; cf. Sir 7:14); preocupación (4 Mac 4:5); y algo a lo que apuntar, e. g.: objetivo (Job 16:12; Sab 5:12; Lm 3:12).

en Filipenses hay una buena interacción de ideas de *skopos*: centrarse en la meta y avanzar hacia ella, elegir sabiamente los modelos de conducta y observarlos y emularlos, y observar y actuar para ayudar a otros necesitados, y así colaborar en el Evangelio (cf. 1:5). Los líderes, en particular, deben hacer esto y ser modelos de conducta para los demás.

EMULAR AL MÁS GRANDE DE TODOS LOS EJEMPLOS DE SERVICIO, JESUCRISTO
(2:5-11)

Comentario

2:5 Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, “Tengan esta actitud en ustedes, que también tuvo Cristo Jesús”. Hemos discutido este versículo en la introducción del himno, examinando la función del pasaje y evaluando que este debe ser leído éticamente y no kerigmáticamente. El versículo pasa de la discusión sobre el restablecimiento de la unidad en **2:1–4** al ejemplo de Cristo, y da la base cristológica y teológica sobre la que se logrará esta unidad. Es, en cierto sentido, el eje de **1:27–2:18**, ya que centra el llamamiento de Pablo a una ciudadanía digna del Evangelio en la emulación de Cristo (Bockmuehl, 121). La forma de interpretar este versículo tiene una gran influencia en la interpretación de lo que sigue. Como se ha señalado anteriormente en los comentarios textuales, algunos MSS introducen este versículo con la conectiva γάρ; sin embargo, es probable que esto sea secundario.

Pablo comienza en el v. 5a con τοῦτο, “esto”, el **sing.** neutro de οὗτος. Concuere con ὃ, “que”, el neutro de ὅς en el v. 5b. La forma en que Pablo utiliza estos pronombres es objeto de debate, y los estudiosos están divididos en cuanto a si τοῦτο apunta a la actitud exigida a los filipenses en **1:27–2:4** (O’Brien, 204; Fee 1995, 199; Bockmuehl, 123, y la mayoría de los comentaristas), o hacia lo que sigue en **2:6–11** (e. g.: Loh y Nida, 55). Alternativamente, τοῦτο apunta en ambos sentidos, ya que hay continuidad de pensamiento, y este versículo funciona como puente entre lo que precede y lo que sigue, es decir, “tengan la actitud que acabo de esbozar, que es la misma que tenía Jesús”. Como variante que lleva al mismo resultado, se puede argumentar que τοῦτο apunta hacia atrás, a la apelación anterior, y ὃ apunta hacia adelante, al ejemplo de Cristo, mientras que ambos apuntan de hecho a lo mismo, es decir, Cristo encarna la actitud de **2:1–4** y viceversa. Hay que preferir esta última. El pronombre está colocado enfáticamente, “esta actitud”.

El segundo **imp.** pr. de φρονέω continúa y hace explícito el sentido imperatival extraído de πληρώσατέ en el doble uso del mismo verbo en **2:2**. Aunque puede ser indic., “piensan esto”, especialmente si se considera original γάρ, es más probable el **imp.**, “piensen esto..”, ya que este es todo el punto de Pablo que fluye de la apelación anterior para adoptar una mentalidad renovada (Bockmuehl, 121–22).³⁴⁶ Es aspecto imperfectivo (forma de tiempo presente), que habla de una acción en proceso. Da paso al himno y, por tanto, instruye a los filipenses para que se caractericen por una *phronēsis* cristológica (véase *Una iglesia con una mentalidad defectuosa*, en la introducción general, y sobre **1:7**). El verbo es fundamental para entender

³⁴⁶ Para una lectura alternativa de φρονείσθω, véase arriba en las *notas textuales*.

Filipenses, donde Pablo está corrigiendo mentalidades defectuosas formadas por falsos valores extraídos de la vida grecorromana o judía, moviendo a los filipenses en la dirección del modelo de Cristo esbozado en 2:1–4. Este uso es el núcleo del uso que Pablo hace del verbo en la carta: tener la mentalidad de Cristo es *la* clave de toda la vida cristiana (véase **Mentalidad defectuosa**; en 1:7; cf. 2:2, 5; 3:15, 19; 4:2, 10). El vínculo con 2:2 aquí no es claramente involuntario. Se trata de la “misma mentalidad” y del “único modo de pensar” necesarios para resolver el problema de la desunión. El himno, pues, da el contenido decisivo a esta mentalidad, una actitud que es antitética al egocentrismo, a la ambición personal y a la vana gloria.

La frase ἐν ὑμῖν puede leerse “en ustedes”, en un sentido psicológico y personal. Es decir, cada cristiano filipense individual debe asumir la mentalidad de Cristo “en [sus] corazones” (Lightfoot, 124). También se puede interpretar como “entre ustedes”, refiriéndose a sus modelos de relación entre sí (Fee 1995, 200). El contexto sugiere aquí que el llamamiento es a las actitudes motivacionales correctas entre los filipenses individualmente, incluyendo el amor, la abnegación, la humildad y el egocentrismo, y la renuncia a las actitudes de ambición egoísta, engreimiento y egocentrismo. Además, con “en Cristo Jesús” se piensa en el desinterés voluntario, el sacrificio, el servicio, la humildad, la obediencia y el sufrimiento de la persona de Jesús. La lectura individual se apoya en el paralelo “en Cristo”, que habla de la actitud que había en Cristo mientras vivía su vida (Vincent, 57). Como tal, mientras que el resultado son las relaciones sociales restauradas, ἐν ὑμῖν se relaciona con cada filipense individualmente considerando sus propias actitudes personales, y relacionándose con los demás desde una mentalidad corregida. Como tal, hemos preferido “en ustedes”, ya que la motivación es la clave de la que fluyen las relaciones.

Como se señaló en la discusión de la función de este pasaje, el v. 5b se encuentra en el centro del debate sobre si este pasaje debe leerse kerigmática o éticamente, y por eso es objeto de una inmensa disputa (véase además **La función del pasaje en Filipenses**, en la introducción del himno). Literalmente, ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ se lee “que también en Cristo Jesús”. Surgen preguntas: 1) Al ser elíptico y faltar, por tanto, un verbo en el v. 5b, ¿qué verbo debe suplirse? 2) ¿Cuál es el sentido de “en Cristo Jesús”? ¿Se refiere a su salvación-unidad colectiva experimentada en la conversión y/o el bautismo, o es el ejemplo de Cristo? Como se ha señalado anteriormente, hay dos escuelas principales de pensamiento.

El primero es el enfoque kerigmático, que suministra un segundo φρονέω, “pensar”, o ἐστίν, “es”, a la segunda cláusula y toma “en Cristo Jesús” como referido al evento de salvación y no a Cristo como ejemplo. Es decir, los creyentes deben relacionarse entre sí de acuerdo con su

relación con Cristo o de acuerdo con su experiencia de salvación de estar en Cristo (su bautismo). Así que tiene el sentido de “llegar a ser lo que se en” o “llegar a ser lo que se debe ser”. Por ejemplo, las versiones RSV y ESV en inglés: “Tengan entre ustedes esta mentalidad, *que es la suya en Cristo Jesús*” (versión al español del editor).³⁴⁷

Alternativamente, está el enfoque ético, que no requiere un verbo o suministra ἦν, “era” (o “es”, así Bockmuehl, 123), y toma “en Cristo Jesús” como una referencia al ejemplo ético del Cristo terrenal, es decir, “la actitud que Jesús tuvo en su vida terrenal”. E. g.: “Que haya en ustedes este sentir que hubo también en Cristo Jesús” (RVR60); “Tengan la misma manera de pensar que tuvo Jesucristo” (TLA); “Haya, pues, en ustedes esta actitud que hubo también en Cristo Jesús” (NBLA); y, “La actitud de ustedes debe ser como la de Cristo Jesús” (NVI). Teológicamente, el imperf. “era” probablemente debería leerse “era y es en Cristo Jesús” (aspecto estativo, tiempo perf.), ya que es este mismo Jesús ante quien el mundo se inclinará en el v. 9; teológicamente, la misma actitud permanece en él (Fee 1995, 200n29). De hecho, es la misma actitud que siempre tuvo antes de su encarnación y que mantiene hoy. Es la actitud que traerá consigo cuando vuelva a gobernar su mundo.³⁴⁸

Ya hemos discutido esto con cierto detalle, argumentando a favor de una lectura ética (véase *La función del pasaje*, en la introducción del himno).³⁴⁹ Hay dos problemas esenciales con el enfoque kerigmático. En primer lugar, no interpreta el texto en su contexto, ya que Pablo, a lo largo de Filipenses, utiliza el ejemplo como medio principal para interpelar a los filipenses. El modelo del ejemplo de Cristo se refleja en los de Timoteo y Epafrodito en particular (2:19–30). En segundo lugar, el propio himno en 2:6–8 se centra en el ejemplo de abnegación y sufrimiento de Cristo para la salvación. Por muy convincente que sea la idea teológica que subyace a la interpretación kerigmática, el contexto apoya firmemente la interpretación ética.

Como se ha señalado anteriormente, ὅ, el neutro de ὅς, se alinea con τοῦτο en el v. 5a y puede apuntar hacia atrás a las actitudes expresadas en los vv. 2–4 o hacia adelante a la actitud de Cristo. Sin embargo, esto es un punto discutible, ya que las dos actitudes se alinean: lo que

³⁴⁷ Así, Martin, *Hymn*, 84–93. Bockmuehl, 122, lo resume como “que tienes en Cristo Jesús”. Esta es también la opinión de Käsemann 1950.

³⁴⁸ Esto no presupone que no actúe en juicio y elimine de su creación todo lo que es antitético. Esto es en sí mismo un acto de servicio en favor de los demás y de su mundo.

³⁴⁹ Véase también D. G. Horrell, *Solidarity and Difference: A Contemporary Reading of Paul's Ethics* (Nueva York y Londres: T&T Clark International, 2005), 206–14.

Pablo pide en 2:1–4 es, de hecho, lo que Cristo muestra en 2:6–8, aunque expresado de manera diferente. Lo más probable, sin embargo, es que ó señale el ejemplo de Cristo que sigue, que proporciona el fundamento para la corrección de las actitudes falsas en Filipos (Fee 1995, 200). La *καί* debería traducirse entonces por “también”, enfatizando que han de procurar emular lo que había *también* en Cristo, las actitudes reflejadas en los vv. 6–8.

Como se ha argumentado anteriormente sobre la función, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* se refiere aquí a la actitud que Cristo mantuvo en su vida terrenal al entregarse por la humanidad. El orden de *Χριστῷ Ἰησοῦ* podría ser intencionado, con su nombre personal terrenal encabezando el himno. Del mismo modo, en el v. 10 es el nombre de Jesús (*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ*) ante el que se inclina la gente, subrayando que es este mismo Jesús quien encarna esta actitud, y estableciendo un poderoso vínculo entre el Jesús histórico y el *kyrios* cósmico.

2:6 ὅς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, “Que, siendo en forma Dios, no consideró la igualdad con Dios como algo a explotar”. El pronombre relativo masc. *sing.* ὅς tiene claramente como antecedente a “Cristo Jesús” en el v. 5, es decir, él es el “quien”. Está en la primera posición enfática, declarando al lector que Cristo es el sujeto. Como se ha señalado anteriormente, el pronombre podría señalar el lanzamiento de un himno. Sin embargo, el artículo se utiliza en afirmaciones cristológicas no hímnicas, lo que hace que esto sea incierto (cf. Ro 3:25; 4:25; 8:32; 1 Co 1:30; Col 1:13; 1 Ti 3:16; Bockmuehl, 117).

El término *ὑπάρχων*, “ser”, es el pr. *part.* de *ὑπάρχω* y podría utilizarse aquí simplemente como sustituto de *εἶναι*, “ser” (cf. 2:6c), en el sentido de “estar” (cf. Ro 4:19; 1 Co 7:26; 11:7, 18; 12:22; 2 Co 8:17; 12:16; Gá 1:14; 2:14; 3:20).³⁵⁰ Probst lo toma en el sentido de “tener” o “poseer”, es decir, “poseer en forma a Dios”.³⁵¹ A veces, normalmente con el dativo, lleva el sentido de un estado o condición (Lc 7:25; 16:23; Hch 5:4). Este uso de *ὑπάρχων* está ampliamente atestiguado.³⁵²

Bajo examen, la última perspectiva de *ὑπάρχων* como estado o condición de existencia se mantiene en este pasaje. El pr. *ind.* de *ὑπάρχω* se encuentra en 3:20 de que la “ciudadanía de los filipenses *está* (o existe) en el cielo”, desde donde Jesús vendrá a salvarlos en la consumación.

³⁵⁰ Véase BDAG, 1029. Véase también L&N, 1:149: “estar en un estado, normalmente con la implicación de un conjunto particular de circunstancias-’ser’”. “Pablo lo utiliza en este sentido en 1 Co 13:3.

³⁵¹ Véase H. Probst, “ὑπάρχω”, en EDNT, 3:395.

³⁵² A menudo se utiliza en los LXX para referirse a las posesiones, el estado material, el “ser” de uno (por ejemplo, Gn 12:5; 13:6; 14:6; 36:6; Pr 6:31; 8:18; Ecl 5:18; Sir 41:1).

Esto es importante por al menos dos razones. En primer lugar, es uno de los numerosos paralelismos entre 2:6–11 y 3:20–21, que no solo indican que forman parte de la misma carta (véase *La integridad de Filipenses*, en la introducción general), sino que también indican que Pablo está estableciendo intencionadamente un paralelismo entre el movimiento de Cristo desde la forma de Dios, hasta la existencia humana, la muerte y la exaltación, con la experiencia de los creyentes, que pasan por la muerte hasta la existencia eterna como ciudadanos celestiales en Cristo. La obra del que es la forma de Dios sirve para llevar a las personas a un nuevo estatus en Cristo, con ciudadanía celestial. En segundo lugar, en que el estatus de los creyentes es una condición continua, lo mismo se encuentra de Jesús, que es en estatus esencial y ser ontológico en la forma de Dios. El término *ὑπάρχω* entonces se usa en el sentido de identidad y estatus — Jesús es en esencia, “la forma de Dios”—. Por lo tanto, el uso de Pablo no es un mero sustituto del verbo “ser”, sino que implica algo más, su existencia. Esto no lleva a *exigir* la preexistencia en el verbo, sino que exige su existencia en la forma de Dios; como tal, la preexistencia está lógicamente implicada.

La interpretación que hagamos de esto depende de si lo leemos como que Jesús *es* o *existe a* “imagen de Dios” o como que es divino. Si se trata de lo primero, el “ser” no se refiere al estado preencarnado de Jesús, sino a su existencia terrenal como ser humano, es decir, su condición de portador de la imagen, el nuevo Adán (o en contraste con Satanás, los antiguos gobernantes, *etc.*). Si es así, durante su vida terrenal como hombre, a diferencia de Adán (o de Satanás o de un déspota), no trató de utilizar su condición de Dios, sino que se entregó al servicio y murió por la humanidad. Si se trata de esto último, se habla de que Jesús tenía la “forma de Dios” en sentido divino, es decir, la preexistencia y el ser divino de Jesús (Fee 1995, 203n41; Lightfoot, 124; Hansen, 134).³⁵³ Es decir, existía antes como Dios, pero se ha vaciado, se ha hecho humano y ha muerto.

El tiempo del verbo *ὑπάρχω* y el flujo subsiguiente del himno prefieren este último (igualmente Fee 1995, 203). El tiempo pr. sugiere un estado esencial en curso y va seguido del adversativo fuerte *ἀλλὰ*, “pero”, y de una serie de cláusulas con verbos de aspecto perfectivo (*aor.*).³⁵⁴ Estos contrastan con el aspecto imperfectivo (tiempo *pres.*) de *ὑπάρχω: ἐκένωσεν*

³⁵³ Véase también D. J. MacLeod, “Imitating the Incarnation of Christ: An Exposition of Philippians 2:5–8”, *BSac* 158, n° 631 (2001): 308–30. Hansen, 134, señala que el término por sí solo no implica preexistencia divina, sino con “en forma de Dios” y lo que sigue es claramente así.

³⁵⁴ La excepción es εἶναι en el v. 6c. J. T. Reed, *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in*

(“vaciado”), λαβών (“haber tomado”), γενόμενος (“haber nacido”), εὑρεθείς (“haber sido encontrado”), ἐταπείνωσεν (“humillado”), γενόμενος (“haberse convertido”). Aunque se puede argumentar que los dos principales verbos subsiguientes, ἐκένωσεν y ἐταπείνωσεν, explican *cómo* este nuevo Adán vivió en el servicio y la humildad de vaciarse de sí mismo, esto es poco probable. El himno comienza con Jesús como “ser en forma de Dios”. Este mismo Jesús, en la forma de Dios, no buscó aferrarse o explotar la igualdad con Dios; más bien, se vació a sí mismo. Los **part.** γενόμενος y εὑρεθείς del **v. 7**, ambos dependientes del verbo principal, ἐκένωσεν, “vaciado”, explican parcialmente el vaciamiento de este ser en forma de Dios. Sugieren entonces una continuidad de la esencia inicial (ὑπάρχων, “ser”) con un cambio en el estado en que esta se expresa, es decir, el formado por Dios se hizo humano y se encontró como hombre. El aspecto imperfectivo (tiempo pr.) y la forma **part.** de ὑπάρχω sugieren que Pablo se está ocupando de asegurar que el lector reconozca que Jesús estaba inicialmente en la forma de Dios y permaneció en esa forma a través de toda la historia de la redención hasta el presente y más allá en el futuro. Esto protege hábilmente a Jesús de cualquier noción de que no es divino (cf. por ejemplo, el arrianismo) o que fue elegido por Dios para la divinidad como resultado de su servicio (adopcionismo posterior). La colocación del cambio a convertirse en humano en el **v. 7c–d** entre los verbos **aor.** y *después* del verbo principal “se despojó de sí mismo” elimina cualquier idea de que ὑπάρχων se relaciona con que ya está hecho a imagen de Dios. Después de todo, no está claro cómo se espera que uno lea esto y vea que el que es en esencia “a imagen de Dios” luego se convierte en un humano —¿no lo es ya?—.³⁵⁵ El flujo del himno *exige* entonces que “ser a imagen de Dios” signifique algo distinto a “ser a imagen de Dios”: un estado *anterior* al vaciamiento de sí mismo y a la forma humana, es decir, un ser divino preexistente.

La función del **part.** ὑπάρχω también se discute, aunque la decisión final no es tan importante como la discusión anterior. Puede ser un **part.** causativo, “*por* estar en forma de Dios no consideró...”. (O’Brien, 216).³⁵⁶ Esto sugeriría que su ser y carácter divinos le llevaron a comportarse de esa manera *porque* es su naturaleza esencial vaciarse, servir, *etc.* Como se

³⁵⁵ Del mismo modo, G. D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, MA: Hendrickson, 2007), 377: “después de todo, no tiene mucho sentido decir que ‘estando ya en la semejanza de Dios [como ser humano], Cristo se vació a sí mismo al venir a ser (o “nacer”) en la semejanza humana’”. Igualmente Wright, *Climax*, 92.

³⁵⁶ O’Brien, 216, sostiene que es “Porque” Jesús está en la forma de Dios que se entregó en el amor. Véase también Gorman, *Inhabiting*, 22–29.

refleja en varias traducciones modernas, puede tomarse en sentido concesivo, “*aunque* (o *a pesar de que*) estaba en forma de Dios...” (e. g.: NBLA, NTV, TLA; Ellicott, 54), es decir, a pesar de estar en la forma de Dios y poder tomar el control con una fuerza abrumadora en cualquier momento, decidió no hacerlo. Esto sirve para enfatizar aún más la naturaleza sacrificada e inesperada de su acción como alguien en la forma de Dios. Otros permiten que el *part.* se mantenga en su forma temporal cruda, “siendo” (e. g.: RVR60, RVC, NVI, B JL; Bockmuehl, 114).³⁵⁷ Nosotros hemos optado por esta última opción, ya que pone de manifiesto el importantísimo carácter imperfectivo y continuo (tiempo pr.) de *ὑπάρχων*, enfatizando la divinidad de Jesús y salvaguardando a los lectores de las falsas interpretaciones que pueden derivarse de no reconocerlo. Sin embargo, en el hecho de que el ser de Jesús es divino, sus acciones abarcan tanto las ideas “aunque” como “porque”.³⁵⁸

La cláusula *ἐν μορφῇ θεοῦ* también es muy discutida y crítica en cuanto a su significado. Como ya se ha señalado, algunos lo toman como equivalente a “imagen de Dios” (*εἰκὼν τοῦ θεοῦ*), centrándose el himno en Jesús como el nuevo Adán que no buscó “ser como Dios” (cf. Gn 3:5) sino que fue exaltado a la categoría de Dios.³⁵⁹ Otra posibilidad es leer “forma de Dios” aquí en contraste con Satanás, los dioses paganos, o en términos de las antiguas nociones de la realeza, y especialmente del culto imperial, siendo Jesús a la “imagen de Dios” pero negándose a usar su poder para sus propios fines.

La posición más tradicional es leer la “forma de Dios” de la preexistencia divina de Jesús, a la que no se aferró ni explotó para su propio beneficio (Bruce, 68–69).³⁶⁰ Más bien, eligió un camino de vaciamiento de sí mismo, servicio, existencia humana, obediencia y muerte para salvar al mundo. La divinidad, por tanto, es algo que tiene por derecho e identidad esencial y ontológica, pero que no se aferra a ella, ni la explota, ni se aprovecha de ella para sus propios fines. Ya hemos indicado que el sentido de “ser” en el v. 6a, el *ἀλλά*, “pero”, las construcciones *aor.* contrastadas, y, en particular, “se despojó de sí mismo” y *γενόμενος* (“llegando a ser,

³⁵⁷ Véase también *ibid.*, 20–29, que lo toma como “aunque” y “porque”.

³⁵⁸ Véase *ibid.*

³⁵⁹ Por ejemplo, véase J. G. Gibbs, “The Relation between Creation and Redemption according to Phil. 2 5–11”, *NovT* 12 (1970): 271.

³⁶⁰ Bruce, 68–69, afirma con razón que “la posesión de la forma implica la ‘participación en su esencia’”. Igualmente, MacLeod, “Imitating the Incarnation”, 311–12; Fowl, *Story*, 49–54; “The Exaltation of Christ: an Exposition of Philippians 2:9–11”, *BSac* 158.632 (2001): 437–50.

haciéndose, naciendo”) “a semejanza humana”, apuntan en la dirección de la perspectiva tradicional de la divinidad. Dicho esto, resolver el significado de ἐν μορφῇ θεοῦ sigue sin ser fácil, ya que los datos son ambiguos.

En primer lugar, podemos decir que θεός, como en todo Pablo y Filipenses, no es el emperador ni ningún dios del entorno, sino el Dios judío Yahvé, presentado en 1:2 como el Padre (cf. 2:15) y mencionado veintitrés veces en la carta (véase análisis sobre 1:2). Que se trata de Yahvé se confirma en el v. 6c y en los vv. 9–10, donde Pablo emplea Isaías 45:23 al hablar del homenaje universal a Jesús como si fuera a Yahvé (análisis sobre 2:9–10). Este Jesús, pues, tiene la forma de Dios Padre.

El término en el pensamiento griego significa generalmente “forma, apariencia externa, figura”, particularmente “forma” o “apariencia externa” (e. g.: Luciano, *Ind.* 21; *Descr.* 10.17.7). Según Behm, su significado es sinónimo de εἶδος, “lo que es visible a los ojos, la forma, la apariencia externa” (cf. Lc 3:22; 5:37; 9:29; 2 Co 5:7; 1 Ts 5:22), εἶδέα, “apariencia, forma externa” (cf. Mt 28:3), y σχῆμα, “la forma externa de una persona, su porte” (cf. 2:7). El término μορφή tiende a ser la forma individual de la apariencia más que σχῆμα, que se aplica a la forma general completa; sin embargo, esto no siempre está claro.³⁶¹ En general, μορφή es “lo que puede ser percibido por los sentidos”. Aunque haya consistencia del ser interno y externo, la “forma” es principalmente la apariencia externa de la realidad interna.

En el NT, μορφή se encuentra solo tres veces, dos de ellas en este himno, en los vv. 6, 7. Su único otro uso es en el final más largo de Marcos de la aparición de Cristo “en una forma diferente” (ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ) a los dos viajeros (Marcos 16:12). Aquí indica la forma externa de Cristo, que se transformó en la resurrección. Otros términos μορφ- en el NT son un concepto casi exclusivamente paulino (Ro 2:20; Gá 4:19; 2 Ti 3:5). De manera importante para cualquier discusión de este texto, en Filipenses 3:21 Pablo usará σύμμορφος, “la misma forma”, de que los creyentes transformados estarán en la misma forma que Cristo en la consumación. El énfasis aquí es físico y externo, los cuerpos de los creyentes conformados a la forma corporal gloriosa, imperecedera e inmortal de Jesús. En Romanos 8:29 los creyentes son conocidos de antemano y predestinados a ser conformados a la εἰκόνας, “semejanza” de Cristo. En el contexto, esto parecería ser holístico, incluyendo tanto la transformación interna por la obra de Cristo y la cooperación del creyente con el Espíritu (Ro 8:3–14), y en última instancia, la transformación corporal en el momento de la liberación de la creación de su esclavitud a la decadencia (Ro

³⁶¹ J. Behm, “μορφή”, en *TDNT*, 4:746–48.

8:21). Hay un movimiento similar en [Filipenses 2:6–8](#) y [3:20–21](#) a [Romanos 8](#), donde Jesús viene en la “semejanza (ὁμοίωμα) de la carne de pecado” ([Ro 8:3](#)) y el creyente es transformado en la imagen de Cristo como en [Romanos 8:29](#). Parece que la transformación aquí es tanto interna como externa.

En [3:10](#), Pablo utiliza [συνμορφίζω](#), “ser similar en forma, conformarse”, de su deseo de ser conformado a la muerte de Cristo al participar en el sufrimiento de Cristo. Se trata, pues, de algo más que una mera apariencia, sino de una experiencia concreta y plena del sufrimiento y la muerte de Cristo, desde lo físico hasta lo interno: la identificación y la participación en el modelo de vida de Cristo, descrito en [2:6–8](#). Por último, [μεταμορφόω](#), “ser cambiado, transformado”, es utilizado por Pablo en [Romanos 12:2](#) de los creyentes que son transformados por la renovación de la mente. Esto es holístico, una transformación interna de la mente, vista en el estilo de vida al que Pablo apela a través de [Romanos 12–15](#). Al igual que en [3:10](#), esto implica una participación plena en la experiencia de Cristo. El mismo término se utiliza en [2 Co 3:18](#) para referirse a la transformación de los creyentes a la imagen de Cristo ([εἰκόνα](#)) con una gloria cada vez mayor. Esto parece implicar tanto la transformación ética interna como la restauración física final. Cristo, en [Romanos 8:29](#) y [2 Corintios 3:18](#), es el portador de la imagen definitiva en la que se transforman los creyentes. En todos los usos, aparte de [2 Timoteo 3:5](#), los términos [μορφ-](#) se refieren al cambio esencial y no a la mera forma externa.

El término relacionado [εἰκῶν](#) es utilizado por Pablo para referirse a los ídolos formados a imagen de los seres creados ([Ro 1:23](#); cf. [Ap 13:14, 15](#); [14:9, 11](#); [15:2](#); [16:2](#); [19:20](#); [20:4](#)).³⁶² La utiliza para referirse a la humanidad como imagen de Adán, el “hombre de polvo” ([1 Co 15:49](#)), y para referirse a los hombres como imagen y gloria de Dios, mientras que las mujeres son gloria del hombre ([1 Co 11:7](#)). Lo usa regularmente de Jesús como portador de la imagen de Dios en la que los creyentes se están transformando ([Ro 8:29](#); [2 Co 3:18](#); [4:4](#); [Col 1:15–16](#); [3:10](#)). La vinculación de la expresión [μορφ-](#) y el [εἰκῶν](#) en [Romanos 8:29](#) y [2 Corintios 3:18](#) muestran que Pablo vincula las ideas, con los creyentes siendo transformados en Cristo, que es imagen de Dios para el mundo.

Entonces, ¿qué hacemos con todo esto? A favor de una lectura adámica³⁶³ o imperial está, en

³⁶² Otros usos en el NT más amplio son el de la imagen de un gobernante en una moneda ([Mt 22:20](#); [Mr 12:16](#); [Lc 20:24](#)) y el de la ley como sombra y no como imagen de la bondad venidera ([Heb 10:1](#)).

³⁶³ Algunos que toman “forma” como “imagen” incluyen a Héring, “Kyrios Anthropos”, 196–209, mencionado en Martin, *Hymn*, 107; A. M. Hunter, *Paul and His Predecessors* (Philadelphia: Westminster,

primer lugar,³⁶⁴ como se señaló en la discusión anterior, que Pablo vincula la noción de “imagen” y “forma”. Además, se puede argumentar que el uso de *μορφή* en el gr. y la LXX favorece ver aquí “apariencia externa” en lugar de esencia. El sentido de *ἀρπαγμός* como “rob”. también puede encajar en esta idea (abajo), con Jesús negándose a “robar” falsamente un estatus que no era suyo por derecho. Además, el paralelismo con “forma de esclavo” en 2:7 apoya que se tome esto no como esencia, sino como la *apariencia* de un esclavo.³⁶⁵ Es decir, Jesús no era en realidad un esclavo, sino que asumió ese papel con el fin de salvar su mundo. Además, el uso de *σύμμορφος* en 3:20 habla de que los creyentes son conformados en forma corporal al cuerpo de Cristo y no a su esencia. Finalmente, el himno tiene un buen sentido en términos generales de esta manera: Jesús, a diferencia de Satanás, Adán o los falsos modelos de realeza, se negó a aferrarse a la divinidad, sino que se despojó de ella por la humanidad, haciéndose humano y asumiendo el papel de siervo, viviendo en humildad y obediencia, y muriendo para salvar al mundo. Luego fue exaltado al señorío cósmico como recompensa o vindicación por su servicio.

Sin embargo, aparte de la discusión anterior sobre *ὑπάρχων* y el flujo de la primera mitad del himno, hay indicios más fuertes que la noción alternativa de Jesús como el Dios que vino entre nosotros en la humildad está en mente. En primer lugar, el uso de Pablo de *μορφή* es intrigante. Si la intención de Pablo era hablar de Jesús como portador de la imagen aquí, ¿por qué no usar su más habitual *εἰκόν*, como hace en otros lugares (Ro 8:29; 2 Co 3:18; 4:4; Col 1:15–16; 3:10)? Además, la falta de “equivalencia estricta” entre *μορφή* y *εἰκόν*, y la falta de cualquier paralelismo literario directo con el Génesis, cuenta en contra de ver *μορφή* como “imagen” aquí en 2:6 (Hansen, 139)³⁶⁶ y sugiere que Pablo está tratando de decir algo diferente aquí. En segundo lugar, “ser” indica un estado presente en curso a partir del cual Jesús se transformó en un esclavo, al tiempo que conservaba su “divinidad” (arriba). En tercer lugar, el paralelo *μορφήν δούλου*, “forma de esclavo”, se desarrolla en el contexto con algo más que la mera “imagen” en mente: Jesús asumió la posición de siervo de la humanidad, se convirtió en “uno de nosotros”, humilde y obediente, y experimentó la muerte de un esclavo (crucifixión)

³⁶⁴ Véase, por ejemplo, D. Hecking, “Elitesoldaten und SklavInnen, der ‘Staatsgott’ Augustus und der Messias Jesus, Zur Erstrezeption des Christulobes (Phil 2, 5–11)”, *BK* 64 (2009): 23–32.

³⁶⁵ W. Trilling, “ἀρπαγμός”, en *EDNT*, 1:156.

³⁶⁶ Véase también D. Steenburg, “The Case against the Synonymity of MORPHĒ and EIKŌN”, *JSNT* 34 (1988): 85; Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 122.

en nombre de la humanidad. Es, pues, ontológico y no de mera apariencia (Vincent, 58). Cristo es un siervo en su naturaleza esencial. Además, la expresión paralelo del pasaje apoya esta lectura. Mientras que ὁμοίωμα, “semejanza”, y σχῆμα, “apariencia”, en el v. 7 podrían leerse en un sentido meramente de apariencia, en realidad hablan de que Jesús se hizo *realmente* humano, un hombre. Esto se ve en que *este hombre*, y no alguna apariencia de hombre, experimentó la muerte. Es a esta muerte a la que Pablo desea conformarse (3:10). Como se señaló anteriormente, los part. γενόμενος y εὑρεθείς también tienen mejor sentido en la lectura divina, con Jesús siendo (ὑπάρχων) inicialmente (y permaneciendo) divino y luego “llegando a ser” o “naciendo” y “siendo encontrado” en el sentido de que el divino se hace humano. En la lectura adámica o imperial, no tiene mucho sentido sugerir que Adán o el emperador se hicieron humanos o fueron encontrados como hombres; sería tautológico. Más bien, el flujo de la divinidad al vaciamiento de sí mismo, a la humanidad, a la obediencia, a la muerte y a la exaltación, da un mejor sentido al flujo del himno. Como tal, el himno es adámico, pero este énfasis en la humanidad aparece más tarde, con el Hijo de Dios preexistente “nacido a semejanza humana” en el v. 7 (véase la excelente discusión en Hansen, 141).

Por último, aparte de 2 Timoteo 3:5, Pablo utiliza la expresión μορφή casi exclusivamente de algo más que la mera apariencia o imagen, hablando de la expresión o transformación física, y del estado interno, ya sea de la ley como la encarnación visible e interna de la verdad y el conocimiento (Ro 2:20); la formación de Cristo en el interior del creyente, que es imagen de Cristo ante el mundo (Gá 4:19); la conformidad y la plena participación en la experiencia de sufrimiento de Cristo (3:10); la experiencia de la renovación corporal e interna a la vuelta de Jesús, incluyendo el cuerpo y el ser interior espiritual (3:21; cf. 3:12–14); la conformidad con la imagen y semejanza de Cristo, interna y externa (Ro 8:29; 2 Co 3:18); o la transformación de la mente, que se manifiesta en una vida de amor y servicio (Ro 12:2). Por ello, es probable que μορφή, en lugar de εἰκών, se haya elegido específicamente para evitar que el lector limite aquí el pensamiento de Pablo a una mera imagen. Del mismo modo, esto apoya la lectura de Jesús como preexistente y divino y que se niega a utilizar su privilegio y estatus al servicio de su misión. Como tal, se diferencia de todos los dioses del mundo antiguo, de Satanás, de Adán, del emperador y de todos los que ejercen el poder buscando la gloria personal y sus propios fines egoístas. Así, la “igualdad con Dios” (ἴσα θεῶ) es paralela al ἐν μορφῇ θεοῦ y lo define aún más.³⁶⁷

³⁶⁷ Véase Hawthorne, “In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6)”, en *Where Christology*

Con todo, habiendo argumentado que Pablo no está usando “forma de Dios” en lugar de “imagen de Dios” y que debe coincidir con la idea de “forma de esclavo”, Pablo lo está usando de que Jesús tiene la apariencia de Dios en algún sentido.³⁶⁸ Esto puede ir en al menos dos direcciones principales. En primer lugar, podría estar usándolo en su sentido externo de forma de Dios. Un método común de tratar la idea aquí es que se refiere a Jesús como *la gloria* de Dios en términos de “la apariencia externa de la presencia y majestad de Dios” (cf. Heb 1:3; e. g.: H. A. W. Meyer, 80; Hansen, 136–38; Fowl, 92).³⁶⁹ La idea de la gloria de Dios es común en la LXX (e. g.: Éx 16:10; 24:16; 33:18; 40:34; Lv 9:6, 23; 1 Re 8:11; Sal 18:1 [19:1 TM]; Is 6:3; 60:1–2; Ez 1:28; 43:2; 44:4). Además, Pablo utiliza la idea de Dios en ocasiones (Ro 1:20, 23; 2 Co 4:6). Sin embargo, la forma y la gloria de Dios no están vinculadas en la LXX ni en el NT, lo que debilita la afirmación en este caso (igualmente O’Brien, 208). Otra posible debilidad de este punto de vista es que no concuerda con la “forma de un esclavo” en 2:7, es decir, “gloria de un esclavo” (O’Brien, 208). Sin embargo, este no es un argumento sólido, pues ya hemos sugerido que “ser en forma de Dios” continúa a lo largo de todo el himno, y estar en “forma de esclavo” no disminuye que Jesús esté en la gloria de Dios. Sin embargo, el problema mayor es que, aunque *gloria* es una gran palabra para describir a Dios, no es una suma completa de lo que es Dios en la tradición bíblica. Dios es glorioso, está imbuido de gloria e irradia gloria, pero es mucho más (abajo) —aunque sea un gran descriptor, en realidad amenaza con reducir quién es Jesús—.

Alternativamente, Pablo podría estar hablando literalmente y sin embargo irónicamente de que Jesús tenía la “forma” de Dios en un sentido judío de la “apariencia” de un “Dios sin forma”. Es decir, Jesús tenía la forma de Dios (de hecho la falta de forma, es decir, la esencia) antes de su

³⁶⁸ Si bien Hellermann señala de forma útil las cuestiones de estatus y honor en este pasaje y contexto en el que Jesús renuncia de forma contracultural al más alto estatus posible en el universo por la más baja de las muertes innobles, hay mucho más en juego en este pasaje que solo cuestiones de honor (véase J. H. Hellermann, “*Morphē Theou as a Signifier of Social Status in Phil 2:6*”, *JETS* 52, no. 4 [2009]: 779–97). Véase también D. P. Moessner, “*Turning Status ‘Upside Down’ in Philippi. Christ Jesus’ ‘Emptying Himself’ as Forfeiting Any Acknowledgment of His ‘Equality with God’ (Phil 2:6–11)*”, *HBT* 31 (2009): 123–43.

³⁶⁹ Véase también J. Weiss, *Earliest Christianity* (Nueva York: Harper & Row, 1952), 2:478; Behm, “*μορφή*”, 4:759; Fowl, *Story*, 53–54. Algunos defensores del adanismo también lo toman como la gloria de Adán; véase, por ejemplo, Pate, *Glory of Adam*, 189.

acto de auto-humillación. Por tanto, es uno con Dios Padre en su esencia y gloria —su omnipresencia, omnipotencia, omnisciencia, omnibenevolencia, inmortalidad, santidad, gloria, etc—.³⁷⁰ Entre estos atributos está la invisibilidad esencial de Dios, a la que Pablo se refiere tres veces. Dos son de especial interés: [Colosenses 1:15](#) y [1 Timoteo 1:17](#). En [Colosenses 1:15](#), Pablo habla de Jesús como “imagen del Dios *invisible*” El punto de Pablo aquí es diferente de ese ejemplo, donde explícitamente alinea a Jesús con la imagen de Dios, pero la idea de Jesús revelando la “forma” invisible de Dios es coherente con esto. En [1 Ti 1:17](#) Pablo define a Dios como inmortal, invisible y digno de honor y gloria (cf. [Heb 11:27](#)).

Mientras que en el mito griego los dioses se aparecían a las personas, en algunas tradiciones filosóficas se consideraba que los dioses eran invisibles, algo confirmado en Josefo.³⁷¹ En el pensamiento judío, aunque Dios no es llamado *ἀόρατος*, “invisible”, en la LXX,³⁷² Dios no podía ser visto. Las teofanías en el AT no hablan de una experiencia visual directa de Dios, sino de un encuentro con su presencia o su gloria (cf. [Éx 3:16](#); [4:5](#); [6:3](#); [24:10–18](#); [33:18–23](#); [Is 6:5](#)).

Josefo menciona que la tradición griega, incluyendo a Pitágoras, Anaxágoras, Platón y los estoicos, sostenían la invisibilidad de los dioses ([Ag. Ap. 2.167](#)). Filón habla a menudo de Dios y de su naturaleza como invisibles (e. g.: [Alleg. Interp. 3.206](#)).

Como tal, lo más probable es que Pablo se refiera aquí a Jesús, que, aunque es un ser individual distinto de Dios Padre, tiene la forma de Dios en el sentido de tener la esencia de Dios y manifestar la “forma” externa invisible de Dios. Es decir, Pablo está afirmando de forma creativa que Jesús es divino y, sin embargo, conserva su herencia monoteísta (cf. [2:9–11](#)). Esta idea también se ajusta a la idea filosófica de la consistencia de la forma externa y la esencia a la que nos referimos anteriormente. Esta noción se recoge en la esencia, “naturaleza

³⁷⁰ Véase M. Weedman, “Finding the Form of God in Philippians 2: Gregory of Nyssa and the Development of Pro-Nicene Exegesis”, *JTI* 2, no. 1 (2008): 26, quien señala que “cuando el texto de Filipenses dice que Cristo era en forma de Dios, significa que todas las cosas del Padre, como la eternidad, la cantidad, la inmaterialidad y la incorporeidad, pertenecen al Hijo”. Véase también D. J. MacLeod, “Imitating the Incarnation of Christ: An Exposition of Philippians 2:5–8”, *BSac* 158, n° 631 (2001): 313; E. Lewis, “The Humiliated and Exalted Son”, *Int* 1 (enero de 1947): 23; Fee, *Pauline Christology*, 379.

³⁷¹ Véase W. Michaelis, “ὄραω”, en *TDNT*, 5:321. Los ejemplos incluyen *Bib. Hist.* 2.21.7; *Tim.* 36e, 46d, 52a; *Mem.* 4.3.1; *Num.* 8.7 [de Pitágoras], 4; *Quaest. rom.* 77; *Lat. viv.* 6; cf. *An. procr.* 8; *Is Os.* 62, 78; *Mem.* 4.3.13, 14).

³⁷² [Gn 1:2](#) de la falta de forma; [Is 45:3](#) de los lugares secretos o invisibles; [2 Mac 9:5](#) de un golpe invisible.

misma” (Melick, 102) o “naturaleza” de la NVI. Jesús es divino y aquel ante quien la humanidad se inclinará en última instancia (Ellicott, 55). Sin embargo, traducirlo de cualquiera de estas formas es problemático, ya que “la propia naturaleza de un esclavo” y “la esencia de un esclavo” no captan el sentido del movimiento en el himno por el que Jesús permanece en la forma de Dios mientras toma la forma de la humanidad y del siervo. El énfasis, entonces, está en la manifestación externa de la forma divina de Jesús, que pasa de la falta de forma divina “invisible” a Dios “visible”, no en poder y fuerza, sino como humano y esclavo que muere en una cruz, es decir, el que es en esencia Dios no toma la fuerza o la violencia para salvar su mundo, sino que toma la forma de un ser humano, un esclavo, es totalmente obediente a Dios, y muere para salvar su mundo.

Este pasaje, por tanto, es paralelo a otros pasajes con una alta cristología (Jn 1:1–18; 8:58; 10:30; Col 1:15–17; Heb 1:1–4, 8, 10; Ap 1:17; 3:14). Como tal, junto con las referencias en Colosenses y Hebreos (cf. 1 Co 16:22; Ro 9:5), tenemos pruebas firmes desde principios de los años 60 (o antes para los defensores de Éfeso y Cesárea) de que Pablo está diciendo que Jesús es la manifestación misma de Dios. Si tenemos a otro escritor además de Pablo detrás del himno, como Esteban o un compatriota de Pablo, entonces tenemos un testimonio aún más temprano de que Cristo era considerado divino y adorado en la génesis de la historia cristiana. Esto sugiere que una alta cristología no fue un desarrollo posterior, sino que fue cosida en el culto de la iglesia desde sus primeras etapas.

Además, el himno habla de este Dios que se hace hombre en el sentido más completo. Aunque en el pensamiento judío se atribuyen a Dios partes del cuerpo, *etc.*, se rechaza la idea de que Dios tenga una forma visible. La presencia de Dios no se experimenta en forma corporal (véanse Gn 15:17; Éx 3:2; 19:16; 24:17; 1 Re 19:11; Sal 18:7; Is 6:4). También se rechaza que los ídolos representen a Yahvé, lo que reitera esta denuncia de la cosificación de la forma de Dios. Esta refutación se traslada del AT al judaísmo del Segundo Templo. Por ejemplo, Filón subraya que Dios no tiene forma de hombre (e. g.: *Nombres*, 54). Josefo coincide con el rechazo filosófico griego de gran parte del antropomorfismo (*Ag. Ap.* 2.239). Sin embargo, aquí tenemos a un Dios que se hace hombre y, además, muere. Estos antecedentes sugieren que, desde la perspectiva judía, se trata de una idea asombrosa y potencialmente blasfema: que Jesús tenga la forma del Dios único. Esto se refuerza a través del himno, donde Jesús, que tiene la forma de Dios, se convierte en la forma de un esclavo, un humano, y luego es exaltado al lugar más alto. Desde un punto de vista mítico griego, esto podría sugerir que Jesús es una mera manifestación de la forma de un *theos* sin ser necesariamente un dios en sí mismo, es decir, que

“desempeñó el papel de un dios en forma humana”.³⁷³ Esto podría conducir al subordinacionismo y a la comprensión politeísta de lo divino. Sin embargo, el pasaje rechaza esto, con este mismo Jesús haciéndose verdaderamente humano y siendo exaltado como Señor. Lo que tenemos, pues, es una declaración totalmente asombrosa de un fariseo judío ferozmente monoteísta que antes de su conversión perseguía la fe cristiana a causa de afirmaciones tan horribles. También es sorprendente desde la perspectiva de la aversión dualista griega al cuerpo.

La frase οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, “no consideraba la igualdad con Dios como algo para explotar”, forma una unidad y es difícil de interpretar. El inf. τὸ εἶναι (ἴσα θεῶ), “igual a Dios”, es el obj. del verbo ἠγήσατο, “consideraba”, con Cristo como sujeto y ἀρπαγμὸν como complemento. También es probable que la frase sea epexegetica* respecto a μορφῇ θεοῦ (“la forma de Dios”) con el τό (“el”) anafórico*, de modo que “forma de Dios” e “igualdad con Dios” son efectivamente una sola realidad (e. g.: O’Brien, 216; Hawthorne y Martin, 114; Fee 1995, 207; Hansen, 145).³⁷⁴

Como veremos en nuestra mirada a los términos ἀρπαγ-, ἀρπαγμός con οὐχ habla de algo que Jesús *no consideró*. Nuestro trabajo es definir qué es eso. Como se ha señalado anteriormente, ἴσα θεῶ es efectivamente paralelo a la “forma de Dios” en la cláusula anterior.

El término ἠγήσατο, “no consideró”, utiliza ἠγέομαι, que significa “considerar” o “dar prioridad en su pensamiento a”, como en 2:4 (véase análisis sobre 2:4). El uso de este verbo tan próximo al v. 4 es importante, pues hace que el lector establezca un paralelismo con Jesús y con lo que Pablo insta a los filipenses, es decir, a “considerar humildemente a los demás por encima de ustedes mismos”, como hizo Cristo. Aquí Jesús *no consideró la explotación* de su estatus,

³⁷³ Behm, “μορφῇ”, 4:752.

³⁷⁴ Wright, “ἀρπαγμός”, 344; véase BDF §399(1). Esto es discutido por algunos, incluyendo a Wallace, 186, quien ve el artículo como una mera indicación de que es el obj. del verbo y describe esto como atractivo teológicamente y débil gramaticalmente. D. Burk, “On the Articular Infinitive in Philippians 2:6: A Grammatical Note with Christological Implications”, *TynBul* 55, no. 2 (2004): 252–74, señala que BDF no afirma que el inf. articular no sea siempre anafórico* y que aquí se utiliza estructuralmente para indicar que es obj. del verbo. Sin embargo, la posibilidad se mantiene. Además, si las dos ideas “forma de Dios” e “igualdad con Dios” son sinónimos exactos no es ni aquí ni allí. Si “forma de Dios”, como hemos argumentado, se refiere a la divinidad de Cristo, entonces la lógica de ver los dos como estrechamente relacionados es apropiada.

poder y ser como Dios para sus propios fines. Los filipenses deben ver en la actitud de Cristo un reflejo de cómo deben relacionarse entre sí. También anticipa la actitud crística de Pablo en 2:25, donde, a pesar de su propia gran necesidad (1:12–26), *considera* (ἠγγισάμην) necesario enviar a Epafrodito a Filipos por su mayor necesidad. Además, en 3:7–8, Pablo vuelve a reflejar esta actitud al *considerar* (ἠγγιμαί) sus grandes reivindicaciones en el judaísmo a la luz de Cristo como pérdida y estiércol.

La frase τὸ εἶναι ἴσα θεῶ, “igualdad con Dios”, está lanzada por el *inf.* articular *acus.*, lo que hace improbable que tengamos aquí un quiasmo³⁷⁵ y hace que “igualdad con Dios” sea el *obj.* del verbo ἠγγίσαστο. El *adv.* ἴσος significa “ser equivalente en número, tamaño, calidad; igual”.³⁷⁶ En el pensamiento judío, ἴσος se utiliza de diversas formas, pero nunca de igualdad con Dios, ya que nada en absoluto debe considerarse igual a Dios, que está por encima de todo (e. g.: 1 Re 8:23; 2 Re 19:15; 1 Cr 29:11; Sal 95:3; 97:9).³⁷⁷ Juan utiliza el término ἴσος en un sentido similar al de 2:7, en el que Jesús reclama la igualdad con Dios llamando a Dios su propio Padre y rompiendo el sábado (Jn 5:18). Por lo tanto, significa igual en rango, estatus y poder con Dios.

Como en el caso de “en forma de Dios”, τὸ εἶναι ἴσα θεῶ se toma de dos maneras. En primer lugar, en el sentido de algo que Jesús *no tiene ya*, sino que se aferra a ello, es decir, la lectura adámica (e imperial, satánica) (Beare, 80).³⁷⁸ Alternativamente, puede leerse en el sentido tradicional de algo que Cristo ya *tiene* (la divinidad preexistente) pero que no capta, explota o aprovecha para sí mismo. Como ya se ha comentado, el flujo del himno y especialmente lo que sigue, en el que Jesús se hace humano, argumenta en contra de lo primero. Como tal, Pablo está afirmando que Jesús no buscó ni explotó lo que era suyo por derecho, la “igualdad con Dios” que es, en esencia, sinónimo de “ser en forma de Dios” (Fee 1995, 208).³⁷⁹

³⁷⁵ Esto requeriría que el nominativo se equilibrara con ὄς.

³⁷⁶ BDAG, 480. Véase LSJ, 839, para un resumen.

³⁷⁷ *Hist. Rech.* 19.4 habla de que Adán permanece “igual (ἴσος) a la gloria de Dios y de sus santos ángeles”; sin embargo, se trata de una ampliación cristiana (cf. Charlesworth, *Old Testament Pseudepigrapha*, 2:461).

³⁷⁸ Beare, 80, señala el paralelismo con Heracles, que era “honrado en igualdad con los dioses” (ἴσα θεῖος); cf. Platón, *Ax.* 364 A.

³⁷⁹ Véase también MacLeod, “Imitating the Incarnation”, 315: “Habla de la forma de su existencia en la eternidad pasada. En el cielo disfrutó de las prerrogativas de la deidad. Juntas las dos expresiones, ‘forma de Dios’ e ‘igualdad con Dios’ son ‘entre las expresiones más fuertes de la deidad de Cristo en el Nuevo Testamento’”.

El significado del término ἀρπαγμός³⁸⁰ es difícil de discernir aquí.³⁸¹ Este es su único uso en el NT. El término deriva del verbo ἀρπάζω, que tiene el sentido de “tomar algo con fuerza (con firmeza, rapidez, rapiña)”. En todos los casos del NT el verbo tiene el sentido de arrebatarse o apoderarse con fuerza.

El término ἀρπαγμός en sí mismo puede ser positivo (e. g.: ser atrapado, arrebatado con buen propósito), o negativo (robar, saquear, tomar presa). Puede tener un sentido de acto, que denota “el acto de arrebatarse o apoderarse”, o un sentido pasivo “lo que se apodera”, ya sea positivamente (“premio, ganancia”) o negativamente (“presa, botín”). Todos los usos tienen el sentido de poder ejercido a través de una agencia externa, ya sea para bien o para mal. Esto sugiere, pues, que ἀρπαγμός puede tener aquí el sentido pasivo de “lo que se apodera” (ἀρπάζω), ya sea positivo o negativo. En este sentido, puede ser similar al más común ἀρπαγμα, que significa “lo que se apodera”, es decir, el saqueo o el botín. Este último término se encuentra en la LXX, donde tiene el sentido de adquisición forzada, impuesta, como en los usos no paulinos de ἀρπάζω. Alternativamente, como otros sustantivos formados con -μός, ἀρπαγμός puede ser el acto de apoderarse o tomar ventaja. En suma, podemos tomar ἀρπαγμός de forma activa (verbal) o pasiva, dando dos sentidos globales posibles:³⁸² 1) actuar.: Cristo no consideraba que ἀρπαγμὸν fuera igual a Dios (con orden de palabras); 2) pasivo: Cristo no consideraba que la igualdad con Dios fuera algo ἀρπαγμὸν. Veremos cada una de ellas por separado.

Tomarlo en el sentido act. de que Cristo consideraba ἀρπαγμός ser igual a Dios es una opinión minoritaria hoy en día. La AV, reflejando la lectura de los Padres latinos como Tertuliano,

³⁸⁰ Véase Martin, *Hymn*, 153, para el análisis y el rechazo de los que emiten ἀρπαγμός a ἄπραγμος, “libertad, tranquilidad”.

³⁸¹ J. C. O’Neill, “Hoover on Harpagmos Reviewed, with a Modest Proposal concerning Philippians 2:6”, *HTR* 8, no. 4 (1988): 445–49, sostiene que el texto está corrupto, y que originalmente se leía ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο μή εἶναι ἴσα θεῷ, con los escribas sustituyendo μή por τὸ y significando así “que siendo en forma de Dios no pensó en ser igual a Dios” (sino que se despojó de sí mismo, humillándose libremente por un tiempo para morir por los pecadores). Sostiene que el segundo “no” (μή) fue omitido o sustituido por τὸ por “escribas piadosos, que no podían soportar ver en la página palabras que para la mente literal pudieran sugerir que Cristo no era igual a Dios”. Aunque creativa, no tiene absolutamente ningún apoyo textual y debe ser rechazada rotundamente.

³⁸² Véase N. T. Wright, “ἀρπαγμός and the Meaning of Philippians 2:5–11”, *JTS* 37 (1986): 321–52. Señala que hay al menos veinte opiniones, que resume en diez categorías.

Hilario, Ambrosio y Agustín, lo tomó en este sentido: “Quien, siendo en forma de Dios, *no estimó el ser igual a Dios como cosa a qué aferrarse*”. El divino Jesús repudió así “un violento apoderamiento de la propiedad” para ser igual a Dios, ya que era suya por derecho (Beare, 79).³⁸³ Esto puede referirse a su existencia previa a la encarnación o, como es más probable, durante su encarnación: Jesús, ya sea Dios o simplemente un hombre (adámico, satánico, imperial), no se apoderó de la igualdad con Dios mediante un “acto de robo o usurpación” (cf. Beare, 79),³⁸⁴ pues ya era suya. No se trata de un acto de robo *a Dios* en sentido literal, sino de que Jesús no buscó el engrandecimiento propio y la toma del poder de forma ilegítima, como hicieron Satanás, Adán, los gobernantes despóticos, etc. Ross ve aquí una correlación con Jesús en su tentación, que no se apoderó del mundo cuando se lo ofreció Satanás en la tentación (Mt 4:1–11; Lc 4:1–13).³⁸⁵ Del mismo modo, Hooke lo entiende como “aferrarse a sí mismo”.³⁸⁶ Hooker sostiene que Cristo, a diferencia de Adán, no se aferró a la igualdad divina porque ya la tenía.³⁸⁷

Una opinión popular es la de C. F. D. Moule, que considera que ἀρπαγμός debe entenderse como el acto de arrebatar. Así, Jesús no consideró que la igualdad con Dios significara “arrebatar”; más bien, “se despojó de sí mismo...”. Así, Jesús se opone antitéticamente a “salirse con la suya, conseguir lo que quiera” (cf. 2:3–4), prefiriendo “darse y gastarse”.³⁸⁸ Jesús no consideró tomar para sí la igualdad con Dios, sino la entrega. De este modo, Jesús demuestra

³⁸³ W. Barclay, “Great Themes of the New Testament: Phil 2:1–11”, *ExpTim* 70 (1958–59): 40–44. Beare, 79, sugiere “saqueo”. Cerfaux, *Cristo*, 385, sugiere que no es una objeción tomada con orgullo o por chulería.

³⁸⁴ J. Ross, “ἀρπαγμός, Phil 2.6”, *JTS* 10 (1909): 573. Véase también Gibbs, “Relation between Creation and Redemption”, 277.

³⁸⁵ Ross, “ἀρπαγμός”, 573.

³⁸⁶ Véase también S. H. Hooke, *Alpha and Omega: A Study in the Pattern of Revelation* (Londres: Nisbet, 1961), 257.

³⁸⁷ Véase Hooker, “Philippians 2:6–11”, 151–64; *FRo Adam to Christ: Essays on Paul* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 96–100.

³⁸⁸ Moule, “Further Reflections”, 271–74; “The Manhood of Jesus in the New Testament”, en *Christ, Faith and History*, ed. S. W. Sykes y J. P. Clayton (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 97; cf. Gerald F. Hawthorne, “In the Form of God and Equal with God (Philippians 2:6)”, en *Where Christology Began*, 96–110.

que Dios “no se caracteriza por agarrar de forma egoísta, sino por dar con las manos abiertas” (Hawthorne y Martin, 85). Los que lo entienden así suelen tomar el *part.* inicial de forma causal: “precisamente *porque* estaba en forma de Dios, consideraba la igualdad con Dios no como una cuestión de obtener sino de dar”.³⁸⁹

Esta interpretación de los actos es criticada por algunos como imposible (O’Brien, 212; Collange, 98–99)³⁹⁰ por motivos literales y por la falta de un objeto para la frase, ya que no está claro qué eligió Jesús para no saquear (Collange, 89).³⁹¹ Sin embargo, esta crítica es claramente errónea y debe ser rechazada. En primer lugar, como ha indicado Wright, los sustantivos abstractos como “arrebatar”, “agarrar” o “conseguir” no requieren un objeto si se usan intransitivamente.³⁹² Además, se trata de poesía y, por tanto, de una prosa metafórica y analógica, más que literal. Por último, el himno deja claro qué objeto está implícito en la negativa de Jesús a usar la fuerza para saquear, a saber, *su mundo y su gente* (vv. 10–11). Así, Jesús, a diferencia de los falsos dioses, de Satanás, de los gobernantes despóticos del mundo como Alejandro y los césares, y de Adán, no pretendió tomar el mundo mediante un acto de fuerza ilegítimo y violento. Más bien, se vació a sí mismo. Esta perspectiva tiene la ventaja de alinearse con la mayoría de los usos bíblicos de la expresión ἀρπαγμ-, que siempre implica la fuerza, casi siempre ilegítima (véase más arriba).

La mayoría de los pensadores prefieren leerlo en sentido pasivo, según la segunda de las dos opciones anteriores, es decir, que Cristo no consideraba la igualdad con Dios algo ἀρπαγμός. Lightfoot, basándose en los Padres griegos,³⁹³ rechazó el sentido activo anterior y tomó ἀρπαγμός en el sentido de un “premio o un tesoro al que aferrarse con avidez y exhibir con ostentación”. Por el contrario, para Lightfoot, Cristo “renunció a las glorias del cielo” (Lightfoot, 24; cf. Vincent, 58; Spence-Jones, 59; J. J. Müller, 79)³⁹⁴ Así, la igualdad con Dios, que para Lightfoot era la divinidad que ya tenía, es un premio al que no hay que agarrarse

³⁸⁹ Moule, “Manhood”, 97.

³⁹⁰ Véase también BDAG, 108; Martin, *Hymn*, 135–36.

³⁹¹ Véase también Martin, *Hymn*, 135–36; W. Foerster, “ἀρπαγμός”, en TDNT, 1:474.

³⁹² Wright, *Climax*, 89

³⁹³ *Ibid.*, 64–65, señala que la opinión de los Padres griegos era que Cristo se aferraba a lo que ya tenía.

³⁹⁴ Véase también H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil. 2, 5–8* (Roma: Papstl. Bibelinstituts, 1914), 1:108; J. J. Müller, 79; D. M. Stanley, *Christ’s Resurrection in Pauline Soteriology*, AnBib 13 (Roma: Pontificio Instituto Biblico, 1960), 97.

con avidez; más bien, Jesús renunció a sus derechos y privilegios para salvar su mundo.

Karl Barth toma igualmente ἀρπαγμός como que Cristo no consideraba la igualdad con Dios algo a lo que *aferrarse compulsivamente* como premio. Como tal, Cristo conservó su divinidad, pero “no trató su forma a semejanza de Dios (τὸ εἶναι ἴσα θεῶ) como un ladrón a su botín”.³⁹⁵ Añadió a su forma divina la forma de siervo. Como tal, “es Dios igualmente en la oscuridad de la forma de siervo” (Barth, 60). Además, “Cristo, siendo igual a Dios, no tiene necesidad de afirmarse en él ni de aferrarse a él, sino que puede renunciar a la apariencia exterior y al crédito que corresponden a tal ser, sin renunciar al ser mismo” (62–63).

Otro punto de vista es el de Cerfaux, que sostiene que Jesús se negó a reclamar la igualdad con Dios a pesar de sus bravuconadas y su martirio. Igualmente, Enrique apela para ello a Eusebio, donde los mártires se negaron a pronunciarse o a aceptar el título de mártir (cf. *Hist. eccl.* 2.2).³⁹⁶

Algunos, sin embargo, critican la idea de que la expresión ἀρπαγμ- habla de aferrarse a algo que ya se tiene; más bien, habla de algo que *no se tiene* y que Jesús decidió no tomar por la fuerza (Plummer, 436; Beet, 64).³⁹⁷ Esto puede ir en varias direcciones. Algunos, leyéndolo en un sentido satánico (Is 14:12–13; Lohmeyer, 92),³⁹⁸ real, imperial (Beare, 80),³⁹⁹ o adámico (Gn 3:5),⁴⁰⁰ ven aquí la igualdad divina con Dios mismo como lo que Cristo no tenía y se negó a arrebatar y aferrar.

En otra dirección, Jaeger sostiene que la frase de doble acusativo, como otras que utilizan

³⁹⁵ K. Barth, *Church Dogmatics*, IV/1, *The Doctrine of Reconciliation* (Edimburgo: T&T Clark, 1956, 2004), 180.

³⁹⁶ Véase Cerfaux, *Christ*, 384; P. Henry, “Kénose”, *DBSup*, 5.27.

³⁹⁷ Véase Martin, *Hymn*, 140, que señala especialmente J. A. Beet en 1887 (64) y Plummer, 436.

³⁹⁸ Véase también Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 74; Stauffer, *Theology*, 64.

³⁹⁹ Véase también especialmente A. A. T. Ehrhardt, “Jesus Christ and Alexander the Great”, *JTS* 46 (1945): 45–51; K. Bornhäuser, *Jesus Imperator Mundi* (Gütersloh: Bertelsmann, 1938), 15; cf. F. G. Cholmondeley, “Harpagmos, Philippians 2:6”, *ExpTim* 7 (1895–96): 47; Heen, “Phil 2:6–11”, 139–41; J. D. Crossan and J. Reed, *In Search of Paul: How Jesus’s Apostle Opposed Rome’s Empire with God’s Kingdom* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2004), 284.

⁴⁰⁰ Cullmann, *Christology*, 177; J. Hering, *Le royaume de Dieu et sa venue: Étude sur l’espérance de Jésus et de l’apôtre Paul*, rev. ed. (Neuchâtel: Delachaux & Niestlé, 1959), 163; Hunter, *Paul and His Predecessors*, 43; Synge, 29; Dunn, *Christology in the Making*, 120–21. Véase para más referencias Martin, *Hymn*, 142–43.

ἄρπαγμα, “botín”, ἔρμαιον, “regalo de Dios”, εὐρημα, “ganancia inesperada”, y εὐτύχημα, “pieza de buena suerte”, con verbos como ἠγέομαι, ποιέομαι y τίθημι, forma una expresión idiomática común que significa “considerar algo como un golpe de suerte, una ganancia inesperada, una pieza de buena fortuna”. Así, Pablo está diciendo que Jesucristo no consideraba el ser divino como una ganancia inesperada, o motivo de engrandecimiento propio.⁴⁰¹ Nock escribe así: “no consideraba la igualdad con Dios como *una suerte*”.⁴⁰² El término en este sentido fue utilizado por Plutarco para referirse a que Alejandro no trataba a Asia como algo que pudiera ser saqueado violentamente o como una suerte (*Alex. fort. 1.8*; véase *Antecedentes* en la introducción al himno de Cristo, más arriba). El análisis de Jaeger es importante porque sugiere que la cláusula podría tener una vigencia popular. Otros, como Bonnard, han seguido a Jaeger, que habla de la negativa del Cristo preexistente a explotar sus privilegios y a imponerse frente a su Padre (Bonnard, 43).⁴⁰³

Basándose en Jaeger (véase análisis), vemos aquí un giro, es decir, algo que se tiene pero que no se *explota en beneficio propio*. Käsemann, e. g.: sugiere que el Cristo preexistente se negó a tratar su lugar como redentor cósmico como una “posesión existente” y a utilizarla en su *propio* beneficio. Sostiene que Pablo hace lo mismo en 3:7 al dejar de lado sus prerrogativas como judío.⁴⁰⁴

Barrett encuentra un camino intermedio entre las diversas opiniones, sugiriendo: “Como Hijo eterno de Dios, la tenía; sin embargo, se despojó de ella y se hizo obediente (cf. 2 Co 8:9). Como hombre, el nuevo Adán, no la tenía; sin embargo, no se la arrebató, sino que eligió la vida de criatura obediente y dependiente para la que Dios le hizo”.⁴⁰⁵

Martin argumenta que Jesús “tenía la igualdad con Dios como su imagen, pero se negó a

⁴⁰¹ Véase W. Jaeger, “Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief”, *Hermes* 50 (1915): 537–53, esp. 550–52.

⁴⁰² A. D. Nock, “Early Gentile Christianity”, en *Essays on the Trinity and the Incarnation*, ed. A. E. J. Rawlinson (Londres: Longman, Green, 1928), 99 (énfasis añadido). A. E. J. Rawlinson (Londres: Longmans, Green, 1928), 99 (énfasis añadido). Véase también W. K. L. Clarke, *New Testament Problems* (Londres: SPCK, 1928), 144, que lo considera “un hallazgo afortunado” o “un tesoro escondido”.

⁴⁰³ Véase también W. Foerster, “ἄρπαγμός”, en *TDNT*, 1:473–74, que lo toma como jerga para decir que Jesús no hizo lo que todos los demás harían; ambos lo tratan como una pieza de buena fortuna.

⁴⁰⁴ Käsemann, “Critical Analysis”, 63–65.

⁴⁰⁵ C. K. Barrett, *FRo First Adam to Last* (Nueva York: Scribner’s Sons, 1962), 69.

explotarla para su beneficio personal”.⁴⁰⁶ Como no lo hizo, el que era “el Cristo celestial, el Hombre Primordial, dentro de la Divinidad” y el segundo Adán “al concluir su carrera terrenal, ...es retomado y reinstalado como Gobernante del Mundo (*Cosmócrata*), pero en abierta exhibición y comandando el dominio universal” (v. 9).⁴⁰⁷ Martín logra esto argumentando una distinción entre la “forma de Dios” y la “igualdad con Dios”. La primera implica la divinidad sin el dominio del mundo, que obtuvo en su exaltación, es decir, la “igualdad con Dios”. Esta distinción es rechazada por algunos, ya que introduce una cuña injustificada entre las cláusulas sinónimas “forma de Dios” e “igualdad con Dios”.⁴⁰⁸ Además, como señala Wright, la idea de Martín de que Cristo obtuvo la igualdad con Dios solo después de su muerte y exaltación entra en conflicto con el himno, que habla del Señor cósmico *revelando* su igualdad con Dios en su humillación, es decir, “la encarnación y muerte de Jesús fue realmente la revelación del amor divino en acción”.⁴⁰⁹

Hoover ha sido el más influyente al argumentar que debe leerse de forma pasiva, ya que Cristo “no consideraba la igualdad con Dios como algo que debía explotar/utilizar en su beneficio” (cf. Fee 1995, 206–7; Hansen, 146; O’Brien, 214–16; Bockmuehl, 130).⁴¹⁰ Hoover sostiene que cada instancia de la expresión ἀρπαγμὸν ἠγήσατο o sus paralelos es una frase idiomática que se refiere a algo que uno ya posee y puede utilizar para explotar o usar en su propio beneficio egoísta.⁴¹¹ El Cristo preexistente, entonces, se negó a usar o explotar su glorioso estatus divino, su privilegio y su poder para su propio beneficio cuando emprendió su misión, sino que reveló la verdadera naturaleza de Dios a través de su sufrimiento y muerte redentores. Esto es utilizado por aquellos que lo toman en el sentido de que Cristo es divino, pero se niega a utilizar su poder, privilegio o estatus en su propio beneficio para ganar su mundo.

Tirando de los hilos de esto, incluso si vemos el matiz exacto del pensamiento de Pablo como si se mirara en un espejo tenue, surge una imagen. En primer lugar, sobre la base de su uso más

⁴⁰⁶ Martín, *Hymn*, 149.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 150–51.

⁴⁰⁸ Hawthorne, “In the Form of God and Equal with God”, 104; Hansen, 145.

⁴⁰⁹ Wright, *Climax*, 86.

⁴¹⁰ Véase R. W. Hoover, “The HARPAGMOS Enigma: A Philological Solution”, *HTR* 64 (1971): 95–119; cf. Wright, *Climax*, 82; MacLeod, “Imitating the Incarnation”, 316; Fowl, *Story*, 55–57.

⁴¹¹ Hoover, “HARPAGMOS”, 118.

amplio, la noción de ἀρπαγμός tiene un sentido de uso de la fuerza o del poder. En segundo lugar, como argumentamos anteriormente, y como se confirma en el estudio de Hoover en particular, ἀρπαγμός aquí probablemente habla de algo que Jesús tenía para empezar y se negó a explotar o utilizar, no de algo que no tenía y buscaba ganar. Esto descarta una lectura *directa* adámica, satánica, real/imperial, o la lectura *cosmócrata* de Martin (ver análisis). El himno comienza con Cristo como divino con naturaleza, poder, estatus y gloria divinos. El himno, tal y como se desarrolla, no nos habla de la obtención de la divinidad o de la autoridad cósmica, o simplemente de la renuncia a la divinidad o a sus elementos (*kenosis*) y asociaciones (e. g.: privilegio, estatus), sino de cómo es la verdadera divinidad cuando Dios actúa en su mundo: vaciamiento de sí mismo, servidumbre, verdadera vida adámica, humillación de sí mismo, obediencia y autosacrificio para salvar su mundo y su gente.

En tercer lugar, ya sea que tomemos ἀρπαγμός de manera activa (e. g.: Moule) o, como es más probable, de manera pasiva (así Hoover), terminamos con prácticamente el mismo tipo de imagen: Jesús no dio ninguna consideración al uso de su poder, privilegio, estatus y gloria divinos, legítima o coercitivamente, para lograr sus fines. Por el contrario, eligió el camino del vaciamiento de sí mismo, el desinterés, el servicio, la unión a la humanidad como un verdadero humano, la obediencia, el sufrimiento y la muerte. Demostró la verdadera divinidad, negándose a explotar su poder, a aferrarse a él o a utilizar su supremacía para derrocar a su mundo. La sumisión universal vendrá en última instancia porque Dios lo ha exaltado y le ha devuelto su glorioso estatus cósmico, no a través del derrocamiento violento, sino a través de la sumisión humilde. Sin recurrir a la ἀρπαγμός, el que es creador y rey del mundo ha venido ahora a recuperar lo que el mal y la corrupción han intentado arrebatarse con la ἀρπαγμός.

En cuarto lugar, aunque el tema principal en el v. 6 *no* es Jesús como el nuevo Adán, sino el carácter y la acción de Jesús como divino, por dos razones está claro que Adán no está lejos de la mente de Pablo desde el principio del himno. Antes, el medio por el que Jesús eligió actuar en el mundo en el v. 7 es el vaciamiento de sí mismo, por el que el que tenía la forma de Dios se hizo humano, un hombre, es decir, el nuevo Adán. Este Adán convertido en Dios, a diferencia del primer Adán, que fue un hombre que desobedeció y buscó la igualdad con Dios, es “obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”. Además, el contexto y la descripción de Jesús en el himno presentan a Jesús como ejemplo para los hijos de Adán y Eva en Filipos. Estos portadores de imágenes, restaurados por el Espíritu, están llamados a emular en sus relaciones el carácter cruciforme de Dios visto en Cristo, es decir, vidas cruciformes *teo-forma*, *cristo-forma* y *pneuma-forma*. Deben renunciar a sus viejos modelos adámicos y emular el modelo de Dios

Hijo, que vino como el nuevo Adán para revelar el corazón de Dios. El movimiento en el himno, entonces, es de Jesús como el divino bajando a sí mismo para convertirse en el nuevo Adán y así revelar la naturaleza de la verdadera divinidad y la verdadera humanidad en un solo golpe.

Por último, podemos decir que esta imagen contrasta fuertemente con los modelos de poder que se ven en el mundo de los filipenses y de Pablo (cf. 2:3–4). Es antitética a la visión de un Dios judío (como muchos lo entendían) y Mesías, que viene a imponerse y tomar su mundo por la fuerza violenta (ἀρπαγμός). Choca crudamente con los patrones de los dioses y gobernantes de los imperios del mundo gentil, ya sean los faraones, Senaquerib, Nabucodonosor, Ciro, Alejandro, Calígula, Nerón, o alguno de los muchos otros, donde la fuerza violenta a través de la supremacía militar lleva al mundo a la sumisión y establece la “paz”. Es total y absolutamente antitético al “hombre de la iniquidad” que viene y que “tomará asiento en el templo de Dios, proclamándose Dios” (ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός, 2 Ts 2:4). Repudia la corrupción y la falsedad de los dioses del panteón grecorromano. Contrasta vivamente con Satanás, que pretende usurpar a Dios, robar, matar y destruir, robar a Dios de su pueblo y corromper su mundo.

Como señalan Crossan y Reed, “subvierte e incluso ridiculiza la forma en que millones de personas del Imperio Romano daban por sentado que alguien con la ‘forma de Dios’ debía actuar”.⁴¹² Pide a los ciudadanos romanos de Filipos que vivan ante todo como ciudadanos del cielo, que renuncien a los modelos de poder del mundo romano y que vivan el modelo de Cristo (véase Hansen, 146). Habla del nuevo Adán, que obedeció inquebrantablemente. En lugar de experimentar la muerte y la separación de Dios por la desobediencia, Jesús murió por el mundo sobre el que es cosmócrata, se reúne con su Padre y reina, impartiendo el Espíritu de vida a todos los que doblan la rodilla ante él. Habla de la iglesia como una nueva humanidad que nunca debe recurrir a los patrones del poder mundano para ganar el mundo o mantener el control sobre él. Oh, que esto fuera así para la iglesia desde los días de Cristo!

2:7 ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβὼν, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος- καὶ σχήματι εὐρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος, “sino que se despojó a sí mismo, tomando la forma de esclavo, naciendo en semejanza humana y hallándose en apariencia como hombre”. Como se ha señalado en la introducción del pasaje, este versículo es una unidad, con una cláusula verbal principal, “se vació a sí mismo”, seguida de una cadena de tres cláusulas aor. part. (aspecto perfectivo), que definen lo que se entiende por vaciarse a sí mismo, a saber, tomar la forma de

⁴¹² Crossan y Reed, *In Search of Paul*, 289.

esclavo, nacer a semejanza de la humanidad y ser hallado en apariencia como hombre. Así, el vaciamiento de sí mismo se relaciona con la condición de Jesús como siervo de Dios y de la humanidad, y con su conversión en hombre para salvar su mundo.

Pablo lanza el versículo con el fuerte adversativo *ἀλλά*, “pero”, dando inmediatamente un poderoso contraste entre Cristo usando potencialmente su glorioso estatus divino preexistente, privilegio y poder para su propio beneficio y lo que voluntariamente elige hacer en su lugar.

La frase *ἐαυτὸν ἐκένωσεν*, “se vació a sí mismo”, utiliza el **aor.** de *κενόω*, que significa literalmente “vacío”.⁴⁴³ El uso griego del término es extenso, indicando “hacer vacía” de diversas maneras.⁴⁴⁴ El sustantivo relacionado *κενός*, que se utiliza en **2:16**, es más común, utilizado en la LXX de diversas maneras, sobre todo metafóricamente (véase análisis en **2:16**). De la LXX cabe destacar tres cosas: la idea suele ser metafórica, está relacionada con el hecho de presentarse ante Dios en una situación de sacrificio, y está relacionada con el hecho de estar vacío de lo que se tiene o posee. El uso de *κενός* para la pobreza se encuentra en el NT más amplio (**Mr 12:3; Lc 1:53; 20:10**), aunque no en Pablo, que prefiere utilizarlo metafóricamente para referirse a algo que es vano, ya sea la gracia (**1 Co 15:10; 2 Co 6:1**) o la misión (**1 Co 15:14, 58; Gá 2:2; Fil 2:16; 1 Ts 2:1; 3:5**; véase análisis en **2:16**). Es significativo que el sustantivo *κενοδοξία* se utilice en **2:3** en el llamamiento de Pablo a renunciar a la ambición egoísta y a la “gloria vacía”, es decir, a la autoglorificación (véase sobre **2:3**; cf. **Gá 5:26; 4 Mac 2:15; 8:19; Sab 14:14**). En lugar de buscar la gloria personal, la estima, el estatus y el honor mediante la búsqueda del engrandecimiento propio, los filipenses deben emular a Cristo, que se despojó de todas esas pretensiones.

Pablo es el único autor del NT que utiliza el verbo *κενόω*. Sus otros cuatro usos son metafóricos, de algo que se hace vacío, sin valor, o nulo, ya sea la fe (**Ro 4:14**), la cruz (**1 Co 1:17**), o la jactancia (**1 Co 9:15; 2 Co 9:3**). En **2:7** el verbo es de aspecto perfectivo (**aor.**), en contexto contrapuesto al aspecto imperfectivo de los verbos del **v. 6**, por lo que se refiere a una acción pasada en una vida entera entregada al vaciamiento de sí mismo. Es **2p**, lo que indica que Cristo es el sujeto del verbo. El **obj.** es claramente *ἐαυτοῦ*, el **acus.** de *ἐαυτὸν*, “él mismo”. Cristo, pues, es sujeto y **obj.** del verbo: el que se vacía es también el vaciado. Barth observa que la voluntad del Padre no se menciona aquí; es Jesús mismo quien “lo quiere así” (Barth, 63). Esto es

⁴⁴³ BDAG, 539; M. Lattke, “κενόω”, en *EDNT*, 2:282.

⁴⁴⁴ Véase además A. Oepke, “κενόω”, en *TDNT*, 3:661; *LSJ*, 938.

importante desde el punto de vista teológico: no podemos poner una cuña entre la voluntad del Padre y la del Hijo cuando Cristo va a la cruz.

El NT utiliza a menudo el **acus.** *ἑαυτὸν* con un verbo en un sentido relacionado. Por ejemplo, en los Evangelios, Jesús pide a sus discípulos que se nieguen a sí mismos al tiempo que toman su cruz y le siguen (Mt 16:24; Mr 8:34; Lc 9:23). Se trata de una emulación del modelo de Cristo de manera similar al modelo del himno, que une el modelo de vida del discípulo en los Sinópticos con la visión de Pablo sobre la vida cristiana. Pablo habla en otros lugares de la entrega de Cristo por la humanidad, por la que “se entregó” por la humanidad en su muerte en la cruz (τοῦ δόντος ἑαυτὸν, Gá 1:4; παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἑμοῦ, Gá 2:20; παρέδωκεν ἑαυτὸν, Ef 5:2; ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, 5:25; ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων, 2 Ti 2:6). En 2:8 Pablo utilizará de nuevo el *ἑαυτὸν* de la autohumillación de Cristo reflejada en su obediencia hasta la muerte por crucifixión.

La naturaleza del **aor.** deja abierto el marco temporal implicado. Podría ser ingresivo*, hablando del momento en que Jesús entró en el estado de encarnación.⁴¹⁵ Podría ser constativo, por lo que resume lo que sigue incluyendo toda su encarnación, servicio, humildad, obediencia y muerte.⁴¹⁶ Se prefiere claramente esta última opción, ya que el himno se desarrolla y es coherente con el aspecto perfectivo en el contexto.

En este punto, los estudiosos se explayan sobre lo que implica este vaciamiento de sí mismo, buscando qué dimensión de sí mismo vació Jesús (ver análisis). En nuestra opinión, se trata de una búsqueda inútil e innecesaria. Como señala Fee, no solo es metafórico y no literal (“una metáfora pura y simple”; Fee 1995, 201; Fowl, 95),⁴¹⁷ sino que Cristo *mismo* es el objeto, no *algún aspecto* de sí mismo. Por lo tanto, no hay necesidad de buscar un objeto adicional para el verbo (e. g.: Fee 1995, 201; Hansen, 147).⁴¹⁸ Esto es similar a la noción en Hebreos de Jesús como sumo sacerdote, y como el sacrificio único por los pecados (Heb 7–10). Así que este es, al

⁴¹⁵ Wallace, 558: “El tiempo aoristo puede utilizarse para subrayar el comienzo de una acción o la entrada en un estado. A diferencia del imperfecto ingresivo, no hay ninguna implicación de que la acción continúe. Simplemente no se indica. El aoristo ingresivo es bastante común”. Véase también Porter, 35.

⁴¹⁶ *Ibid.*, 557: “Describe la acción de forma resumida, sin centrarse en el principio o el final de la acción específicamente. Este es, con mucho, el uso más común del aoristo, especialmente con el modo indicativo”.

⁴¹⁷ Véase también Gorman, *Inhabiting*, 21; MacLeod, “Imitating the Incarnation of Christ”, 319.

⁴¹⁸ Véase también Martin, *Hymn*, 171.

menos en parte, la expresión del sacrificio, Jesús no con las manos vacías ante Dios como sumo sacerdote, sacrificándose a sí mismo, el cordero pascual sin mancha, por el pecado para salvar al mundo (1 Co 5:7), el *hilastērion* de Dios (Ro 3:25). La esencia de lo que Pablo pretende es, pues, el “autoabandono total” y la “entrega” (cf. Vincent, 59).⁴¹⁹ Lo que esto significa en términos reales se desarrollará en lo que sigue.

Como se ha comentado en el v. 6, el ser en forma de Dios y tener igualdad con Dios indica la naturaleza divina plena y sin compromisos de Jesús y su apariencia. Como este ser divino mismo es el objeto de su propio vaciamiento, no necesitamos argumentar que Pablo quiere decir que Jesús se vació de la naturaleza divina (la forma de Dios) o de algún elemento o aspecto de ella, como en la cristología kenótica.⁴²⁰ Pablo no especula, ni en Filipenses ni en ningún otro lugar, sobre la relación de las dos naturalezas de Cristo.⁴²¹ Además, en ningún momento del himno se compromete el estado divino de Cristo. El himno que sigue no habla de quitar o añadir (contra Hawthorne, 85; Hansen, 147) ningún aspecto de esta naturaleza divina, sino de una revelación de lo que significa ser en forma de Dios, e igual a Dios, es decir, lo que significa ser Dios. La encarnación, el servicio y la muerte de Cristo no son una renuncia a ningún elemento de la divinidad; son una *demonstración y una revelación* de lo que es la verdadera divinidad, de la manera más sorprendente.

Otra perspectiva que podemos descartar rápidamente es la de Käsemann, que ve aquí a Jesús sometándose a los poderes demoníacos.⁴²² Käsemann sostiene que “se despojó de sí mismo”

⁴¹⁹ Vincent, 59, sugiere “auto-renunciación”; cf. Gorman, *Inhabiting*, 21.

⁴²⁰ Por ejemplo, G. Thomasius, *Beiträge zur kirchlichen Christologie*, 1845 (mencionado en Thompson, 78–85); H. A. W. Meyer, 88; C. Gore, *The Incarnation of the Son of God* (Nueva York: Scribner, 191), 172; H. R. Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ* (Nueva York: Scribner, 1914), 463–90; V. Taylor, *The Person of Christ in New Testament Teaching* (Londres: Macmillan 1958), 77, 260. Véase también la lista en T. R. Thompson, “Nineteenth-Century Kenotic Christology: The Waxing, Waning, and Weight of a Quest for Coherent Orthodoxy”, en *Exploring Kenotic Christology*, 76n2–3; en la p. 75n1 señala que no hay nada parecido a la cristología kenótica en la iglesia anterior al siglo XIX.

⁴²¹ Martin, *Hymn*, 171–72.

⁴²² Käsemann, “Critical Analysis”, 67, 78–80; G. Bornkamm, “Zum Verständnis des Christus-Hymnus, Phil. 2.6–11”, en *Studien zu Antike und Urchristentum* (München: Kaiser, 1959), 181; J. Jervell, *Imago Dei*, 229; R. Bultmann, “Bekenntnis- und Liedfragmente im ersten Petrusbrief”, *Coniectanea neotestamentica* 11 (1947): 6 (mentioned in Martin, *Hymn*, 181); Beare, 83; sumisión a la *stoicheia*.

significa esencialmente que Jesús se rebajó haciéndose hombre. Al hacerlo, Jesús se sometió voluntariamente a los espíritus elementales del universo y al poder demoníaco de la muerte. La esclavitud, por tanto, es la esclavitud a las fuerzas espirituales malignas (cf. [Gá 4:4](#)). Aunque esta idea podría estar en el pensamiento conceptual de Pablo, en el sentido de que al hacerse hombre Jesús entró en un mundo gobernado por fuerzas inicuas, esto limita el pensamiento de Pablo e inserta algo que no tiene ninguna referencia en el contexto.

En lugar de intentar definir la *kenosis* de forma literal, algo que podemos ver al examinar la narración bíblica, para Pablo Jesús conservó su “divinidad” cuando caminó por la tierra como hombre, siervo, y murió en una cruz. Lo que vemos en Jesús de Nazaret es la demostración plena de cómo es y se ve Dios. Aunque no ejerció su poder como la humanidad podría esperar, atrapada como está y estaba en las expectativas de la política, el poder y la fuerza, Jesús demostró su poder en la aparente impotencia por el poder supremo del universo, el amor. Como dice O’Brien, “en cambio, mostró la naturaleza o forma de Dios en la naturaleza o forma de un esclavo, mostrando así claramente no solo cómo era su carácter, sino también lo que significaba ser Dios” (O’Brien, 224). Aunque en cierto sentido está “disfrazado”, demuestra en su servicio, encarnación y muerte toda la gloria de Dios. O, como señala Hawthorne, “es una forma poética, como un himno, de decir que Cristo se derramó a sí mismo, poniéndose totalmente a disposición de la gente (cf. [1 Jn 3:16](#)), que Cristo se hizo pobre para enriquecer a muchos ([2 Co 8:9](#); cf. también [Ef 1:23](#); [4:10](#)”. (Hawthorne y Martin, 117). Cristo se derramó en la entrega de sí mismo (Fee 1995, 210–11).⁴²³ Esta idea, que es global, no debe limitarse a que se haga pobre (Dibelius, 77, señalando [Lc 1:53](#); [Rut 1:21](#)),⁴²⁴ que se haga esclavo,⁴²⁵ o que se haga humano.⁴²⁶ Más bien, incluye todo esto (cf. [2 Co 8:9](#)). Esto anticipa la idea de Pablo de ser “derramado como una ofrenda de bebido” en [2:17](#), Pablo identificándose con el Cristo auto-vaciado en su ministerio. MacLeod resume:

⁴²³ Véase también W. Warren, “[Ὁν ἑαυτὸν ἐκένωσεν](#)”, *JTS* 12 (1911): 461–63, citado en Martin, *Hymn*, 167.

⁴²⁴ Véase un resumen de la crítica a su posición en Martin, *Hymn*, 172–74.

⁴²⁵ Bornhäuser, *Jesus Imperator*, 15, vio esto a la luz de la afición de Nerón por vestirse de esclavo y mezclarse en público. M. Maurenbrecher, *Von Nazareth nach Golgotha: Untersuchung über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums* (Berlín-Schöneberg: Buchverlag der “Hilfe”, 1909), 126 (señalado en Martin, *Hymn*, 174) lo lee como Jesús *lit.* convirtiéndose en esclavo. Para la crítica, véase Martin, *Hymn*, 174.

⁴²⁶ Véase la discusión en Martin, *Hymn*, 174–77.

Como escribió Motyer, “No se trata de ‘De qué se vació’, sino de ‘En qué se vació’”. Tomás de Aquino (1225–1274) escribió: “Se vació a sí mismo, no dejando la naturaleza divina, sino tomando la naturaleza humana”. Y Agustín (354–430) había escrito: “Así se vació a sí mismo, tomando la forma de siervo, sin perder la forma de Dios. La forma de siervo fue añadida; la forma de Dios no pasó”.⁴²⁷

La decisión de lo que significa “se despojó a sí mismo” se desarrolla luego en los *part.* y el verbo “se humilló” que siguen. En primer lugar, Jesús tomó la forma de un esclavo (*μορφὴν δούλου λαβών*). Es tentador leer esto como una transición de una forma a otra, es decir, *de* Dios divino preexistente *a la forma de* un esclavo. Sin embargo, en 2:6a se habla de Jesús con aspecto imperfectivo (tiempo pr.), “*siendo la forma de Dios*”, y luego se pasa al *aor.* (perfectivo), “*tomando la forma de esclavo*”, lo que indica que, al hacerlo, Jesús nunca dejó de tener la forma de Dios. Es, pues, la gloria divina envuelta en la servidumbre humana.

Es probable que esta cláusula se coloque en primer lugar con fines retóricos, es decir, “para agudizar el contraste con ‘la forma de Dios’ y exponer la verdadera naturaleza de su encarnación” (Fee 1995, 213). Se han encontrado varias resonancias entre el siervo de *Is 52:13–53:12* y Cristo en el himno (véase *Antecedentes* en la introducción del himno).⁴²⁸ Entre ellas están la expresión del siervo (*Fil 2:7; Is 53:12*), la exaltación del siervo (*Fil 2:9; Is 52:13*), la forma del siervo (*Fil 2:7; Is 52:14*), la humillación del siervo (*Fil 2:8; Is 53:3–4*), “por eso” Dios exaltó al siervo (*Fil 2:9; Is 53:12*), y “se despojó de sí mismo” mientras el siervo “derramó su vida hasta la muerte” (*Fil 2:7; Is 53:12*). Otros vínculos con los cantos del siervo de Isaías son el “nombre” (*Fil 2:10; Is 49:1*) y la sumisión a Cristo (*Fil 2:10; Is 49:7*). Además, los vínculos directos con *Is 45:22–23* en *Filipenses 2:10* hablan de que la salvación de Dios llega hasta los confines de la tierra, como en *Is 49:7* (Fee 1995, 212; Hansen, 149). Aunque se cuestiona con

⁴²⁷ MacLeod, “Imitating the Incarnation”, 319.

⁴²⁸ Véase Jeremias, “Zur Gedankenführung”, 154. Véase para otros escritores anteriores—incluidos W. H. W. Robinson, Dodd, A. M. Hunter, etc.—Martin, *Hymn*, 182–83. E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung*, 135, lo ve más ampliamente como el justo sufriente del judaísmo. Esto parecería demasiado amplio e improbable; así Gorman, *Inhabiting*, 21. Si bien es cierto que el término *doulos* no se encuentra en *Is 53*, que emplea *pais Theou* (como señala W. D. Sprague, *Paul’s Servant-Lord Analogy for the Relationship of a Believer to Christ* [Lanham, MD: University Press of America, 2000], 32), seguramente está conceptualmente en el pensamiento de Pablo aquí. Véase también P. Minear, “Singing and Suffering in Philippians”, en *The Conversation Continues*, ed. R. T. Fortna y B. R. Gaventa (Nashville: Abingdon, 1990), 213.

razón la dependencia directa,⁴²⁹ tiene sentido, a la luz del uso de la expresión de servicio en Filipenses (1:1; 2:17, 22, 25, 29–30) y en otras partes de las cartas de Pablo, aceptar que, para Pablo, en el trasfondo semántico y teológico del himno está Jesús como Siervo de Yahvé. Como tal, aunque Jeremías va demasiado lejos con su interpretación de que *solo se trata de la muerte del siervo*, y no de toda su encarnación y muerte (cf. “derramó su alma hasta la muerte”⁴³⁰ en Is 53:12), constituye un elemento esencial de su trasfondo.⁴³¹ Aunque no es probable que el pensamiento de Pablo aquí dependa de Juan 13:3–5, el hecho de que Jesús lavara los pies a sus discípulos capta el mismo sentido del rey del universo que asume el papel de esclavo al servicio de Dios y del mundo (Hawthorne, 87; cf. Bruce, 70).⁴³²

El segundo y tercer desarrollo son: “nació con apariencia humana” (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος) y “se encontró con apariencia de hombre” (καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος). Esto sugiere que su vaciamiento implicó no solo su servicio, sino su conversión real en humano, el nuevo Adán, es decir, la encarnación (más adelante). Hays sugiere, con razón, un vínculo conceptual en el pensamiento de Pablo con el Salmo 8, en el que Cristo, el “ser humano” e “hijo del hombre”, fue hecho por “un tiempo” más bajo que los ángeles, pero a través de su sufrimiento y muerte es ahora “coronado de gloria y honor”, con “todas las cosas bajo sus pies” y el Señor (*kyrios*) exaltado en la tierra y los cielos.⁴³³

Además, este nuevo Adán, Dios Hijo en forma de esclavo, se humilló (ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν), haciéndose obediente hasta la muerte por crucifixión (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου). Pablo quiere claramente que el lector relacione las dos construcciones aor. ἑαυτὸν ἐκένωσεν y ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν, ya que son paralelas en cuanto a aliteración*, tiempo y estructura (más adelante). Claramente, el autohumillamiento está en el corazón del vaciamiento de sí mismo y del servicio. Además, se hizo obediente hasta (μέχρι) la muerte, lo que presupone la vida y el

⁴²⁹ M. D. Hooker, *Jesus and the Servant: The Influence of the Servant Concept of Deutero-Isaiah in the New Testament* (Londres: SPCK, 1959), 121; Martin, *Hymn*, 184–85; Gibbs, “Relation between Creation and Redemption”, 276.

⁴³⁰ הָעֶרְהָ לְמִוֹת נַפְשׁוֹ

⁴³¹ Jeremias, “Zur Gedankenführung”, 184. De manera similar Hansen, 150; Bockmuehl, 136.

⁴³² MacLeod, “Imitating the Incarnation of Christ”, 321. Véase también Hawthorne and Martin, 103, quienes respaldan esta posición.

⁴³³ R. B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (New Haven: Yale University Press, 1989), 127; Bockmuehl, 136.

ministerio de Jesús y revela la perfección de su carácter y su total sumisión a Dios. Como tal, Jesús es el sacrificio adecuado e inmaculado por el pecado. Además, este inmaculado murió. Esta muerte es el clímax del himno y de la historia de Dios, y como Filipenses aclara repetidamente, su vida es el modelo de existencia para los portadores de la imagen de Dios: amor, servicio desinteresado, sacrificio, humildad y muerte por el mundo.

Volviendo a “se despojó de sí mismo”, habla de cinco elementos interrelacionados: servicio, encarnación, humildad, vida de obediencia absoluta y muerte. En primer lugar, este Dios vino como siervo para servir a su Padre y salvar a sus portadores de imagen (cf. Mr 10:42–45). Él, que era glorioso en riquezas, asumió una gloriosa pobreza, haciéndose “vacía” (κενός) por el mundo, para que este pudiera enriquecerse espiritualmente y, en última instancia, materialmente (2 Co 8:9). En segundo lugar, este Dios único se convirtió en una persona humana, a la vez Dios y portador de la imagen, el nuevo Adán. Esto fue algo que se descubrió, muy probablemente en el momento de su resurrección: este hombre era de hecho Dios en forma humana. Ser humano presupone también toda una vida como persona, por lo que en su vida no solo se reveló como Dios, sino que también se reveló como Dios. En tercer lugar, este divino se humilló a sí mismo, colocándose en el lugar más bajo, el de un esclavo. En su humildad demostró lo que significa ser verdaderamente humano. En cuarto lugar, este Dios-hecho-hombre se despojó de sí mismo en un servicio impecable, sin mancha, sin pecado, sin comprometer su propio ser y carácter. Su servicio fue tanto para Dios, su Padre, como para la humanidad, a la que lavó los pies como demostración visual (Jn 13). Fue obediente a Dios su Padre hasta la muerte, a pesar de todo lo que el mal y el mundo en su pecado y corrupción podían arrojar contra él. Finalmente, este, en forma de Dios, se vació por el mundo con la muerte en una cruz. Esto no es la renuncia a la gloria, sino su demostración suprema, la glorificación de Cristo, como diría Juan (Jn 7:39; 12:23; 13:31). Su muerte espantosa y sangrienta fue para Pablo el clímax de la historia, la culminación del autovaciamiento de Cristo: se derramó por el mundo.

El ejemplo de Jesús aquí es la demostración suprema de no vivir según la ambición egoísta y la vana presunción, sino de poner las necesidades de los demás por delante de uno mismo (cf. 2:3). Pablo quiere que este modelo de Cristo sea paradigmático para los filipenses, que se están volviendo díscolos al buscar estatus y honor. Jesús estuvo dispuesto a vaciarse por el mundo, y lo mismo deberían hacer los filipenses entre sí.

A pesar de las protestas de algunos de que la *kenosis* está en contradicción con “el empoderamiento y la propiedad de la mujer”,⁴³⁴ el mensaje de Pablo es para toda la

humanidad. Algunos sostienen que este mensaje de *kenosis* es lo que más necesitan escuchar los hombres, acosados como están por el orgullo y el deseo de poder. Las mujeres, por el contrario, debido a los problemas de subyugación, abuso y opresión, necesitan la afirmación de la identidad y la restauración.⁴³⁵ Sin embargo, aunque es cierto que la retórica de Pablo tiene un filo más agudo para los que están en el poder, que suelen ser hombres, este análisis se pone en duda porque el problema en Filipos que ocasionó la carta y el propio himno es un conflicto entre *dos mujeres* que aparentemente se disputan el poder (4:2-3; 1:15, 17; 2:3-4, 14). El contexto, pues, sugiere que Pablo prevé que el modelo de Cristo se aplique tanto a las mujeres como a los hombres. Además, “se despojó de sí mismo” no indica una pérdida de identidad propia. Más bien, para Cristo, el vaciamiento de sí mismo revela la verdadera identidad de lo divino. Tanto para los hombres como para las mujeres, a pesar de los crímenes de la subyugación humana, el vaciamiento de sí mismo sigue siendo el descubrimiento de la verdadera identidad, en la que las personas, voluntariamente y desde su identidad en Cristo, sirven a los demás (cf. 1:2). De hecho, a menudo esto llevará a cargar con la cruz, y esto viene en muchas formas. Dicho esto, no debe permitirse nunca que el ideal de la cruciformidad disminuya para el pueblo de Dios, a pesar del dolor. Al mismo tiempo, 2:4 no habla de una completa autoaniquilación⁴³⁶, sino de un autosacrificio voluntario. Con todo esto en mente, sin embargo, los intérpretes, predicadores y maestros deben tener cuidado de matizar el debate sobre *la kenosis* para asegurarse de que no se convierta en una herramienta involuntaria de opresión, ya sea por motivos de género, raza o de otro tipo. Además, los hombres deben escuchar este mensaje alto y claro.⁴³⁷ La visión de Pablo sobre la familia en Efesios 5:21-6:9 se dirige al *paterfamilias*, que es a la vez marido, padre y amo, para que viva según el modelo de Cristo (esp. Ef 5:25). Sin embargo, el ideal ético del Evangelio para el pueblo de Dios es el de la

⁴³⁴ R. Groenhout, “Kenosis and Feminist Theory”, en *Exploring Kenotic Christology*, 292.

⁴³⁵ Véase el detalle en *ibid*, 292-96; véase n1, 6 para una lista de escritores.

⁴³⁶ *Ibid*, 296-98, ofrece una útil taxonomía de la kenosis, que incluye: riesgo, autolimitación, renuncia a las prerrogativas, sacrificio, entrega y autosacrificio. Véase también p. 131.

⁴³⁷ No podría estar más de acuerdo con S. H. Ringe, “An Approach to a Critical, Feminist, Theological Reading of the Bible”, en *A Feminist Companion to Reading the Bible: Approaches, Methods and Strategies*, ed. A. Brenner y C. Fontaine (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997), 162, quien escribe: “Continúo enfureciéndome por el mal uso de este texto por parte de personas con poder para abusar e intimidar a personas sin él”. Amén.

abnegación voluntaria de todos en favor de los demás, y a veces llevará al sufrimiento e incluso a la muerte. De hecho, los que están en Cristo son arrastrados no solo a la vida de resurrección de Cristo, sino a su muerte. Esto da sentido al deseo de Pablo en [3:10](#) de participar en los sufrimientos de Cristo y conformarse a su muerte.

Pasamos ahora a [μορφήν δούλου λατῶν](#), “tomando la forma de un esclavo”. Estructuralmente, con el [part. aor. λατῶν](#), esta cláusula depende de “vaciado” en la cláusula anterior. Puede tomarse instrumentalmente (modo o medio): “se vació a sí mismo, tomando la forma de siervo”.⁴³⁸ Como tal, el “tomar la forma de siervo” es un desarrollo de lo que significa que Cristo se “vacía a sí mismo”. “Forma” es de nuevo [μορφή](#), de la que hemos hablado ampliamente en [2:6](#). Aunque a menudo indica “apariencia”, aquí es más; Jesús adoptó la forma de un esclavo en su misión sin dejar de ser Dios en esencia. Por tanto, hay un ligero cambio de significado aquí, de “forma” como apariencia y esencia a “forma” más agudamente como apariencia. Dicho esto, “forma de esclavo” no es tanto un cambio de forma, sino una revelación de cómo es “la forma de Dios”: la entrega de sí mismo. Está en la primera posición para dar énfasis. El contraste entre “forma de Dios” y “forma de esclavo” es lo que hace que la primera parte del himno funcione. Se trata de una imagen del Dios de este mundo que se vacía viniendo en la más baja de las funciones terrenales, un esclavo. Como ya se ha señalado, esto recuerda el motivo del siervo (cf. [Is 53](#)) aplicado a Cristo a lo largo del NT (véase especialmente [Mr 10:42–45](#)).

El término [δοῦλος](#), “esclavo”, lo discutimos en [1:1](#), donde Pablo se etiqueta a sí mismo y a Timoteo como “esclavos de Cristo”. Aquí, es Cristo quien es el esclavo, lo que implica que Pablo y Timoteo están emulando a Cristo al reclamar la condición de esclavos: son esclavos del gran Esclavo. Por supuesto, en el mundo antiguo, un esclavo tenía dueño y ocupaba la posición más baja en el orden jerárquico de la sociedad. También eran miembros de la familia, y por eso hay en el himno un movimiento del hijo divino del padre a su esclavo voluntario (cf. el pródigo, [Lc 15:11–32](#)). Hay, pues, un movimiento desde lo más alto hasta lo más bajo, ya que Jesús divino se rebaja a sí mismo para cumplir los deberes de un esclavo al servir “humildemente a los demás en el amor” ([Gá 5:13](#); Fee 1995, 211). Sin embargo, ser esclavo del gran esclavo Jesús es una posición de supremo honor. Esto no sugiere esclavitud a los “poderes” (e. g.: *stoicheia*), como han argumentado muchos; no hay nada en el contexto que lo sugiera (e. g.: Beare, 82; Gnllka, 120; Caird, 121–22).⁴³⁹ Más bien, se trata de un servicio voluntario de Dios y de la humanidad

⁴³⁸ Porter, 192.

con el propósito de la redención de todas las personas y cosas (de manera similar, Beare, 83). Como se ha señalado anteriormente, aunque esto no depende directamente de *Isaías 53*, la idea del siervo está detrás del pensamiento de Pablo en términos conceptuales (véase Fee 1995, 212).

“Tomar” es el **part. aor.** del muy común λαμβάνω (×258 NT, ×34 Pablo), que significa “apoderarse de algo poniendo las manos o agarrando algo, directa o indirectamente, tomar, apoderarse de, agarrar, tomar en la mano”.⁴⁴⁰ El **part.** es explicativo, pues explica cómo se despojó Jesús de sí mismo, es decir, “tomando” (Vincent, 59).⁴⁴¹ Debido a su dependencia de ἐκένωσεν, el sujeto claro del **part.** es Jesús. Él es el que “toma la forma de esclavo”. Hay un fuerte contraste entre el rechazo inflexible de Jesús a hacer mal uso de su gloria, poder, privilegio y estatus para sí mismo, para forzar la voluntad de la humanidad (*harpagmos*) y su disposición a tomar (*labōn*) la forma de esclavo.

Hay dos indicaciones claras de que el servicio de Jesús es a Dios y no a la humanidad en un sentido directo. En primer lugar, en lugar de aspirar a la igualdad *con Dios*, Jesús aspiró a servir *a Dios*. En segundo lugar, es Dios quien lo exalta en el v. 9, sugiriendo una recompensa a Jesús por su servicio ejemplar a Dios. Sin embargo, el servicio a la humanidad está implícito en su servicio a Dios.

La noción de Jesús como siervo o esclavo es fundamental para entender quién es. A lo largo de los Evangelios y los Hechos, Jesús es comparado con un siervo (Mt 12:18; 20:28; Mr 10:43–45; Lc 22:27; Jn 13:2–16; Hch 3:13, 26; 4:27, 30), basándose en la figura del siervo de Isaías (Is 42:1–7; 49:1–7; 50:4–11; 52:13–53:12; cf. Is 61:1–2). Además, en los Evangelios y los Hechos, la devoción cristiana se asemeja al servicio de Dios (Mt 6:24; 10:24–25; Lc 1:38; 16:13; Jn 12:26; 13:14–15; Hch 2:18; 4:29; 16:17; 20:29; cf. Mt 13:27–28; 18:23–33; 20:26; 21:34–36; 22:3–10; 24:45–50; 25:15–30; 26:16; Mr 12:2–4; 13:34; Lc 12:37–47; 14:17–23; 17:7–10; 19:13–22; 20:10–11). La grandeza en el reino se mide por la grandeza del servicio (Mt 20:26–27; 23:11; Mr 9:35; 10:43–44; Lc 22:26). Aparte de este texto, Pablo habla de que Cristo se hizo siervo (διάκονος) del pueblo judío durante su encarnación (Ro 15:8; cf. Fil 2:7).

Pablo utiliza regularmente la expresión de la esclavitud y el servicio de los creyentes, empleando la expresión δοῦλ- (Ro 1:1; 6:16–22; 7:6; 12:11; 14:18; 16:18; 1 Co 7:22; 9:27; Gá 1:10; Ef 6:6–7; Fil 1:1; 2:22; Col 3:24; 4:12; 1 Ts 1:9; 1 Ti 6:2; 2 Ti 2:24; Tito 1:1; cf. 1 Co 9:19; 2 Co 4:5; Gá

⁴³⁹ Véase también Bornkamm, “Verständis”, 181. Para una crítica, véase Bockmuehl, 134–35; Fee 1995, 212.

⁴⁴⁰ BDAG, 583.

⁴⁴¹ Véase también Wallace, 630.

5:13) y una serie de otra terminología⁴⁴² para hablar de su propio servicio y el de otros a Dios y a Cristo (Ro 1:9, 25; 11:13; 12:7, 12; 13:4–6; 15:16, 27–31; 1 Co 3:5; 4:1–2; 12:5; 16:15; 2 Co 3:6–9; 4:1; 5:18; 6:3–4; 11:8, 23; Ef 3:7; 4:12; 6:21; Fil 2:17, 25, 30; 3:3; Col 1:7; 4:2, 7, 17; 1 Ti 1:12; 3:8–13; 4:6; 2 Ti 1:3, 18; 4:5, 11; Tito 1:7; cf. Ro 14:4; 15:25, 27; 16:1; 1 Co 9:13; 2 Co 3:3; 8:4, 19–20; 9:1, 12–13; 11:15; Col 1:23, 25; Flm 13). Así pues, Pablo, al igual que los demás escritores del Antiguo Testamento, considera que el servicio es fundamental para ser cristiano. Es una emulación de Cristo y es fundamental para ser un ciudadano de la *politeuma* celestial. Aunque aquí no hay una dependencia directa del motivo del siervo de Isaías, conceptualmente la idea está detrás del pensamiento de Pablo.

El tema del servicio es fuerte en Filipenses. En 1:1 (cf. Ro 1:1; Tito 1:1) Pablo se ha calificado a sí mismo y a Timoteo como esclavos de Jesucristo (δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ). Si tomamos ἐπισκόποις καὶ διακόνους en 1:1 (véase 1:1) como referencia a los “supervisores que sirven”, entonces ha desafiado sutilmente a los dirigentes de la iglesia filipense desde el principio para que sean lo que deben ser: servidores de la iglesia y de los demás. En 2:17 habla del fiel sacrificio y servicio de fe de los filipenses (ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν). Esto elogia a los filipenses por su servicio sacrificado. Epafrodito en 2:25–30 es un siervo de la iglesia que sufrió mucho para entregar dones a Pablo (λειτουργὸν τῆς χρείας μου... ὑμῶν ὑστέρημα τῆς πρὸς με λειτουργίας). En 2:22 se referirá a Timoteo como alguien que ha servido con Pablo, su padre, en la misión del Evangelio (σὺν ἐμοὶ ἐδούλευσεν εἰς τὸ εὐαγγέλιον). Esto es hortatorio también, instando a los filipenses a ser como Jesús, que asumió la naturaleza de siervo. Así, esas personas deben ser honradas y emuladas (cf. 2:29–30; 3:17). Deben hacer lo mismo, renunciando a la ambición egoísta y a la vana autoglorificación, y sirviéndose con humildad unos a otros en el amor. En 3:3, los creyentes sirven en el Espíritu (οἱ πνεύματι θεοῦ λατρεύοντες). Todas estas referencias enlazan con esta referencia a la actitud de servicio y sacrificio de Cristo. Los filipenses deben emular a Cristo en sus actitudes.

Pablo da ahora dos cláusulas que subrayan la humanidad de Cristo. Presentan homoiototon con ὁμοιώματι y σχήματι y homoioteleuton* con γενόμενος y ἄνθρωπος.⁴⁴³ Estructuralmente, algunos separan los dos, viéndolos como las últimas y primeras líneas de estrofas separadas (e.

⁴⁴² Incluyendo λατρεύω, διακονέω, διακονία, διάκονος, παρεδρεύω, λειτουργός, λειτουργέω, λειτουργία, οἰκέτης, οἰκονόμος, ὑπηρέτης, προσκαρτερέω, y δουλαγωγέω.

⁴⁴³ Martin, *Hymn*, 197–98 (*homoiototon* = ὅμοιος, “similar”, + πτώσις, “una inflexión” = “palabras con algo como inflexión”); cf. Ro 12:15; 2 Co 11:3 (*homoioteleuton* = ὅμοιος, “similar” + τελευτή, “un fin” = “palabras con algo como un fin”).

g.: Lohmeyer, 95).⁴⁴⁴ Otros los ven, con razón, como un pareado y un paralelo (Dibelius, 77).⁴⁴⁵ La primera, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος, “naciendo a semejanza de la humanidad”, utiliza el pl. de ἄνθρωπος, refiriéndose a que Jesús se convierte en uno más del género humano. La cláusula ἐν contrasta ἐν μορφῇ θεοῦ con 2:6, refiriéndose a lo que Jesús “era en su constitución fundamental” (es decir, divino) y ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, refiriéndose a “lo que Jesús llegó a ser por su elección de encarnarse” (es decir, humano).⁴⁴⁶ Ambas cláusulas usan part. aor., indicando la dependencia de la cláusula principal, “se vació a sí mismo” (y no de “se humilló a sí mismo”; Dibelius, 198),⁴⁴⁷ y explicando así más lo que significa el vaciamiento de sí mismo.

El término ὁμοίωμα forma parte de una serie de términos comunes ὅμοιο- relacionados con ὅμος, que llevan el sentido de “semejante, igual”.⁴⁴⁸ El término era poco frecuente en el gr. secular y se utilizaba con la noción concreta de “copia” o “representación” más que con la más abstracta de “semejanza”. Es sinónimo de εἰκών, “imagen”, aunque a veces hay una distinción por la que “εἰκών representa el objeto, mientras que ὁμοίωμα enfatiza la similitud, pero sin necesidad de una conexión interna entre el original y la copia”.⁴⁴⁹ A veces, pues, puede significar lit. igual semejanza (como en un músico que reproduce perfectamente un original), otras veces, puede usarse metafóricamente (e. g.: “corrió como un rayo”).⁴⁵⁰ En la LXX tiene el doble sentido de “copia” (Dt 4:16) o “forma”.⁴⁵¹

Pablo utiliza el término en Ro 1:23 para referirse a las imágenes idolátricas que crea la humanidad pecadora y que no pueden igualar la “gloria de Dios” y son a semejanza de la imagen (εἰκών) de la humanidad, las aves, los animales y los reptiles. En Romanos 6:5 los creyentes están unidos a la semejanza de la muerte de Cristo, hablando de su participación espiritual en la muerte de Cristo (Ro 6:5). En Romanos 8:3 Pablo habla de que Dios envió a su Hijo “en semejanza (ὁμοιώματι) de carne de pecado”. Pablo habla aquí de la plena identificación de Jesús

⁴⁴⁴ Véase también Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 37.

⁴⁴⁵ Véase también Jeremias, *Studia Paulina*, 153.

⁴⁴⁶ Martin, *Hymn*, 198.

⁴⁴⁷ ¡Esto es muy poco convincente!

⁴⁴⁸ Véase el análisis en J. Schneider, “ὅμοιος”, en *TDNT*, 5:186–99. *Ibid.*, 5:191.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ Martin, *Hymn*, 200.

⁴⁵¹ Schneider, “ὅμοιος”, 5:191.

con la humanidad en su estado caído, viniendo como uno nacido bajo la época antigua, pero no bajo el poder del pecado y por eso no cometió ningún pecado (cf. 2 Co 5:21).

Por sí solo, ὁμοίωμα podría interpretarse en un sentido dócético o gnóstico, en el sentido de que Jesús parecía ser humano pero en realidad no lo era.⁴⁵² Si es así, hay que decidir qué elementos del ser humano asumió Jesús. Esto ha llevado históricamente a discusiones sobre el tipo de naturaleza humana que tenía Jesús, ¿caída o no? La respuesta habitual es esta última: Jesús era plenamente humano, excepto por el pecado (2 Co 5:21). Sin embargo, esto va más allá del himno y se convierte en una especulación teológica interesante pero poco útil.⁴⁵³ Además, se trata del mismo Jesús que nació (Fil 2:7c; cf. Ga 4:4), que se encontró en apariencia como hombre y que murió por crucifixión (2:8; igualmente Bruce, 70), lo que descarta esta posibilidad. Es probable que se refiera a que Jesús era humano *en esencia* (Bockmuehl, 137).⁴⁵⁴ Si bien esto es así, sigue habiendo un sentido en el fondo del término de Jesús como si estuviera en la “forma” o “imagen” de una persona.⁴⁵⁵ Así, Jesús permaneció en la “forma de Dios” en su encarnación —“el μορφή terreno es también la cáscara que encierra su existencia esencial inmutable, aunque como tal es, por supuesto, un cuerpo humano real”—.⁴⁵⁶ La elección de ὁμοίωμα, entonces, es probablemente intencional, para evitar ambos extremos: Jesús, en su encarnación, aun conservando su naturaleza divina (v. 6a), fue verdaderamente humano y se identificó completamente con la humanidad adámica (cf. Ro 8:3), pero no tuvo pecado (γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου; cf. 2 Co 5:21; igualmente Hansen, 152).⁴⁵⁷ Habiendo descartado la lectura del himno *in toto* y especialmente su primera parte como simplemente adámica (véase más arriba), esto pone en juego claramente la *crisología* adámica de Pablo, es decir, el que es en forma divina, nació como humano. La cláusula siguiente indica que se convirtió en una persona individual entre toda la humanidad.⁴⁵⁸

⁴⁵² Martin, *Hymn*, 201, cita a O. Michel, “Zur Exegese von Phil 2, 5–11”, *Theologie als Glaubenswagnis. Festschrift Karl Heim*, ed. H. Faber (Hamburgo: Furche, 1954), 89–90, a este respecto. Véase también Weiss, *Earliest Christianity*, 2:490; F. C. Porter, *The Mind of Christ in Paul* (Nueva York: Scribner’s, 1932), 210.

⁴⁵³ De manera similar, Martin, *Hymn*, 201–2.

⁴⁵⁴ Véase también J. Ziesler, *Paul’s Letter to the Romans* (Londres: SCM Press, 1989), 204.

⁴⁵⁵ Schneider, “ὅμοιος”, 5:197.

⁴⁵⁶ *Ibid.*

⁴⁵⁷ Véase también Michel, “Exegese”, 90.

Como en [Juan 1:14](#), donde la “palabra se hizo carne”, este es la expresión de la encarnación, la forma en la que Jesús sirvió, obedeció y murió para salvar al mundo. “Vaciar-se”, pues, se refiere no solo al paso de la forma de Dios a la forma de esclavo, sino al paso del divino a la forma humana, sirviendo y llevando la semejanza de la humanidad sujeta a la muerte.

El **gen. pl.** de [ἄνθρωπος](#) indica no la masculinidad de Cristo, sino su humanidad. Pablo utiliza [ἄνθρωπος](#) de este modo de la injusticia de la humanidad corporativa ([Ro 1:18](#)), de la humanidad que se enfrentará al juicio ([Ro 2:16](#)), de las personas sujetas a la muerte ([Ro 5:12, 18](#)), de la esperanza de la vida eterna para todas las personas ([Ro 5:18](#)), de que todas las personas se salvarían a través del único mediador entre Dios y la humanidad ([1 Ti 2:4–5](#)), y de Cristo como salvador de todas las personas ([1 Ti 4:10](#); cf. [Tito 2:11](#)). Por tanto, habla de que Jesús se convirtió en uno de los seres humanos para su redención. En la cláusula siguiente se habla de que es “un hombre”, es decir, *un* humano entre la humanidad.

Pablo utiliza aquí el **part. medio aor.** de [γίνομαι](#). El verbo es **aor.** (aspecto perfectivo), y aquí en el contexto apunta al pasado, al punto en que Jesús “se hizo” humano. El **part.** depende del vaciamiento de Cristo y de su “toma de forma de siervo”.⁴⁵⁹ Tiene una gama de significados, lo que genera un abanico de posibilidades:⁴⁶⁰

1. con [ἐν](#) que significa “de un estado de ser”, es decir, “ser como los seres humano”. (Vincent, 59)⁴⁶¹;
2. “llegar a existir mediante un proceso de nacimiento o producción natural, nacer, ser producido” (cf. [Jn 8:58](#); [Ro 1:3](#); [Gá 4:4](#); cf. [Mt 21:19](#); [1 Co 15:37](#)), es decir, “nacer como un ser humano” (NTV similarmente NBLA, NVI, RVA, BTX, BJL);
3. “llegar a existir, ser hecho, ser creado, ser fabricado, ser realizado” (cf. [Mr 6:2](#); [Jn 1:3a–c](#); [Hch 14:3](#)), es decir, “ser hecho a semejanza humana” (RVR60)
4. “experimentar un cambio de naturaleza y así indicar la entrada en una nueva condición, convertirse en algo” ([Mt 5:45](#); [Jn 1:12](#); [1 Co 13:11](#)), es decir, “se convirtió en la semejanza de la humanidad”;
5. “hacer un cambio de ubicación en el espacio, moverse” ([2 Co 8:14](#); [Gá 3:14](#); [Ef 2:13](#)), es

⁴⁵⁸ Martin, *Hymn*, 206.

⁴⁵⁹ E. D. W. Burton, *Syntax of the Moods and Tenses in New Testament Greek*, 3ª ed. (Edimburgo: T&T Clark, 1898), señala que “γενόμενος está relacionado con λαβών. como un participio de acción idéntica”.

⁴⁶⁰ Sobre las posibilidades, véase BDAG, 198.

⁴⁶¹ Véase también *ibid.*

decir, “venir a semejanza de los hombres” (NKJV en inglés; similarmente TLA).⁴⁶²

El “hecho a semejanza humana” de la RVR60 es razonable siempre que se diga que Jesús fue *creado* solo en el sentido de su humanidad. Para evitar cualquier confusión, hay que preferir otras posibilidades. Se podría utilizar “venir” de la NKJV en inglés o “venir a ser” de Fee (Fee 1995, 213). Sin embargo, “nacido” es probablemente la mejor opción, ya que enfatiza el punto que Pablo está haciendo; el que lleva la esencia de Dios se convirtió en un ser humano, es decir, fue concebido y nació (cf. *Gá 4:4*; O’Brien, 224; Hansen, 152; Bockmuehl, 137; Beare, 83; Caird, 122).⁴⁶³ Esto da un importante equilibrio a lo que sigue de Jesús “como hombre”. Al hacerse hombre se identifica con toda la humanidad, ya sea judía o gentil, hombre o mujer, esclavo o libre.

La cláusula *καὶ σήματι ἐυρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, “encontrándose en apariencia como un hombre”, subraya que Jesús es un humano entre los humanos. La *καί* no es insignificante, la *conj.* consecutiva indica la continuidad del pensamiento respecto a Cristo en su autovaciamiento.

Pablo utiliza aquí el *aor. pas. part.* de *εὕρισκω*. El término es muy común (×612 LXX, ×176 NT, ×17 Pablo). Puede implicar “encontrar” algo, ya sea a propósito o accidentalmente.⁴⁶⁴ En Pablo se usa literalmente para encontrar a alguien o algo (*2 Co 2:13*; *2 Ti 1:17*), incluido Dios (*Ro 10:20*), para encontrar a alguien en un estado determinado después de una investigación (*1 Co 4:2*; *15:15*; *2 Co 5:3*; *9:4*; *11:12*; *12:20*; *Gá 2:17*; *Fil 3:9*; *2 Ti 1:18*), o para un descubrimiento espiritual (*Ro 4:1*; *7:10*, *21*; *2 Co 2:13*). También se utiliza en *3:9* para referirse a que Pablo fue hallado en Cristo con justicia por medio de la fe en él.

Aquí, su sentido es un poco confuso, ya que el sujeto del *part.* no es inmediatamente evidente. *BDAG* lo traduce como “apareció en forma humana”.⁴⁶⁵ Sin embargo, esto es potencialmente engañoso, ya que se lee como si Jesús simplemente *apareciera* como humano. Priesker señala que el término se refiere a menudo a un “descubrimiento sorprendente y a una comprensión misteriosa de la existencia humana y del acontecer histórico en sus relaciones ocultas, vistas desde el punto de vista del reino de Dios”.⁴⁶⁶ Por lo tanto, se refiere a que Cristo

⁴⁶² Sobre estos significados y otros véase *ibid.*, 196–99.

⁴⁶³ Véase también Cerfaux, *Christ*, 390.

⁴⁶⁴ *BDAG*, 411. S. Pedersen, “εὕρισκω”, en *EDNT*, 2:82, lo toma como una “construcción pasiva semitizante”. Esto es difícilmente útil sin una explicación.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 412.

“fue visto como un hombre” (Fee 1995, 215), o a que fue encontrado como un hombre en su encarnación. La cláusula, por tanto, funciona de dos maneras: afirma que Jesús era realmente, verdaderamente hombre, y comienza a mirar hacia su muerte.⁴⁶⁷

El término *σχῆμα* tiene el sentido de “apariencia exterior, forma, figura” o “patrón” o “forma de vida”.⁴⁶⁸ En el pensamiento griego era común y siempre se refiere a la forma exterior de las cosas y los seres perceptibles a los sentidos y no al orden interior que se encuentra a través del pensamiento.⁴⁶⁹ Se encuentra en la LXX y en los Pseudepigrapha de Dios exponiendo la esencia real de las mujeres altivas de Sión (Is 3:17), y de la apariencia externa de una persona (e. g.: 2Bar. 9.3).

Solo se encuentra dos veces en el NT, ambas en Pablo, la otra instancia relacionada con la “forma de este mundo”, que está pasando, es decir, los patrones y modos de vida de este mundo caído (1 Co 7:31), que serán renovados (cf. Ro 8:19–23). El verbo relacionado *μετασχηματίζω*, que significa “transformar” o “enmascarar, disfrazar”, se encuentra cinco veces en Pablo, incluyendo en Filipenses 3:21, de Dios transformando los cuerpos humildes de los creyentes en cuerpos gloriosos de resurrección como el de Jesús. Este uso es importante, ya que Pablo habla de una transformación del mismo ser de una forma (humilde) a otra (gloriosa), manteniendo la continuidad. Es probable, pues, que lo utilice aquí en el mismo sentido que “forma” y “ semejanza”: Jesús en forma de Dios se descubrió como un ser plenamente humano. Resumiendo, *σχῆμα* es sinónimo de *μορφή* hablando de la forma de Cristo como hombre.

Aquí la partícula comparativa *ὡς* tiene la misma vaguedad que gran parte del resto de la expresión del pasaje, con una gama semántica cuando se aplica a las personas que va desde “como” en el sentido de semejanza (e. g.: Ef 5:1; Fil 2:22; cf. Fil 2:15) hasta el más concreto “como” (e. g.: Ro 1:21; 3:7).⁴⁷⁰ Es decir, Jesús fue encontrado en apariencia como un hombre, o de hecho como un hombre. En cuanto a que este mismo Jesús nació y murió, Pablo se refiere ciertamente en este último sentido concreto, “como humano”. Sobre la base de la falta de referencia al lenguaje “hijo”, es sumamente improbable que Pablo se refiera aquí al “Hijo del Hombre” de Dan. 7:13 y así prevea un movimiento desde Jesús encarnado en la cláusula

⁴⁶⁶ H. Priesker, “εὐρίσκω”, en *TDNT*, 2:769.

⁴⁶⁷ Martin, *Hymn*, 207.

⁴⁶⁸ *BDAG*, 981.

⁴⁶⁹ J. Schneider, “σχῆμα”, en *TDNT*, 7:954.

⁴⁷⁰ Véase *BDAG*, 1103–6.

anterior a Jesús como “Hijo del Hombre” (ὥς υἱὸς ἀνθρώπου; Bruce, 70).⁴⁷¹

Al usar ὥς ἄνθρωπος, Pablo no utiliza la palabra *gr.* normal ἀνὴρ, por lo que es probable que tenga en mente “ser humano” y no específicamente una persona de sexo masculino. Como tal, uno podría (y podría decirse que debería) traducir este “ser humano” o “personal” Sin embargo, estos términos resultan incómodos y pierden la poesía del texto. Por eso hemos optado por “un hombre”, ya que es obvio que Jesús era varón; sin embargo, teológicamente lo importante no es la masculinidad de Jesús, sino su humanidad.

2:8 ἔταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ. “se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz”. Este versículo continúa el himno, introduciendo una segunda cláusula verbal *aor.* principal, que es paralela a “se despojó a sí mismo” —“se humilló a sí mismo”—. Lo que sigue en el resto del versículo es una cláusula dependiente *part.* que explica *cómo se humilló*, es decir, la obediencia hasta la muerte. A esto le sigue, utilizando la anáfora*, una aclaración más sobre su muerte, la muerte por crucifixión. Este es el punto medio del himno, su momento trágico, antes del clímax glorioso que sigue en los vv. 9–11. Teológicamente, es el momento de gloria suprema: la mayor demostración de verdadera humanidad de la historia, en la que Dios se hizo hombre para salvar, en una cruz, mediante el poder implacable del amor.

Pablo utiliza el *aor.* act. de ταπεινώω, que se coloca enfáticamente en primera posición. Recuerda el llamamiento a la humildad de 2:3 (para un análisis completo de la expresión ταπειν-, véase sobre 2:3). El término conlleva el sentido de “rebajarse”⁴⁷² y en la cultura grecorromana se consideraba sobre todo de forma negativa. Sin embargo, a veces los pensadores griegos hablaban en sentido positivo, como adoptar una postura humilde ante el futuro (e. g.: *Aem.* 27.4).

Por otra parte, la humildad se consideraba positiva entre los judíos. En los escritos judíos, el

⁴⁷¹ Véase también Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 39. La mayoría de los estudiosos lo han rechazado con razón; véase Martin, *Hymn*, 198, 208–9.

⁴⁷² También se utiliza para referirse a la bajeza en otros sentidos, por ejemplo, un río o un mar más bajo (*Bib. Hist.* 1.38.9–11; *Geog.* 1.3.5), la reducción del tamaño del cuerpo (por ejemplo, *Tim.* 72d), la disminución del calor del sol (*Bib. Hist.* 3.38.4), una voz más tranquila (*Polyb., Hist.* 4.80.3), o montañas más bajas (*Geog.* 5.2.9). Se utiliza para referirse a los dioses que provocan la disminución de la influencia de otros dioses, por ejemplo, Asclepio curando a demasiados y robando al Hades los muertos (*Bib. Hist.* 4.71.2).

tema de la exaltación de los humildes y el abatimiento de los orgullosos se encuentra con regularidad (e. g.: Pr 3:34; 15:33). Aunque se cuestiona por la falta de referencia al sufrimiento vicario de Cristo y por el rechazo de Cristo como ejemplo ético,⁴⁷³ es probable que haya aquí un eco al siervo de Is 53:8, del que se dice: “en su humillación (ἐν τῇ ταπεινώσει) se llevó su juicio”. También en el pensamiento cristiano se utiliza regularmente la expresión de la renuncia a la búsqueda de estatus, prestigio, privilegio y honor ante los demás, prefiriendo una actitud de humildad y servicio. Se exhorta a los cristianos a ser humildes, para que Dios los eleve (Stg 4:10; 1 Pe 5:6). Pablo lo utilizará más tarde en Filipenses para referirse a su humillación material (4:12). Por tanto, sugiere que Jesús ocupó el lugar más bajo (Fee 1995, 216). Se trata de una voz de acto, en la que “él mismo” indica enfáticamente que se trata de una acción voluntaria de Jesús (Bockmuehl, 138). Lo que tenemos aquí en este versículo es paradigmático para los filipenses, que deben actuar todos voluntariamente desde la humildad, renunciando a la ambición egoísta y a la vana presunción y considerando a los demás por encima de sí mismos (2:3). Se trata de un aor., en contexto contrapuesto a los aspectos imperfectivos de 2:6, y el perfectivo apunta no a un momento de la vida de Jesús (e. g.: la crucifixión), sino a toda su vida de obediencia y servicio, que culminó con su horrenda muerte por crucifixión (igualmente el constativo).

La cláusula es paralela a ἐαυτὸν ἐκένωσεν arriba en el v. 7 con aliteración* y una estructura idéntica con la 3p y ἐαυτὸν enfatizando la participación voluntaria de Cristo. Jesús no fue humillado por otros, aunque murió a manos de ellos en la más humillante muerte por crucifixión; más bien, se sometió voluntariamente a esto para salvar a su mundo (ver más sobre ἐαυτοῦ en el v. 7 arriba).

La cláusula **part.** dependiente γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, “haciéndose obediente hasta la muerte”, continúa el pensamiento, explicando la naturaleza de la obediencia de Cristo. Pablo vuelve a utilizar el **aor. part.** de γίνομαι, del que ya hablamos en 2:7c (“naciendo a semejanza de los hombres”, véase análisis en 2:7). Aquí tiene el sentido de “llegar a ser”, como en un proceso a lo largo de su vida.⁴⁷⁴ Esto no sugiere en ningún momento que Jesús no fuera obediente, sino que continuó siendo obediente a lo largo de su vida mientras pasaba por las nuevas experiencias del ser humano, incluyendo el sufrimiento y la muerte; por tanto, implica un proceso de obediencia continua.

⁴⁷³ Por ejemplo, Martin, *Hymn*, 211–17.

⁴⁷⁴ Véase sobre este significado BDAG, 198.

El término ὕπηκοος es razonablemente común en los escritos griegos. Se emplea sistemáticamente en el sentido político de personas, ciudades o naciones que se someten adecuadamente a quienes tienen la autoridad política o como resultado de la subyugación mediante la conquista. En la LXX y en los Pseudepigrapha se mantiene este sentido.

Sin embargo, este es uno de los tres usos en el NT. En [Hechos 7:39](#) se usa negativamente para referirse a la desobediencia judía a Moisés. Pablo lo utiliza dos veces de forma positiva: en [2 Corintios 2:9](#) para referirse a la obediencia de los corintios y aquí para referirse a la obediencia de Jesús.

En el llamamiento de [2:12](#), que seguirá inmediatamente al himno, Pablo recuerda a los filipenses su constante obediencia anterior (καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε), que sentará las bases para el llamamiento a obrar la salvación, que a su vez recuerda [2:1–4](#) (Fee 1995, 216). Así deben emular a Cristo, que fue “obediente hasta la muerte”. El sustantivo femenino relacionado ὕπακοή es utilizado por Pablo casi exclusivamente para la sumisión positiva a una norma o persona externa, como la obediencia de las naciones a Dios y a Cristo ([Ro 1:5](#); [15:18](#); [16:26](#)). Se usa de la obediencia de Cristo una vez en [Ro 15:8](#). Aquí es Cristo quien es obediente, contando cómo se humilló a sí mismo (Fee 1995, 216).

Aunque no se indica el objeto de la obediencia de Cristo, en lo que sigue está implícito Dios y no los demonios o la muerte (Bockmuehl, 138), “Dios lo exaltó” (cf. [Mr 14:35–36](#); [Jn 4:34](#); [6:38](#); [Heb 5:8](#); [10:7](#); igualmente Hansen, 156). Esto muestra que, aunque Cristo se humilló, actuó de acuerdo con la voluntad de Dios, demostrando cómo es la verdadera obediencia (Hansen, 156). También muestra la completa unidad del Padre y del Hijo en su misión. La obediencia de Cristo a Dios le llevó a servir a los demás, como quiere Pablo de los filipenses, y como corresponde a todos los creyentes en todo momento (cf. [2:12](#)).

La frase μέχρι θανάτου, “hasta la muerte”, es una frase que se encuentra en la literatura griega de algo comprometido hasta el punto temporal de la muerte (e. g.: [Ant. rom. 2.67.2](#); [4.79.5](#); [9.48.5](#)). En los Macabeos se utiliza para referirse a la lucha heroica hasta la muerte y a los mártires que resistieron y obedecieron hasta el punto de morir ([2 Mac 13:14](#); [3 Mac 7:16](#); [4 Mac 5:37](#); [6:21](#); [7:8](#), [16](#); [13:1](#), [27](#); [15:10](#); [16:1](#); [17:7](#)).

La frase enfatiza la obediencia total de Jesús a lo largo de su vida y ministerio hasta su punto culminante, su muerte. A la luz del uso más amplio de la frase, esto se vería como algo heroico y propio de un leal soldado griego o romano o de un fiel mártir judío. La *prep.* impropio μέχρι se encuentra diecisiete veces en el NT y se usa espacialmente como marcador de extensión hasta cierto punto, “hasta”, temporalmente como marcador de continuación hasta cierto

punto, “hasta”, o como marcador de medida, “hasta el punto de”.⁴⁷⁵ Aunque algunos rechazan cualquier dimensión temporal aquí,⁴⁷⁶ el uso de Pablo incluye tanto la dimensión temporal (sobre toda la vida) como el grado (hasta el punto de la muerte). Obedeció desde que “nació en semejanza humana” hasta el punto de la cesación de su vida en la cruz (cf. RVR60 y posteriores, NBLA, NVI, NTV, BTX, BJL, TLA). Además, obedeció hasta el punto de estar dispuesto a morir antes que desobedecer, es decir, el nuevo Adán no falló, a diferencia del Adán del jardín (cf. Ro 5:12–21), de toda la humanidad desde Adán (Ro 3:23) y de Israel en el desierto. MacLeod señala que “Adán fue desobediente hasta la muerte. Cristo, sin embargo, obedeció hasta la muerte”.⁴⁷⁷ Algunos ven aquí la muerte como un poder, por lo que la obediencia de Cristo a la muerte se relaciona con su plena identificación con la humanidad en su sumisión a los poderes demoníacos, incluida la muerte. Como *Christus Victor*, rompió el poder de la muerte en su exaltación (2:10; cf. Trall. 9:1; Lohmeyer, 96). Esto es problemático, ya que la muerte no se personifica ni se identifica como un poder demoníaco ni aquí ni en ninguna otra parte de Filipenses; no hay nada en el himno que haga aflorar claramente este tema, los seres de 2:10 no son espirituales, y la cláusula triple parece ser “un pleonasma poético para significar todo el cosmos”.⁴⁷⁸

Significativamente, μέχρι θανάτου se repite en 2:30 de Epafrodito, que estuvo a punto de morir mientras hacía la obra de Cristo entregando a Pablo el don de los filipenses (cf. 2 Ti 2:9; Heb 12:4). Pablo utiliza la expresión intencionadamente para demostrar cómo Epafrodito emula a Cristo, un ejemplo ideal de emulación de Cristo que debe ser imitado por otros (cf. 3:17). Aunque la expresión no es preciso, conceptualmente recuerda el justo sufrimiento del siervo isaíno, particularmente la expresión de Isaías 53:12: παρεδόθη εἰς θάνατον ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, “su alma fue entregada a la muerte”. Además, recuerda a los mártires del período macabeo, y a otras figuras como Akiva, Ignacio y Policarpo (Bockmuehl, 139). Anticipa los millones de mártires de la historia cristiana. Canónicamente, se puede relacionar con el dolor de Cristo en Getsemaní (Mr 14:32–42; Bockmuehl, 139).

Está claro que la construcción se refiere a la crucifixión de Cristo, momento en el que la vida terrenal humana de Cristo cesó, un punto que Pablo enfatizará en la siguiente cláusula (ver

⁴⁷⁵ BDAG, 642.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, 644.

⁴⁷⁷ MacLeod, “Imitating the Incarnation”, 328.

⁴⁷⁸ Martin, *Hymn*, 220.

más sobre la muerte en [1:20](#)). Su obediencia se vio con más fuerza en el escándalo de la cruz, al negarse a invocar su gloria y su poder para evitar el horror de la dolorosa crucifixión ante *el harpagmos*, la tortura *violenta*, la burla y el abuso. Lleva un pensamiento similar al de [Hebreos 5:8](#): “Aunque era Hijo, aprendió obediencia por lo que padeció” ([ἔμαθεν ἄφ’ ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν](#)).

Esto pone de manifiesto el alcance del vaciamiento y del humillamiento de Cristo. Así tenemos la sorprendente progresión de la divinidad a la humanidad (sin dejar de ser divino) y a la muerte. Esto subraya la completa identificación de Cristo con la humanidad en su misión. Se sometió al mayor y último enemigo de la humanidad, la muerte ([1 Co 15:24](#); cf. [Ro 8:20–23](#)). Además, demuestra que, aunque la muerte de Cristo por la humanidad es un acto de la voluntad de Dios, Cristo fue un participante voluntario (Fowl, 100). Este versículo también habla de la impecabilidad de Cristo, como en [2 Corintios 5:21](#), donde Pablo describe a Jesús como “el que no conoció el pecado” ([τὸν μὴ γνόντα ἁμαρτίαν](#); cf. [Heb 4:15](#)).

La frase [θανάτου δὲ σταυροῦ](#), “hasta la muerte en la cruz”, es el clímax de la primera mitad del himno. Es el momento de la tragedia, en el que uno se imagina al coro y a la orquesta llevados a un enorme *crescendo* y luego al silencio absoluto. Pronto le seguirá el glorioso “por eso Dios lo exaltó”, lanzando la conclusión dramática, que conduce al homenaje universal y a la justa glorificación de Dios.

La repetición de [θανάτου](#) es un excelente ejemplo de anáfora, donde la misma palabra termina una línea y lanza la siguiente. La partícula [δέ](#) aquí no es un marcador de contraste (“pero”) ni meramente consecutivo (“y”). Puede significar “eso es”⁴⁷⁹ Sin embargo, la mayoría la traduce como “incluso”, dándole un significado consecutivo y enfático (en inglés, por ejemplo, [NRSV](#), [NIV](#), [TNIV](#), [RSV](#), [KJV](#), [ESV](#), [NAB](#); en español solo se utiliza la [conj.](#) y, o bien, se yuxtapone).⁴⁸⁰ De esta manera se enfatiza la naturaleza de esta muerte que Cristo experimentó.

El término [σταυρός](#) se utiliza a menudo de la crucifixión de los esclavos o enemigos (e. g.: [Ant. rom. 12.6.6](#); [Bib. Hist. 2.18.1](#); [Peregr. 34](#); [Plutarco, Sera. 9](#)). La palabra no se encuentra en la LXX y en los Pseudepigrapha solo en textos de influencia cristiana que se refieren a la crucifixión de Jesús (e. g.: [Sib. Or. 8.216](#); [Gr. Apoc. Esdr 7.1](#); [T. Sol. 17.4](#); [Mart. Ascen. Is 3.18](#)).

El [gen.](#) de [σταυρός](#) aquí puede ser un [gen.](#) de medio, es decir, “muerte por medio de una cruz”, un [gen.](#) de lugar, “muerte en una cruz”, o un [gen.](#) de producción, que enfatiza la fuerza

⁴⁷⁹ [BDAG](#), 213.

⁴⁸⁰ Véase [Wallace](#), 104, que señala: “el [δέ](#) hace la declaración”.

del pensamiento del autor, “muerte producida por, provocada por una cruz”.⁴⁸¹ La diferencia es mínima.

Desde Jeremías, muchos sostienen que se trata de un añadido paulino al himno original (e. g.: Beare, 85). Sin embargo, no hay pruebas de que sea así.⁴⁸² Más que un añadido paulino, se trata del clímax trágico del himno: el autor de la vida, Dios, abatido a la muerte (igualmente Bockmuehl, 139). El propósito se expresa en 2:10: “para que toda rodilla se doble” (Caird, 122; Fee 1995, 217).

El objetivo de la cláusula es, en un sentido, enfatizar lo completo del auto-desmoronamiento y la obediencia de Cristo. La cruz en la época de Pablo no era un adorno o una decoración para llevar o adornar una iglesia. Tiene más en común con la silla eléctrica, la inyección letal, la horca o el pelotón de fusilamiento. Sin embargo, estas no son nada comparadas con la crucifixión, por la que se clava a la víctima en una cruz, un árbol u otra superficie vertical y se le deja sufrir el dolor y morir por asfixia a lo largo del tiempo ante el escarnio público.⁴⁸³ Al igual que otras formas de muerte tortuosa, se diseñó específicamente como una demostración de poder y subyugación, con todo el dolor y el ridículo posibles a la vista de los espectadores.

La muerte por crucifixión era común en el mundo antiguo⁴⁸⁴ y humillante en las cosmovisiones judía y grecorromana (Fee 1995, 217n13). Para el judío, “maldito es todo aquel que sea colgado en un madero” (Dt 21:23; Gá 3:13), por lo que la forma de morir de Jesús es un escollo importante para la aceptación judía de Jesús como Mesías (cf. 1 Co 1:22).⁴⁸⁵ La repulsión

⁴⁸¹ Véase *ibid.*, 105.

⁴⁸² Caird, 122, llama con razón a esta idea la *reductio ad absurdum* de la teoría de Lohmeyer. Para los argumentos sobre la autenticidad, véase O. Hofius, *Der Christushymnus Philipper 2, 6–11: Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms*, WUNT 17 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1976), 3–17; Hooker, *Jesus*, 157–59.

⁴⁸³ J. B. Green, “Death of Jesus”, en *Dictionary of Jesus and the Gospels*, 147–48; “The Death of Jesus and the Ways of God: Jesus and the Gospels on Messianic Status and Shameful Suffering”, *Int* 2, no. 1 (enero de 1998): 24–37.

⁴⁸⁴ Green, “Death of Jesus”, 147–48.

⁴⁸⁵ Timothy George, *Galatians*, ed. electrónica, NAC 30 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 2001.), 239, señala que “el Mesías era la personificación de la bendición, pero uno ‘colgado en un árbol’ era por definición ‘maldito por Dios’. Según una tradición posterior conservada en la Mishnah, incluso una persona inocente crucificada por un error judicial seguía blasfemando el Nombre divino”.

judía a la crucifixión se observa cuando los gobernantes asmoneos la utilizaron como castigo judío (Josefo, *Ant.* 13:380–383; *G. Jud.* 1.97–98; 4QpNah 1.78; Bockmuehl, 139). Para los romanos, la crucifixión era un castigo sádico reservado a los no ciudadanos, a los criminales y, significativamente, a los esclavos. Esto se refleja en la posterior muerte de Pablo por espada en lugar de por crucifixión (Lightfoot, 126). Como tal, Cicerón la llamó “la pena más cruel y repugnante” (*Verr.* 2.5.165).⁴⁸⁶ Del mismo modo, Orígenes la llamó *mors turpissima crucia* (“la muerte totalmente vil de la cruz”).⁴⁸⁷ Estaba destinada a degradar y humillar a los que desafiaban a Roma y a advertirles de las consecuencias de atreverse a enfrentarse a su poderío (Lightfoot, 126).⁴⁸⁸ De hecho, para los romanos, la palabra *crux* (cruz) era una obscenidad, que se evitaba incluso cuando uno era condenado (Bruce, 71).

Así, Cristo experimentó la más ignominiosa de las muertes (cf. *Heb* 12:2), la muerte de un esclavo a manos del César y sus fuerzas (véase el excelente análisis de Hansen, 156–59). Los filipenses, con su estrecha identificación con Roma y sus costumbres, habrían comprendido esto mejor que la mayoría (véase Fee 1995, 217). Así que, desde el punto de vista judío y romano, Jesús fue totalmente avergonzado, asesinado como esclavo por las fuerzas del mundo. Para Pablo, sin embargo, el autodesmembramiento y la muerte de Jesús es la máxima muestra de la divinidad al servicio de su creación (cf. *Col* 1:16). El himno, por tanto, muestra la progresión de Cristo desde la divinidad a la esclavitud como humano hasta su culminación, su total sometimiento a la muerte y al poder humano. En el pensamiento de Pablo, este momento, aunque horrible, es una expresión gloriosa del carácter de Dios. Es el *crescendo* del himno, el Hijo de Dios obediente que revela cómo es nuestro Dios, muriendo para salvar al mundo y establecer el único modelo verdaderamente auténtico para la existencia humana. Es una ironía cósmica, ya que Jesús pone patas arriba los modelos del mundo, mostrando el camino de Dios: el camino de la cruz. Como dice Hellermann, “semejante utilización del poder —de hecho, una aparente renuncia al poder— habría parecido una abyecta locura a las élites romanas”.⁴⁸⁹ Los versículos siguientes hablarán de cómo esto condujo a la vindicación y la gloria, anatema absoluto para judíos y romanos por igual (cf. *1 Co* 1:22–23).

⁴⁸⁶ Véase Martin Hengel, *Crucifixion* (Philadelphia: Fortress, 1977), 8n15.

⁴⁸⁷ Orígenes, Comentario sobre Mateo (27:22–26), citado en Hengel, *Crucifixion*, xi.

⁴⁸⁸ Véase también Hengel, *Crucifixion*, 62–63; Fee 1995, 217; J. Hellermann, “The Humiliation of Christ in the Social World of Roman Philippi, Part 2”, *BSac* 160, no. 640 (2003): 427–30.

⁴⁸⁹ Hellermann, “Humillación de Cristo... Parte 2”, 43.

Todo esto debió de ser especialmente significativo para Pablo, que se enfrentaba a la muerte en una prisión romana y escribía a la colonia romana de Filipos, donde la gente de la iglesia sufría la persecución de las autoridades romanas y de sus conciudadanos (1:28–30). La cruz se convirtió en un medio por el que reinterpretó el sufrimiento como identificación con Cristo. Para los filipenses, que se enfrentaban a la persecución romana (1:28–30) y a la amenaza de las falsas enseñanzas influenciadas por los judíos, esto también tiene un gran atractivo. Ellos también pueden identificarse con el sufrimiento y la muerte de Cristo y emularlo, encontrando la fuerza para mantenerse firmes ante la persecución y la amenaza de judíos y romanos. Les muestra hasta dónde llega la abnegación y el valor, incluso hasta la más humillante de las muertes. Habla del sacrificio que deben hacer para encontrar la unidad.⁴⁹⁰

2:9 διὸ καὶ ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα, “Por eso, Dios lo exaltó altamente y le dio el nombre sobre todos los nombres”. Aquí comienza la segunda mitad del himno. La escena cambia bruscamente de Cristo como sujeto (O’Brien, 232)⁴⁹¹ y *obj.* (“él mismo”) a Dios como sujeto y Jesús como *obj.* Pasa de Jesús como portador de la forma de Dios, que se negó a explotar su divinidad para sus propios fines y a someter a la humanidad, sino que eligió el camino de la autosumisión voluntaria, del vaciamiento de sí mismo, del servicio, de la encarnación, del autohumillamiento y de la obediencia hasta la muerte por crucifixión, a Cristo como Señor y Dios exaltado. La sección es una frase larga, con Dios como sujeto, dos verbos finitos principales, ὑπερύψωσεν, “altamente exaltado”, y ἐχαρίσατο, “dio” (v. 9), seguido de la cláusula subordinada ἵνα en los vv. 10–11. La cláusula ἵνα incluye dos verbos en subjuntivo, καμψῆ y ἐξομολογήσῃται, y καὶ dos veces (O’Brien, 232).

El cambio está señalado por διὸ καὶ ὁ θεὸς, “y por tanto Dios”. La estructura implica una declaración inicial de la exaltación de Cristo al más alto de todos los nombres (v. 9). Esto es seguido por una cláusula ἵνα, que da el propósito y el resultado de esta exaltación (vv. 10–11b) —la exaltación de Jesús—. La cláusula final en el v. 11c da el resultado y propósito general —que Dios sea glorificado—. Retóricamente, el pasaje habla de la situación de los filipenses, animándoles a seguir sometidos al señorío de Jesús, reconociéndole y confesándole como Señor, viviendo como ciudadanos del cielo unidos y leales, obedeciendo y trabajando en su salvación. A pesar de enfrentarse a la resistencia y la persecución, les exhorta a seguir compartiendo el Evangelio con el mundo para que toda la humanidad escuche la historia de

⁴⁹⁰ Véase también C. B. Cousar, “Paul and the Death of Jesus”, *Int* 52, n° 1 (enero de 1998): 46–47.

⁴⁹¹ O’Brien, 232, señala acertadamente el tema de los verbos finitos y los *part.*

Jesús resumida en 2:6–8 y se someta al señorío de Jesús. Les exhorta a seguir emulando a Cristo, a ser abnegados, a servir y sufrir por él, y les asegura, también, que experimentarán la vindicación de Dios y la recompensa eterna.

A diferencia de la primera parte del himno, que desciende en cascada desde la divinidad hasta la humillante crucifixión, esta mitad del himno es un rápido *crescendo* que se eleva instantáneamente hasta el clímax y se mantiene ahí. Así, tiene la sensación de un quiasmo roto intencionadamente, quizá con líneas relativas a la resurrección, la ascensión y la exaltación omitidas intencionadamente para añadir dramatismo. Toda la sección habla de la exaltación y el señorío de Cristo, y de la glorificación de Dios.

La construcción doble **conj.** $\delta\iota\omicron\ \kappa\alpha\acute{\iota}$, “por tanto”, combina la **conj.** inferencial $\delta\iota\omicron$ con $\kappa\alpha\acute{\iota}$. Es común en la literatura griega en el sentido inferencial: “por lo tanto, por esta razón, por la cual, en consecuencia” (e. g.: *Anab.* 5.5.10; *Eth. eud.* 1219.20–24).

Por sí solo, $\delta\iota\omicron$ es un **conj.** relativamente poco común (×28 LXX, ×53 NT, ×27 Pablo) que solo se encuentra aquí en Filipenses. Significa “por tanto, por esta razón”. Con $\kappa\alpha\acute{\iota}$ se lee literalmente “por tanto, también” o “y por tanto”. Hay diversos puntos de vista sobre cómo debe entenderse. Lightfoot sugiere que la $\kappa\alpha\acute{\iota}$ “implica reciprocidad”, sugiriendo que “en cuanto a Dios, esto es lo que hizo en respuesta” (Silva, 115). Vincent sugiere que la $\kappa\alpha\acute{\iota}$ simplemente denota “la consecuencia correspondiente a la humillación” (Vincent, 61). BDAG, seguido por varios estudiosos, sugiere que la $\kappa\alpha\acute{\iota}$ hace evidente la inferencia implícita en $\delta\iota\omicron$.⁴⁹² Hawthorne considera que sugiere un “resultado natural o lógico” (Hawthorne y Martin, 124). Silva cuestiona acertadamente estas apreciaciones y considera que la $\kappa\alpha\acute{\iota}$ simplemente realiza la $\delta\iota\omicron$ (Silva, 124).⁴⁹³ La construcción denota así “como consecuencia, por lo tanto” (Hawthorne y Martin, 124)⁴⁹⁴ o “por eso” (O’Brien, 233). Se encuentra en Lucas, Pablo y Hebreos, introduciendo enfáticamente una acción resultante basada en algo anterior (cf. *Lc* 1:35; *Hch* 10:29; 24:26; *Ro* 4:22; 15:22; *2 Co* 1:20; 4:13; 5:9; *Heb* 11:12; 13:12). Aquí, la acción resultante obvia es la exaltación de Cristo por parte de Dios sobre la base del vaciamiento voluntario, la humildad, el servicio y la obediencia de Cristo hasta la muerte. Se discute si la acción de Dios es una respuesta solo a la muerte de Jesús (v. 8c) o a todo su autovaciamiento y autohumillación, que culmina en su muerte.⁴⁹⁵ Se prefiere claramente esta última opción (O’Brien, 233–34).

⁴⁹² BDAG, 250.

⁴⁹³ O’Brien, 232, señala acertadamente el tema de los verbos finitos y los **part.**

⁴⁹⁴ Véase también BDAG, 250; BDF §442[12]; 451 [5].

Se discute si la acción de Dios aquí es una *recompensa* para Cristo. En el contexto de la Reforma, Calvino rechazó esto sobre la base de una teología de las obras, interpretando *διὸ καὶ* como “cuando esto se hace”, una consecuencia más que una razón (Calvino, 250). Barth también negó ver aquí la recompensa sobre la base de que el himno habla de dos estados de Cristo, un hombre crucificado, y el que fue exaltado (Barth, 66).⁴⁹⁶ Collange encuentra la clave para evitar las obras en *ἐχαρίσατο*, que habla de “pura Gracia” (Collange, 105). Fowl ve aquí una reivindicación que revela el carácter de Dios (Fowl, 100–101). Hawthorne, siguiendo a Lohmeyer (Lohmeyer, 97),⁴⁹⁷ argumenta en contra de la recompensa viendo la exaltación de Cristo como un resultado inevitable y lógico de su auto-humillación según la “ley inexorable del reino de Dios” de que “la auto-humillación conduce inevitablemente a la exaltación” (Mt 16:25–26; 18:4; 23:12; Lc 14:11; 18:14; Jn 13:3–17; Hawthorne y Martin, 124; Vincent, 61).

Aunque la exaltación de Cristo ejemplifica definitivamente este principio, no hay necesidad de resistirse a la idea de recompensa aquí si se tiene cuidado de evitar empujarla hacia una teología de las obras (véase también Silva, 108–9; Gnilka, 125). La recompensa en mente no es claramente la exaltación a la divinidad, pues, como hemos aclarado, la lógica del himno dice que Cristo era y es eternamente Dios en el ser (2:6). La recompensa aquí, entonces, es la vindicación para el que *ya está en un estado de unión con Dios*, “una confirmación divina de la verdadera identidad de Cristo” (Hansen, 161; cf. Moule, 41). No se trata de una persona que se salva en base a las obras, sino de alguien *ya salvado* que es recompensado por Dios por su servicio fiel.

Como señala Collange, el himno continúa diciendo que la vindicación es un don de gracia (*ἐχαρίσατο*) de Dios (v. 9b; Collange, 105). Tal idea es coherente con la recompensa celestial para los fieles en todo el NT (cf. Mt 6:4, 6, 20; 1 Co 3:14). Como sugiere Silva, “Ciertamente, los creyentes son exhortados a perseverar en su carrera cristiana para poder recibir el premio (Fil. 3:13–14)”. (Silva, 109). Y, como sostiene Fowl, la vindicación de Jesús por parte de Dios tras su sufrimiento y humillación da pie a que los filipenses esperen lo mismo al permanecer firmes ante la oposición.⁴⁹⁸ La recompensa tampoco se presenta en ningún momento como el *motivo*

⁴⁹⁵ Por ejemplo, O. Hofius, *Der Christushymnus*, 3–17.

⁴⁹⁶ Véase Martin, *Hymn*, 232–33, para la crítica.

⁴⁹⁷ Véase también Lohmeyer, *Kyrios Jesus*, 74: la ley *per aspera ad astra* (“del polvo a las estrellas”, es decir, de la humillación a la gloria). Véase la crítica de Martin, *Hymn*, 233–35.

⁴⁹⁸ Fowl, *Story*, 95; cf. L. J. Kreitzer, “When He at Last Is First: Philippians 2:9–11 and the Exaltation of the

de Cristo para su servicio (O'Brien, 234);⁴⁹⁹ su motivo es el servicio voluntario y humilde y la obediencia implacable cueste lo que cueste.⁵⁰⁰

La frase ὁ θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν, “Dios lo exaltó altamente”, es lanzada por ὁ θεὸς, que no solo se coloca primero y antes del verbo para enfatizar, sino que también incluye el artículo definido, enfatizando que *el* Dios de Israel ha hecho esto, es decir, ¡”y por lo tanto *el* Dios”! Está claro que Dios es aquí el mismo que en el v. 6, en cuya forma existe Jesús y en igualdad con el que no explotó. Es Yahvé, el único Dios de Israel y del mundo (véase análisis en 1:2). El acus. αὐτόν es *obj.* del verbo, refiriéndose claramente a Jesús. Se coloca enfáticamente antes del verbo. O'Brien sugiere, con razón, que aquí hay un reflejo de reciprocidad: Jesús *se* humilló y Dios *lo* exaltó.⁵⁰¹ Mientras que antes fue Jesús quien actuó para vaciarse y humillarse (ἐαυτοῦ) —aquí su obra está completa (cf. Jn 19:30), Dios está actuando sobre él (αὐτόν)—.

“Altamente exaltado” es ὑπερύψωσεν, el *aor.* del verbo ὑπερῦψώω.⁵⁰² El verbo es un *hapax legomenon** dentro del NT, un compuesto que combina ὑπέρ, “por encima, más allá”, con ὑψόω, “elevar, exaltar”. El prefijo ὑπέρ intensifica una idea ya fuerte en el verbo ὑψόω (Fee 1995, 221n19),⁵⁰³ que por sí solo lleva el sentido de exaltación, es decir, “Dios lo hiperexaltó” (Loh y Nida, 62). Como tal, es una palabra fuerte de super-exaltación.

El término ὑψόω es raro en el gr. no bíblico, donde se usa tanto negativamente de la arrogancia (e. g.: *Cons. Apoll.* 5) como positivamente de la elevación de dioses y héroes (e. g.: *Bacch.* 111; *Descr.* 3.24.8).⁵⁰⁴ El verbo y sus compuestos se encuentran unas 260 veces en la

Lord”, en *Where Christology Began*, 118.

⁴⁹⁹ Véase F. F. Bruce, “St Paul in Macedonia. 3. The Philippian Correspondence”, *BJRL* 63 (1980–81): 273.

⁵⁰⁰ Así, R. Bultmann, *Jesus and the Word* (Nueva York: Scribner, 1958), 62–63, quien señala que Jesús en los Evangelios premia a los que son obedientes sin estar motivados por la recompensa; véase también Martin, *Hymn*, 231–32.

⁵⁰¹ O'Brien, 233.

⁵⁰² S. H. Levinsohn, “A Discourse Study of Constituent Order and the Article in Philippians”, en *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*, ed. S. E. Porter y D. A. Carson, *JSNTSup* 113 (Sheffield: Sheffield Academic, 1995), 70, sostiene que la colocación del verbo ὑπερύψωσεν en último lugar indica saliencia.

⁵⁰³ Fee 1995, 221, señala que la mayoría de los términos ὑπέρ en el NT están en Pablo y hablan de intensidad.

⁵⁰⁴ Véase G. Bertram, “ὑψόω, ὑπερῦψώω”, en *TDNT*, 8:606, para detalles y referencias.

LXX para una veintena de términos heb. y de diversas maneras. Significativamente, ὑψόω se usa en [Is 52:13](#) del siervo que será “exaltado (ὑψωθήσεται) y glorificado en extremo”, vinculando de nuevo el pensamiento de Pablo aquí conceptualmente con el siervo de Isaías (similarmente Utley, 181). En la LXX, el propio término ὑπερυψόω se utiliza tres veces, donde incluye tanto el repudio de la auto-exaltación como la glorificación de Dios por encima de todo.

De forma algo análoga al pensamiento de Pablo aquí, Juan utiliza el término ὑψόω particularmente de la exaltación y elevación de Cristo en la cruz, el punto de glorificación de Cristo ([Jn 3:14](#); [8:28](#); [12:32, 34](#)). Pablo lo usa una vez irónicamente de su propio autohumillamiento para la exaltación de los corintios ([2 Co 11:7](#)). En el NT tiene dos puntos principales de referencia: 1) la exaltación de Dios y de Cristo, y 2) que las personas deben humillarse para recibir la exaltación y elevación de Dios, es decir, el honor.

Ambas ideas se unen aquí: Cristo, que se ha humillado totalmente, es exaltado al lugar de honor supremo. El que fue avergonzado por la ignominia de la muerte de un esclavo en la cruz, el lugar más bajo imaginable, experimenta la inversión escatológica al lugar más alto imaginable. Esto se hace evidente en la siguiente referencia a la atribución a Cristo del mayor de los nombres y a la subyugación de todos los seres de la creación a su señorío. Para captar esto, las traducciones modernas optan, con razón, por “lo elevó al lugar de máximo honor” (NTV) o “lo exaltó hasta lo sumo” (RVR60 y posteriores, NBLA, NVI, BTX). Esta exaltación de Dios contrasta con el rechazo de Jesús a utilizar falsos patrones de poder para exaltarse a sí mismo hasta la igualdad con Dios ([2:6](#)). Por el contrario, se resistió a toda auto-exaltación y vivió desde la humildad y la obediencia, por lo que fue exaltado por Dios. Como tal, Cristo es el principal ejemplo de vivir desde la humildad y recibir la exaltación y el honor de Dios. Los filipenses deben escuchar esto, renunciar a la ambición egoísta y a la vana gloria ([2:3](#)) y, en humildad, vivir según el modelo de Cristo; si lo hacen, también experimentarán la exaltación de Dios.

Es discutible que Cristo sea exaltado a un lugar que no tenía antes. Los que creen que el verbo apunta a un nuevo estado toman ὑπερύψωσεν comparativamente. Por ejemplo, Cullmann toma que se añade algo al estado preexistente de Jesús.⁵⁰⁵ Algunos ven aquí la cristología adámica. Dunn, e. g.: lee aquí que “Dios le otorgó el estado no simplemente lo que Adán perdió, sino el estado al que Adán estaba destinado a llegar, el prototipo final de Dios, el último Adán”.⁵⁰⁶ Como Dunn rechaza la preexistencia en el pasaje, esto es simplemente

⁵⁰⁵ Cullmann, *Christology*, 174–81.

humanidad glorificada. Martin sostiene que Jesús, habiendo renunciado en el v. 6 al arrebatado por el gobierno del mundo, ahora se le concede en los vv. 9–11.

En respuesta, podemos decir que en cierto sentido hay algo nuevo. Jesús, tras su vida de servicio, muerte, resurrección y exaltación, es ahora no solo el Hijo de Dios preexistente que siempre ha sido, sino que es, al menos en relación con este mundo, el que ha *completado la obra* de la salvación del mundo con su muerte: es el Mesías y el Salvador del mundo. Así pues, hay un cambio funcional: mientras que el divino Jesús preexistente era siempre el Señor y el Salvador del mundo, ahora es *el Señor y el Salvador cuya obra está completa* (σωτήρ; cf. 3:20).⁵⁰⁷ Posicionalmente, sin embargo, su estatus no es “más alto”. En efecto, ¿cómo puede ser más alto que la “forma de Dios” y la “igualdad con Dios” (v. 6), que ya poseía pero se negó a explotar? Esto lo colocaría por encima de Dios mismo. Habiendo pasado por la muerte y la resurrección en nombre del mundo y habiendo completado la obra de salvación, Cristo es super-exaltado de la servidumbre terrenal a su legítimo lugar como Señor, reinando sobre todo el cosmos. Así, el verbo no es un comparativo, sino que tiene un sentido superlativo o elativo (O’Brien, 236). O’Brien señala que el sentimiento es similar al del Salmo 96:9 (97:9 TM), donde Dios es exaltado por encima de todos los dioses no en el sentido de estar un escalón más arriba, sino en una clase propia (O’Brien, 236). Käsemann sugiere con razón que su exaltación no es a un nuevo estado, sino una revelación de lo que siempre fue, pero que antes estaba oculto (el señorío de Cristo).⁵⁰⁸

Aunque su exaltación incluye estar por encima de todos los poderes sobrenaturales que no sean el propio Dios (1 Co 15:27), limitar el pensamiento de Pablo a estos es erróneo, ya que se basa en una interpretación errónea del v. 10c (Fee 1995, 221). Él es exaltado por encima de todo ser creado, ya sea espiritual, humano o de otro tipo (es decir, *de toda la creación*). Así que, aunque se puede reconocer que el pensamiento de Pablo abarca una cristología adámica, eso es solo la mitad de la historia: Jesús es realmente exaltado, pero no simplemente por haber

⁵⁰⁶ Dunn, *Christology*, 118. Véase también Dunn, “Christ, Adam, and Preexistence”, en *Where Christology Began*, 76, donde cita Sal 8:5b–6; 1 Co 15:27, 45; Heb 2:7b–8, 9b como prueba.

⁵⁰⁷ Él siempre fue el Salvador desde toda la eternidad; pero ahora su obra está completa. Nótese también M. S. Park, *Submission within the Godhead and the Church in the Epistle to the Philippians: An Exegetical and Theological Examination of the Concept of Submission in Philippians 2 and 3* (Edimburgo: T&T Clark, 2007), 33–34, ve a Jesús como Dios y Salvador como la clave aquí.

⁵⁰⁸ Käsemann, “Critical Analysis”, 76–78.

“cumplido la función originalmente prevista para la humanidad (Adán)”,⁵⁰⁹ sino porque el preexistente que tiene igualdad ontológica con Dios ha vivido una vida impecable y ha salvado a la humanidad, por lo que ahora es el *Salvador* de la humanidad. Si se tiene en cuenta el trasfondo judío de que Dios es el super-exaltado, el hecho de que Pablo lo aplique a Cristo es un desarrollo teológico radical.

El perfectivo (aor.) aquí sigue contrastando con los verbos imperfectivos del v. 6 (pr.) y en el contexto debe leerse de forma ingresiva, hablando del *punto de entrada* en un estado, el estado de exaltación de Cristo tras su resurrección y ascensión a la gloria para sentarse a la derecha de Dios, desde donde reina (cf. 1 Co 15:24–28; Ef 1:20–23; Fil 3:20–21; Col 1:15–20).

Es significativo que Pablo no mencione los acontecimientos entre la muerte y la exaltación, es decir, la resurrección, las apariciones y la ascensión de Jesús. Esto puede verse de forma negativa y sugerir que se han omitido elementos de un himno original en la carta o que el himno está incompleto. Sin embargo, estas ideas son innecesarias, ya que su omisión sirve para realzar el impacto retórico del cambio entre el v. 8 y el v. 9. Se puede percibir el jadeo del público al escuchar el salto brusco desde la desesperación y el horror absolutos de la vergonzosa muerte del portador de la forma divina por crucifixión, hasta el *crescendo* glorioso de la exaltación de este mismo al señorío cósmico. El pasaje, por tanto, podría ser un quiasmo roto intencionadamente para resaltar el cambio dramático de la desesperación total a la gloria completa. Otros pasajes del NT también se centran en la exaltación de Jesús sin referencia explícita a la resurrección o la ascensión (Lc 24:26; Heb. 1:3; cf. Mr 14:62). Aquí, “se presupone su resurrección [y ascensión], pero se pasa por alto en favor del énfasis total en el acto de Dios de elevar a Jesús a lo alto a la posición de honor sin parangón y autoridad universal” (O’Brien, 237).

Algunos, adoptando una línea adámica, sostienen que esta exaltación se refiere solo a la gloria terrenal de Jesús después de la resurrección y no a su elevación al señorío en los cielos.⁵¹⁰ Sin embargo, esto puede ser repudiado con la consideración del contexto, que se centra en el reinado cósmico de Jesús (“en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra”) y 3:20–21, donde Jesús está reinando como Señor en el cielo, pronto a regresar (de manera similar O’Brien, 237).⁵¹¹

⁵⁰⁹ Dunn, “Christ, Adam, and Preexistence”, 74.

⁵¹⁰ Véase G. Howard, ““Phil. 2:6–11 and the Human Christ”, *CBQ* 40 (1978): 368–87.

⁵¹¹ Véasealso P. D. Feinberg, “The Kenosis and Christology: An Exegetical-Theological Analysis of Phil 2:6–11”, *TrinJ* 1 (1980): 43–44.

Hay aquí resonancias con la ideología imperial: Jesús es “elevado al poder a causa de las obras, la sumisión universal, la aclamación universal como Señor”⁵¹² Sin embargo, aunque esto es sin duda correcto, especialmente para sus lectores, la expresión de Pablo va más allá de un mero trasfondo imperial.

La frase *καὶ ἐχαρίσατο αὐτῷ τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα*, “y le dio el nombre sobre todo nombre”, comienza con *καὶ*, “y”, lo que no indica una exaltación en dos etapas, sino un segundo elemento paralelo del mismo acontecimiento: Jesús es altamente exaltado *y se le concede un nuevo nombre* (O’Brien, 237; Hawthorne y Martin, 126). El verbo *ἐχαρίσατο*, “le dio”, tiene como sujeto a Dios desde el v. 9a. Claramente *αὐτῷ*, “él”, es *obj.* y obviamente Cristo (vv. 5–8). El término *ἐχαρίσατο*, “dio”, es el *aor.* de *χαρίζομαι*, que procede del nexo de términos “Gracia” (*χάρις*) y connota la entrega gratuita de un don. De nuevo, el aspecto perfectivo del verbo contrasta con los verbos imperfectivos del v. 6 y, en el contexto, implica el momento en que Jesús recibe el don del nombre definitivo. Ya hemos hablado del verbo en 1:29 de que Dios concedió a los filipenses el don del sufrimiento junto con la fe. Para Pablo, lo más habitual es que conlleve el matiz de perdón (e. g.: 2 Co 2:7, 10, 13; Ef 4:32; Col 2:13; 3:13). También puede significar la concesión de un don (Flm 22; véase un análisis más completo en 1:29). Fuera de Pablo, se utiliza para referirse a Jesús o a Dios que concede dones, ya sea que Jesús conceda la vista (Lc 7:21) o que Dios dé personas a Pablo (Hch 27:24). En Pablo se aplica a Dios que da todas las cosas a su pueblo (Ro 8:32; 1 Co 2:12) y la herencia a Abraham (Gá 3:18). Aquí, de forma única en el NT, es Dios quien da un don a Jesús. El don es el nombre sobre todo nombre. El hecho de que sea un don elimina cualquier sentido de la teología de la salvación por las obras; al ya divino, habiendo terminado su obra, se le concede el gobierno cósmico en nombre de Dios.

La frase *τὸ ὄνομα τὸ ὑπὲρ πάντων ὀνομα*, “el nombre sobre todo nombre”, incluye *ὑπὲρ*, aquí en el *acus.* como marcador de grado, “por encima, más allá, más que”.⁵¹³ Describe además la super-exaltación de Cristo. El término koiné común para “nombre”, *ὄνομα*, se encuentra más de mil veces en la LXX y 230 veces en el NT. Se aplica a menudo al nombre de Dios, de Jesús funcionamiento para traer la gloria al nombre de Dios, y el objetivo final del nombre de Dios ser honrado.⁵¹⁴

⁵¹² Oakes, *Philippians*, 174.

⁵¹³ BDAG, 1031.

⁵¹⁴ Véase Mt 6:9; 21:9; 23:39; 28:19; Mr 11:9; Lc 1:49; 11:2; 13:35; 19:38; Jn 5:43; 10:25; 12:13, 28; 17:6, 11–12, 26; 9:15–16; 15:14, 17; Ro 2:24; 9:17; 15:19; 1 Ti 6:1; 2 Ti 2:19; Heb 6:10; 13:15; Stg 2:7; 5:10; 1 Pe 4:16; Ap 3:12;

¿Cuál es el nombre sobre todo nombre? Debido a la dependencia de este pasaje de [Is 45:23](#), se podría argumentar que es “Dios”, el nombre supremo en el testimonio bíblico y la tradición cristiana.⁵¹⁵ En la LXX de [Is 45:20–25](#), [θεός](#) se usa cinco veces de aquel ante quien todos se inclinarán, por lo que se puede argumentar que esto es lo que Pablo tiene en mente. Park, e. g.: considera que el nombre concedido es “Dios y salvador”.⁵¹⁶ Fee argumenta igualmente que se trata de Yahvé ([Éx 3:13–15](#)), que es el [κύριος](#) de [Isaías 45:23](#).⁵¹⁷ Otras alternativas son “Jesucristo” (Vincent, 62), la adscripción completa “Señor Jesucristo” ([κύριος Ἰησοῦς Χριστός](#)), ante quien la creación se inclinará y confesará (v. 11b; Hendriksen, 115), o “hijo” (υἱός).⁵¹⁸ Podría ser “Jesús”, pues mientras Cristo es un título, Jesús es un *nombre*, y es ante *Jesús* que toda rodilla se doblará en el v. 10a (H. A. W. Meyer, 100; Ellicott, 60; Spence-Jones, 61; Silva, 109–11).⁵¹⁹ Si se piensa en un nombre específico, la mejor alternativa es probablemente el favorecido “Señor” ([κύριος](#); cf. [Is 45:24](#)), que se añade a “Cristo Jesús”, con el que comienza el himno (2:5–6; e. g.: Hansen, 162; Barth, 67; O’Brien, 238; Hawthorne, 126; Ash, 2:9; Utley, 181; Loh y Nida, 62; Bruce, 72; Witherington 1994, 68). Si es así, con su trasfondo veterotestamentario, el término se elude en “Dios”, con su interconexión con [Isaías 45:23](#). Sin embargo, lo más probable es que se trate de una falsa búsqueda tratando de determinar el nombre exacto, pues lo que importa no es el nombre específico, sino que la persona de Jesús es altamente exaltada por encima de todos los nombres a la posición de supremo “oficio, rango, dignidad” (Lightfoot, 127; cf. Bockmuehl, 142; Moule, 41–42).⁵²⁰

En las culturas antiguas, la noción de “nombre” significaba algo más que una mera

[11:18](#); [13:6](#); [14:1](#); [15:4](#); [16:9](#).

⁵¹⁵ Así lo hicieron los primeros líderes de la Iglesia, como Novaciano, Gregorio de Nacianzo y Cirilo de Alejandría (señalado por Martin, *Hymn*, 235).

⁵¹⁶ Park, *Submission*, 33–34. Véase también W. Gesenius, *Hebrew and Chaldee Lexicon*, trad. S. P. Tregelles (Londres: Samuel Bagster, 1847; repr., Grand Rapids: Baker, 1987), 832–33 (como se menciona en D. J. MacLeod, “The Exaltation of Christ: an Exposition of Philippians 2:9–11, *BSac* 158, no. 632 [2001]: 443).

⁵¹⁷ Fee, *Pauline Christology*, 397–98. Véase también Cerfaux, *Christ*, 393–95.

⁵¹⁸ Así lo hicieron los primeros líderes de la Iglesia, Teodoreto, Agustín y Pelagio (señalado por Martin, *Himno*, 235). No hay razón para imponer esto aquí.

⁵¹⁹ Véase también C. F. D. Moule, en *Apostolic History*, 270; MacLeod, “Exaltation of Christ”, 442–43. Véase también Alford, Eadie, Robertson, como se señala en Michael, 94.

⁵²⁰ Véase también Malina y Pilch, *Social Science Commentary*, 307, que sugiere “papel”.

asignación; más bien, encarnaba el carácter, el ser, el honor y el poder de la persona en cuestión (cf. Gn 25:26; 1 Sa 25:25; igualmente Fee 1995, 221n20; Vincent, 62; Hawthorne, 126; Beare, 86). La adscripción “nombre sobre todo nombre”, por tanto, implica que a la persona de Cristo se le concede la supremacía de honor y estatus por encima de cualquier *otro ser* de toda la creación. Esto implica a todos excepto a Dios mismo, que en cierto sentido no tiene nombre, como “Yo soy” (Éx 3:6). Una noción similar se encuentra en Efesios 1:21, donde Jesús es colocado “muy por encima de todo gobierno, autoridad, poder y dominio, y *por encima de todo nombre que se nombra, no solo en este tiempo sino también en el venidero*” (cf. Heb 1:4). De este modo, Dios ha exaltado a Jesús al lugar absolutamente más alto como Señor cósmico. Esto implica un dominio completo y, por tanto, es afín a “Dios” (cf. Is 45:23; Bockmuehl, 142).⁵²¹ También es adámico, en el sentido de que Adán nombró a los animales y a Eva (Gn 2:19; 3:20). Sin embargo, trasciende la cristología adámica de Pablo, ya que es nombrado *por Dios* y, a diferencia de Adán, que era un humano más, está por encima de todos los humanos de todos los tiempos.

Como se desarrolla más adelante, esto implica el dominio completo de Jesús sobre los poderes espirituales angélicos y todos los seres creados, incluida la humanidad, así como Satanás y sus fuerzas demoníacas.⁵²² Este es la expresión de la exaltación y el reinado de Cristo sobre todo, expresado en el Salmo 110:1, tan comúnmente referido en el NT (Mt 22:44; Mr 12:36; 1 Co 15:25–28; Ef 1:21–22; Heb 1:13; 2:8; 10:13). Recuerda el Salmo 8:6, con Jesús, habiendo sido hecho inferior a los seres celestiales, ahora exaltado y coronado de gloria y honor, a quien se le ha dado el dominio sobre la creación de Dios.

Así, Jesús es “Rey de reyes, Señor de señores” (1 Ti 6:15; Ap 17:14; 19:16). En la Filipo romanizada y panteísta, esto también tenía implicaciones especiales, con Jesús declarado supremo sobre la autoridad universal del emperador y todo el panteón de divinidades

⁵²¹ Bockmuehl, 142, señala que existía un gran interés por los nombres de Dios y sus agentes celestiales, por ejemplo, Metatrón, el exaltado Enoc y el vicerregente divino. Véase también S. Bénétreau, “Appellation et transcendance: Le nom mystérieux de Philippiens 2, 9. Il lui a accordé le Nom qui est au-dessus de tout nom”, *RHPR* 89 (2009): 313–31, que lo ve como una referencia a la dignidad y al poder.

⁵²² .K. wa Gatumu, *The Pauline Concept of Supernatural Powers: A Reading from the African Worldview*, PBM (Milton Keynes, Reino Unido: Paternoster, 2008), 160–61, postula que esto podría contraponerse a un “nombre” como medio de manipulación de los poderes espirituales, común en el mundo antiguo y en la cultura africana.

antiguas.⁵²³ Como se ha señalado anteriormente, se trata de una cristología muy elevada e indica que, al menos desde principios de los años 60, los cristianos afirmaban la divinidad de Cristo. Como señala Capes, “aquí Pablo está asociando consciente y deliberadamente este texto de YHWH con el Jesús crucificado y ahora resucitado (altamente exaltado)”.⁵²⁴ Esto pone en duda el ver una alta cristología como un desarrollo tardío, ya que es casi seguro que este pasaje es anterior a los Evangelios (escrito ca. 65–90).⁵²⁵

En otros puntos en los que ὄνομα se usa de Jesús en el NT, incluye los nombres “Jesucristo” (o “Jesús el Mesías”);⁵²⁶ el “Señor Jesús”;⁵²⁷ el “Señor” (Hch 9:28; 10:13; Stg 5:17); “el Señor Jesucristo (Hch 15:41; 2 Co 1:2, 10; 6:11; Ef 5:20; 2 Ts 3:6); “Jesús de Nazaret” (Hch 26:9); “Cristo” (1 Pe 4:14); “su Hijo Jesucristo” (1 Jn 3:23); “el Verbo de Dios” (Ap 19:13); o “Rey de reyes y Señor de señores” (Ap 19:16).

2:10 ἵνα ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ πάντων γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων, “que al nombre de Jesús se doble toda rodilla en el cielo, en la tierra y debajo de la tierra”. La conj. ἵνα lanza una cláusula subordinada a la anterior relativa al nombre supremo de Cristo. El matiz exacto de la cláusula ἵνα es discutido. Puede tomarse como una cláusula de resultado (Fee 1995, 223; O’Brien, 239),⁵²⁸ una cláusula de propósito (la mayoría, e. g.: Fee 1995, 223; Vincent, 62; Silva, 111–12),⁵²⁹ o una mezcla de ambas (propósito-resultado; e. g.: Michaelis, 42; Bonnard, 46; Gnllka, 127; Collange, 106).⁵³⁰ Si el ἵνα se toma en forma de resultado, el resultado inevitable de la exaltación suprema de Jesús será la sumisión universal, voluntaria o no. Si se trata de una cláusula de propósito, entonces el himno está declarando que el propósito de la exaltación de

⁵²³ Oakes, *Philippians*, 149.

⁵²⁴ .D. B. Capes, “YHWH Texts and Monotheism in Paul’s Christology”, en *Early Jewish and Christian Monotheism*, ed. L. T. Stuckenbruck and W. E. S. North (Londres y Nueva York: T&T Clark, 2004), 130.

⁵²⁵ Aunque Marcos y Lucas podrían fecharse antes o coterminar con Filipenses si aceptamos que Lucas-Hechos se completó alrededor de la época de los acontecimientos del final de Hechos, es decir, el año 62 d. C.

⁵²⁶ Véase Hch 2:38; 3:6; 4:10; 8:12; 10:48; 16:18; 20:31; el Hijo de Dios, Jn 3:18; 20:31; 1 Jn 5:13.

⁵²⁷ Véase Hch 8:16; 19:5, 13, 17; 21:13; 1 Co 5:4; Col 3:17; 2 Ts 1:12.

⁵²⁸ Véase también Fee, *Pauline Christology*, 398.

⁵²⁹ También BDAG, 475.

⁵³⁰ Véase también Martin, *Hymn*, 249; Nagata, *Philippians* 2:6–11, 277–78; BDF §391(5); Kreitzer, “When He at Last”, 119.

Jesús es que toda persona se someta finalmente a Jesús como Señor. Por lo tanto, es misiológico y evangelizador, pues habla de la misión de Jesús de llevar a las personas voluntariamente a una relación salvadora con él y con Dios. Esta es una discusión importante desde el punto de vista de las misiones, y en términos de entender la importancia general del himno en relación con el propósito de Filipenses. Si se piensa en una cláusula de propósito-resultado, se afirma que el objetivo del ministerio, la muerte y la exaltación de Jesús es misiológico, lo que da un sesgo evangelizador y misiológico a la lectura ética del himno, es decir, que los creyentes deben emular la actitud de Cristo al comprometerse en la misión de difundir el mensaje del Evangelio para que la gente se someta voluntariamente a Cristo como Señor.

Decidir entre ellas es difícil. En apoyo de la opinión de que esto debe ser leído como un resultado son estas consideraciones:

1. La sumisión universal de los seres demoníacos (“bajo la tierra”) no puede ser volitiva, ya que no hay ninguna indicación al respecto en el NT.
2. [Isaías 45:23](#) prevé la sumisión universal definitiva a Yahvé (más adelante).
3. El otro uso de [Is 45:23](#) por parte de Pablo en [Ro 14:10–12](#) apoya el juicio universal y la sumisión.
4. Aunque la mayoría de los usos que hace Pablo del ἵνα son propositivos (más adelante), en ocasiones utiliza el ἵνα en este sentido de resultado (e. g.: [Ro 11:11](#); [2 Co 1:17](#); [Gá 5:17](#); [1 Ts 5:4](#)).
5. La sumisión definitiva, voluntaria o involuntaria, a Cristo encaja con el cuadro pintado en [1 Co 15:24–28](#), donde Cristo reina hasta que todos los enemigos sean sometidos bajo sus pies (cf. [Sal 8:6](#); [110:1](#); [Ef 1:22](#); [Fil 3:21](#)).

Sin embargo, también se puede argumentar a favor de una ἵνα intencionada:

1. La gran mayoría (83%) del uso que hace Pablo del ἵνα es propositivo. Esto es especialmente así en contextos más teóricos o intelectuales, como en Romanos, donde los treinta usos son finales, al igual que quince de diecisiete en Gálatas.⁵³¹
2. [Isaías 45:22](#) tiene el sentido del propósito en la apelación de Dios por boca de Isaías: “¡Vuelvan a mí y sálvense, todos los confines de la tierra!”.
3. El uso de [Isaías 45:23](#) en [Romanos 14:11](#) se enmarca en el contexto de un llamamiento a los romanos para que desistan de juzgarse unos a otros y al Evangelio como medio de

⁵³¹ Lampe, “ ἵνα », 2:190.

salvación, es decir, que se sometan voluntariamente a la voluntad de Cristo, ya que en última instancia se enfrentarán a él de esta manera.

4. El subjuntivo puede leerse con un sentido de incertidumbre, que podría llevar a la interpretación “podría inclinarse”. Es decir, que la exaltación de Cristo tiene como finalidad que toda la humanidad se incline ante su señorío.

Debido a los sólidos argumentos que pueden hacerse a favor de las dos primeras interpretaciones, varios estudiosos sostienen que Pablo está usando ἵνα en su sentido más amplio, abarcando tanto el propósito como el resultado, es decir, propósito-resultado.⁵³² Tal ἵνα indica “tanto la intención como su segura realización”.⁵³³ Como tal, el propósito de la venida, el servicio y la muerte de Cristo, seguido de su posterior exaltación, es que todos doblen voluntariamente la rodilla y confiesen su Señorío y así se salven. Sin embargo, lo hagan o no, todos los ángeles, los demonios, la humanidad y toda criatura viviente se inclinarán finalmente ante Cristo como Rey. Por lo tanto, tiene una dinámica misiológica y escatológica en su significado. Esta cláusula ἵνα adquiere gran importancia al afirmar que, para Pablo, el objetivo de Dios y de la obra de Cristo es que toda criatura viviente llegue a adorar a Cristo como Señor y se salve (1 Ti 2:4–5; 2 Pe 3:9; cf. 1 Co 9:19–23; 10:24–11:1). Para ello, Pablo se empeña en cumplir su misión de apóstol de los gentiles. Los filipenses deben hacer lo mismo.⁵³⁴ Tanto si la gente se somete a Jesús voluntariamente, como Dios desea, al final todos se inclinarán, ya sea como amigos o como enemigos de Dios.

En términos antiguos, este texto evoca una imagen poderosa. En el mundo antiguo (y todavía hoy), después de la victoria en la guerra, los partidarios y aliados celebraban con alegría, dando la bienvenida a su salvador y rey victorioso y se inclinaban voluntariamente ante él, llenos de esperanza de que la paz y la victoria habían llegado. En cambio, para los vencidos era un momento de terror, en el que se veían obligados a inclinarse y rendirse y a esperar su destino, que dependía de la misericordia o no de su conquistador. Como tal, se trata

⁵³² Obsérvese que BDAG, 477, afirma: “En muchos casos, el propósito y el resultado no pueden diferenciarse claramente, y por ello se utiliza ἵνα para el resultado que se sigue según el propósito del sujeto o de Dios. Como en el pensamiento semítico y grecorromano, finalidad y resultado son idénticos en las declaraciones de la voluntad divina”. Como ejemplos citan Lucas 11:50; Juan 4:36; 12:40; 19:28; Ro 3:19; 5:20; 7:13; 8:17; 11:31s. Véase también Wallace, 473–74.

⁵³³ Wallace, 473 (italics original). Wallace, 473 (italics original).

⁵³⁴ Véase Keown, *Congregational Evangelism*, 301–11.

de una imagen del regreso de Cristo cuando, como *Christus Victor*, sea recibido en su mundo, tras haber derrotado a sus enemigos (3:20–21; 1 Ts 4:17). Para los amigos de Dios y los que se han sometido voluntariamente a Jesucristo como Señor, como Dios desea tan profundamente, esta es una imagen esperanzadora de la victoria final, la derrota de sus enemigos, el fin del sometimiento, el sufrimiento y el dolor, y el establecimiento de la paz. Para los enemigos que se resisten o se oponen a Jesucristo como Señor, especialmente aquellos que tienen y abusan del poder para subyugar a otros, es una imagen poderosa y aterradora de su sumisión forzada, su derrota y su destino final.

La frase ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, “en el nombre de Jesús”, habla no de “Jesús” como el nombre por encima de todos los nombres, pues ya tenía ese nombre antes de su encarnación desde su nacimiento, sino de él como receptor de ese nombre supremo, de modo que ahora, su nombre (Jesús) lleva la plenitud de la supremacía sobre todo ser de la creación. Por tanto, habla de su plena autoridad sobre toda la creación.⁵³⁵ Este “Jesús” (que también es Dios en forma) es ahora “Jesucristo Señor” (v. 11b) y Salvador, y así reina completamente.⁵³⁶ Esto puede leerse como “en el nombre de Jesús” diciendo, efectivamente, que son los que están “en Jesús” los que se inclinarán y confesarán (implicando un resultado ἵνα arriba). Sin embargo, es más probable que implique “al escuchar el nombre de Jesús” que cada uno se inclina, ya sea voluntariamente después de escuchar el Evangelio de Cristo (cf. 1:14–18), o universalmente e involuntariamente en la consumación. Además, se discute si se habla de Cristo como objeto de adoración o como medio de adoración al Padre. Sin embargo, la confesión que sigue es una expresión de adoración (Jesucristo es el Señor) y, por tanto, ambas están en mente (véase Fee 1995, 223n30). El nombre personal de Jesús es importante aquí, pues indica que se trata del mismo que vivió fielmente y murió en los vv. 6–8 (véase más sobre el nombre de Jesús en 1:2; igualmente

⁵³⁵ Algunos (por ejemplo, O’Brien, 240; Loh y Nida, 62) cuestionan “en el nombre de Jesús” por considerarlo engañoso, ya que sugiere sumisión siempre que se oye el nombre. O’Brien prefiere “en honor del nombre de Jesús” para evitar malentendidos. Sin embargo, esto pierde el sentido de “en el nombre de Jesús”, que puede significar “en la proclamación del señorío de Jesús en el Evangelio” (misión) y en la consumación (final). Abarca tanto el propósito como el resultado. Capes, “YHWH Texts”, 130, sugiere que es un *gen. posesorio*, que indica “al nombre de Jesús posee toda rodilla...”. Esto es posible pero extraño e improbable.

⁵³⁶ Una alternativa es la de Hawthorne y Martin, 126, que sostiene que Pablo quiere decir “al nombre que pertenece “. o “que lleva Jesús”, es decir, “Señor”

O'Brien, 240).

El término ἐν debe traducirse entonces “en”. Es locativo, con el sentido de “ante, en presencia de” (cf. 1 Co 2:6; 14:11),⁵³⁷ más que instrumental (adoración al Padre “por el nombre de Jesús”; Barth, 68),⁵³⁸ como marcador de un estado o condición, lo que resulta en universalismo (“en el nombre de Jesús”; Vincent, 62), o causal (“a causa del nombre de Jesús”; Ro 1:24; 1 Co 7:14).

La frase πᾶν γόνυ κάμψη, “toda rodilla se doblará”, habla de que todo ser se inclina ante Jesús como supremo Señor. Doblar la rodilla es una señal de sometimiento y homenaje.⁵³⁹ Los esclavos se inclinaban ante sus amos, demostrando su sumisión y obediencia.⁵⁴⁰ En la literatura judía helenística se doblaba la rodilla como acto de homenaje ante Dios o ante personas con autoridad o poder profético (Gn 48:12; 2 Re 1:13; Or. Sib 3.617). La posición de oración habitual de los judíos era de pie (e. g.: Jer 18:20; 1 Re 17:1; 18:15; Mt 6:5; Lc 18:11, 19; O'Brien, 240). Sin embargo, al igual que en Isaías 45:23, del que es deudor el pensamiento de Pablo aquí, doblar la rodilla también se encuentra en el contexto de la adoración y la oración a Dios (1 Re 8:54; 18:42; 19:18; 1 Cr 29:20; 2 Cr 6:13; 29:29; Esd 9:5; Da 6:11; Apoc. Mos. 32; 3 Mac. 2:1; Pr. Hombre. 11).

En el NT más amplio, la adoración de esta manera se encuentra en el falso homenaje que se rinde a Jesús en Marcos 15:19 y genuinamente de Pedro al postrarse ante Jesús en Lucas 5:8. Doblar la rodilla es también una posición de oración característica de los primeros cristianos (Lc 22:41; Hch 7:60; 9:40; 20:36; 21:5). En Romanos 11:4, Pablo habla de que Elías descubrió que hay otros siete mil en Israel que no han “doblado la rodilla” o rendido su culto y lealtad a Baal (cf. 1 Re 19:18). En Romanos 14:11, donde Pablo también cita Isaías 45:23, tenemos la misma noción de adoración universal a Dios. En Efesios 3:14 Pablo habla de doblar la rodilla ante Dios Padre en la oración. En un contexto grecorromano, esto habla de la sumisión universal a un

⁵³⁷ Sobre este significado, véase BDAG, 326.

⁵³⁸ Véase G. Dellings, *Worship in the New Testament*, trad. P. Scott (Philadelphia: Westminster, 1962), 106; W. Thüsing, *Per Christum in Deum: Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen* (Münster: Aschendorff, 1969).

⁵³⁹ Es importante no sobre-literalizar “rodilla”, como si los demonios y los ángeles no tuvieran rodillas y por eso no estuvieran en mente. Esto es más metafórico que literario y puede abarcar tanto lo espiritual como lo humano.

⁵⁴⁰ H. Schlier, “γόνυ”, en TDNT, 1:739.

emperador.⁵⁴¹ Así pues, aquí tenemos un acto de homenaje universal. Esto tiene resonancias con la visión del Hijo del Hombre en [Daniel 7:14](#), a quien se le da gloria, realeza y dominio eterno (similarmente Bruce, 72).

La frase [ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων](#), “en el cielo y en la tierra y debajo de la tierra”, desarrolla aún más “toda rodilla”, explicando [πᾶν](#). Utiliza el polisíndeton* con el uso recurrente de [καί](#). Literalmente se lee: “del cielo y de la tierra y de debajo de la tierra”. Algunos pensadores toman los tres [adj.](#) como sustantivos neutros, indicando todas las cosas en estos tres contextos, es decir, toda la creación (Lightfoot, 115; Moule, 42–43; Spence-Jones, 61; Silva, 116; Thurston, 84).⁵⁴² Apoyando esto está el [Salmo 148](#), que habla de la alabanza a Dios de las montañas, los ángeles, los cuerpos astrales, las nubes, las criaturas marinas, la precipitación, los árboles, los animales, los gobernantes y todas las personas (cf. [Ro 8:19, 22](#)). Por tanto, debe leerse en sentido figurado de todos los elementos del universo de tres pisos,⁵⁴³ que rinden homenaje a Jesús.

Sin embargo, es probable que los tres adjetivos sean masc. y concretos, refiriéndose a los seres volitivos del universo que doblan las rodillas y reconocen el señorío de Jesús. Así, se refiere a las rodillas de los *habitantes* de estos tres lugares. Se discute exactamente a quiénes se refiere Pablo. Algunos toman las tres categorías como fuerzas espirituales reinantes (Gnilka, 128; Houlden, 84; Caird 123; Beare, 86).⁵⁴⁴ Otros las toman en un sentido humano: los que están en el cielo, los que están vivos en la tierra y los muertos en la tumba (e. g.: Ellicott, 61).

⁵⁴¹ Oakes, *Philippians*, 150.

⁵⁴² Véase también W. Carr, *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase HAI APXHAI KAI HAI EEOYΣIAI* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 86–89, esp. 87; [KJV](#); [ASV](#); [KNOX](#); [Trall. 9:1](#); Martin, *Hymn*, 260; J. G. Gibbs, “[Philippians 2:6–11](#)”, en *Creation and Redemption: A Study in Pauline Theology*, [NovTSup 26](#) (Leiden: Brill, 1971), 75. Michaelis, 42, sugiere que esto se refiere figurativamente a un número enorme.

⁵⁴³ Véase, por ejemplo, [Od. 5.184–186](#), que se refiere a Calipso y dice: “Que el cielo de arriba y la tierra de abajo sean mis testigos, con las aguas del río Estigia”; véase Homero, *The Odyssey. Rendered into English Prose for the Use of Those Who Cannot Read the Original*, ed. Samuel Butler (Medford, MA). Samuel Butler (Medford, MA: A. C. Fifield, Londres, 1900).

⁵⁴⁴ Véase también H. Traub, “[ἐπουράνιος](#)”, [TDNT, 5:541](#); Martin, *Hymn*, 257–65; Michel, “[ἐπουράνιος](#)”, en [EDNT, 2:46](#); Käsemann, “Critical Analysis”, 78–81. Gnilka, 128, cree que esto ya no se discute. Sin embargo, véase la crítica en Carr, *Angels and Principalities*, 86–89.

Alternativamente, cada categoría abarca tanto lo humano como lo espiritual.⁵⁴⁵ Comúnmente la primera categoría son los seres angélicos, la segunda los humanos en la tierra, la tercera los seres demoníacos en el infierno y/o los muertos en el Seol. Decidir esto requiere un análisis de cada elemento por separado.

El término *ἐπουρανίων*, “en el cielo”, es el *gen.* de *ἐπουράνιος*. En la literatura *gr.* no bíblica se refiere al cielo, la morada de los dioses (e. g.: Luciano, *Alex.* 9, 35; *Dial. d.* 4.3; *Od.* 17.482). En la LXX, los Pseudepigrapha y Filón se utiliza como “celestial” para referirse a Dios (*Sal* 67:7; *3 Mac* 6:28; 7:6), a los asuntos que conciernen a Dios (*Alleg. Interp.* 3.168), a los espíritus cuyo hogar es el cielo, a los ángeles y a los cuerpos celestes (astrales). Por lo demás, se utiliza más directamente para referirse a la morada de Dios, e. g.: “Dios del cielo” (*2 Mac* 3:39).

Aparte de una referencia en *Juan* 3:12, en el NT el término se encuentra principalmente en Pablo (×12) y en Hebreos (×6). Juan lo utiliza para referirse a las cosas celestiales en contraste con las terrenales (*Jn* 3:12; cf. *T. Job* 36.3). Tanto en Juan como en Hebreos lo que está en mente es el “cielo”, la morada de Dios y sus ángeles. Pablo lo utiliza especialmente en Efesios para referirse a la dimensión en la que habitan el Cristo resucitado, las fuerzas demoníacas y los salvados en un sentido realizado (*Ef* 1:3 [donde se encuentra la bendición espiritual]; 1:20 [donde están sentados Cristo y los creyentes]; 3:10; 6:12 [donde reinan los gobernantes y las autoridades]). En *1 Corintios* 15 lo utiliza para referirse a las cosas celestiales en contraste con las terrenales (*1 Co* 15:40 [cuerpos]; 15:48, 49 [hombre terrenal, Adán/hombre celestial, es decir, Jesús]). También se usa del reino consumado, al que Pablo espera ser llevado por Dios a su muerte (*2 Ti* 4:18).

A la luz del análisis anterior, aquí el contraste con “en la tierra y bajo la tierra” indica claramente que “en el cielo” se refiere a la morada de Dios y, por tanto, a las criaturas que la pueblan, es decir, a los “seres celestiales”.⁵⁴⁶ Esto podría incluir a los demonios (cf. *Ef* 6:12). Sin duda incluye a los ángeles, cuya existencia afirma Pablo (*Ro* 8:38; *1 Co* 4:19; 6:3; 11:10; 13:1; *Gá* 1:8; 3:19; 4:14; *Col* 2:18; *2 Ts* 1:7; *1 Ti* 3:16; 5:21). El vínculo entre la existencia angélica y el cielo se encuentra en *Gálatas* 1:8 y *2 Tesalonicenses* 1:7, en la esperanza de que Jesús regrese con ángeles. Como fariseo, Pablo habría mantenido la creencia en los ángeles incluso antes de su conversión (*Hch* 23:8). Se encuentran en todo el AT (e. g.: *Gn* 16:7; *1 Sa* 29:9; *Sal* 8:6; *Is* 9:5).

⁵⁴⁵ “καταχθόνιος”, en *EDNT*, 2:270; wa Gatumu, *Pauline Concept*, 160: “todo ser racional, humano y espiritual, bueno y malo”.

⁵⁴⁶ *BDAG*, 388; cf. Michel, “ἐπουράνιος”, 2:246.

El cielo era la morada de Dios y sus ángeles.⁵⁴⁷ Otras visiones celestiales hablan de criaturas como querubines (LXX Gn 3:24; Éx 25:18–20, 22; 26:1, 31; 37:7–9; Nm 7:89; 1 Sa 4:4) y serafines (LXX Is 6:2, 6). Las visiones celestiales de Isaías y Ezequiel (Is 6; Ez 1; cf. Ap 4–7) hablan de extrañas criaturas celestiales, que también podrían estar en la mente de Pablo. Sea cual sea el pensamiento de Pablo, todo el cielo se inclinará ante este Señor, Jesucristo (excepto Dios mismo; cf. 1 Co 15:27). En la mentalidad griega, esto podría referirse a los poderes de las Parcas,⁵⁴⁸ las deidades que se creía que controlaban el mundo (cf. Ef 6:12). Sin embargo, según la visión cristiana, Cristo está por encima de todos los llamados dioses y poderes (1 Co 8:5). Lo más probable es que se prefiera la opinión mayoritaria de que se trata de seres angélicos en el cielo (e. g.: Vincent, 62; O’Brien, 245; Hendriksen, 115). Dependiendo de la teología de Pablo sobre la muerte y el estado intermedio, Pablo también podría tener en mente a los difuntos que han ido a “estar con el Señor” (véase análisis en 1:19).

El término ἐπίγειος, “sobre la tierra”, no se encuentra en la LXX y raramente en el NT. En el gr. no bíblico, el compuesto de ἐπί (sobre) y γειός (tierra) se traduce literalmente en “sobre la tierra” y se refiere a la tierra y a las cosas de la tierra en contraste con el reino celestial. Ausente en la LXX, se utiliza en la literatura judía helenística, más significativamente para nuestra discusión de los espíritus que habitan en el aire, la tierra y debajo de la tierra (ὁ τῶν ἀερίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων).

Cuando se utiliza en el NT, siempre se contrapone a “en el cielo” (e. g.: Jn 3:12; 1 Co 15:40). En 2 Co 5:1 se contrasta la tienda terrenal (cuerpo) con la casa eterna en el cielo (el cuerpo de la resurrección). En 3:19 los enemigos de la cruz tienen sus mentes puestas en las cosas terrenales en contraposición con las nociones celestiales, como la ciudadanía celestial, el regreso de Cristo y la transformación del cuerpo (cf. 3:20–21). El contraste también se encuentra en Santiago 3:15 de la sabiduría celestial en oposición a la sabiduría terrenal, que es del diablo. Algunos sostienen que el ἐπίγειος aquí debe interpretarse a través de la lente de 1 Co 8:5, que habla de “los llamados dioses en el cielo y en la tierra” (ἐπὶ γῆς). Se argumenta que lo que está en la tierra se opone a Dios y, por tanto, se trata de poderes demoníacos terrenales únicamente.⁵⁴⁹ Limitar aquí el pensamiento a fuerzas puramente espirituales es discutible. El

⁵⁴⁷ D. Aune, “Heaven, Heavenlies, Paradise”, en *DPL*, 382. Véase también D. G. Reid, “Angels, Archangels”, en *DPL*, 20–23.

⁵⁴⁸ H. Traub, “ἐπουράνιος”, 5:541.

⁵⁴⁹ H. Sasse, “ἐπίγειος”, en *TDNT*, 1:681.

primer punto de referencia obvio es la gente en la tierra, es decir, los que están vivos en la parusía (e. g.: Fee 1995, 224; O'Brien, 245; Hendriksen, 115).⁵⁵⁰ Aquí se incluyen el César y otros pretendientes al dominio y el poder mundial. También podría incluir a las fuerzas espirituales de la tierra, que se inclinarán en la consumación. En un contexto de persecución y opresión, todo esto es un gran consuelo para los filipenses: se acerca el día de la victoria final (2 Ts 1:6–10).

El adj. final es el gen. de *καταχθόνιος*, “bajo la tierra”. Es un *hapax legomenon** en el NT y está ausente en la LXX. En el pensamiento griego más amplio, el término se utilizaba para los dioses y diosas que vivían en el inframundo (e. g.: *Ant. rom.* 2.10.3; *Geog.* 6.2.11).⁵⁵¹ En los Pseudepigrapha se refiere a las regiones inferiores del Hades, donde habitan los demonios y espíritus malignos bajo el dominio de Beelzebul.

Con el amplio uso del término de la morada de las fuerzas espirituales hostiles, aquí probablemente incluye las fuerzas espirituales del mal. Sin embargo, de nuevo dependiendo de cuál sea la teología de Pablo sobre los muertos (véase análisis en 1:19), también podría referirse a los muertos (Fee 1995, 224; Vincent, 63; Bockmuehl, 146).⁵⁵² BDAG prefiere, con razón, una visión más amplia, “seres o poderes bajo la tierra”.⁵⁵³ Si se trata de los muertos, se habla de un homenaje universal, incluyendo a los que han muerto en generaciones anteriores. Otros lo toman como todo en el infierno, la humanidad perdida y las fuerzas demoníacas (Hendriksen, 115). O'Brien aconseja sabiamente no ser demasiado definitivo sobre si se trata de seres espirituales o de los muertos (O'Brien, 245).⁵⁵⁴ Es probable que ambos hilos de la humanidad fallecida y las fuerzas espirituales del mal estén en mente.

Uniendo los hilos, la cláusula incluye a todas las fuerzas espirituales, ya sean buenas o malas, junto con toda la humanidad, incluidos los vivos y los muertos y los que aún no han nacido. Todo ser que tenga voluntad se inclinará ante Jesucristo, ya sea durante la vida terrenal de forma voluntaria, como Dios desea (1 Ti 2:4), o involuntariamente en la consumación, cuando

⁵⁵⁰ E. g.: Fee 1995, 224; O'Brien, 245; Hendriksen, 115.

⁵⁵¹ Sasse, “καταχθόνιος”, 3:634.

⁵⁵² Véase también *L&N*, 1:5.

⁵⁵³ BDAG, 530. De manera similar Sasse, “καταχθόνιος”, 3:634.

⁵⁵⁴ Véase también Gibbs, “Relation between Creation and Redemption”, 271, quien señala que “sea cual sea el matiz que se prefiera, el objetivo de Fil. 2:10 y ss. es obviamente proclamar la universalidad del señorío de Cristo”.

los enemigos de Jesús sean finalmente sometidos. También es importante señalar que la inclinación en homenaje, aunque incluye claramente ese primer momento en que uno entrega su vida a Jesús, habla de una vida que fluye desde ese momento. Se trata de una vida entregada a Jesús en todo momento (ver también sobre “reconocer” más adelante).

Para los filipenses, esto habría sido algo poderoso. Poco más de cien años antes, en octubre del 24 a.C., los filipenses habían apoyado a Octavio y Marco Antonio en su victoria sobre los asesinos de Julio César, Marco Bruto y Cayo Longinos. Este hecho fue decisivo para el establecimiento del Imperio Romano y para que todo el mundo romano doblara la rodilla ante su emperador Augusto. Ahora bien, aunque se recomienda la sumisión a las autoridades gobernantes cuando no se viola la lealtad a Cristo (e. g.: Ro 13:1–7; Tit 2:13; 1 Pe 2:13–17), el homenaje definitivo debe rendirse a Jesucristo, Señor, por encima de Nerón y de todos los demás gobernantes mundanos. Esta lealtad a Jesús debe gobernar la vida de los filipenses en cada momento de cada día. Si es así, su conflicto arderá en el horno del amor de Cristo.

2:11 καὶ πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς, “y toda lengua reconozca que Jesucristo es el Señor, para gloria de Dios Padre” Pablo añade ahora una segunda dimensión del homenaje universal y exclusivo que se rinde a Cristo como Señor, el reconocimiento verbal. El καὶ, “y”, indica la estrecha conexión de la sumisión humana ante Cristo y la confesión verbal. Esto, en efecto, explica lo que significa ser cristiano: las personas se someten totalmente a Jesús como Señor (cf. 1 Co 12:3).

La frase “toda lengua” podría referirse a toda nación o grupo de personas, ya que γλῶσσα puede sustituir a φυλή, “tribu”, λαός, “pueblo”, o ἔθνος, “nación” (e. g.: Is 66:18; Da 3:4, 7; Ap 5:9; 7:9; 10:11). Si es así, significa que personas de todas las lenguas estarán representadas en la culminación de los tiempos, un cumplimiento de la Gran Comisión de ir a todas las naciones (Mt 14:14; 28:19; Mr 13:10; Lc 24:47; Hch 1:8; cf. Gá 2:7–9; Hawthorne y Martin, 129).⁵⁵⁵ Sin embargo, es mejor tomarlo como paralelo con “toda rodilla”, que se aplica a los seres individuales volitivos y así πᾶσα γλῶσσα se refiere a la boca de cada ser humano y espiritual individual.

El término ἑξομολογήσεται, “confesar”, combina ἐκ, “de, fuera de, lejos de”, con ὁμολογέω, que se refiere a la profesión verbal en una gama que va desde el simple reconocimiento hasta la alabanza: “prometer, asegurar, acordar, confesar, admitir, reconocer, profesar, alabar”. El término en sí es raro en la literatura judía y griega. Los términos ἑξομολογέω y ἀνθομολογέομαι

⁵⁵⁵ Hawthorne y Martin, 129, que lo toman así o como todas las fuerzas espirituales.

(solo en [Lc 2:38](#)) son más comunes en la LXX que la expresión no compuesto ὁμολογ- y significan “abierto o público (ἐξ), admisión”, especialmente de pecados. En la LXX los términos son principalmente de alabanza y agradecimiento a Dios. En una ocasión, en [Isaías 45:23](#), al que alude [Filipenses 2:10–11](#), ἐξομολογέω traduce el heb. [עֲבֹד](#), que significa “hacer un juramento”.⁵⁵⁶ En [Romanos 14:11](#), Pablo también utiliza ἐξομολογέω, basándose en el mismo pasaje del AT. En el pasaje de Romanos cita [Isaías 45:23](#) mucho más estrechamente que en [2:11](#), con una ligera adaptación (ἐξομολογήσεται), usándolo con el dativo τῷ θεῷ en el sentido religioso común de “confesar” los pecados a Dios,⁵⁵⁷ es decir, ante el tribunal de Dios. Esto se desprende de lo que sigue: “por lo tanto, cada persona dará cuenta de sí misma a Dios”.

Este análisis sugiere que el uso que hace Pablo aquí en [2:11](#) puede ir en una de estas cuatro direcciones:⁵⁵⁸

1. elogio (así Lightfoot, [115](#); Plummer, [49](#); Hawthorne y Martin, [129](#));⁵⁵⁹
2. econfirmar;
3. dar lealtad a;
4. reconocer a Jesús como Señor (O’Brien, [247–48](#)).⁵⁶⁰

El primer sentido, el de la alabanza, está respaldado por la abrumadora mayoría de usos de la LXX del verbo para la alabanza y la acción de gracias. Aquí, pues, podríamos tener a Pablo hablando de alabanza y confesión universal ante Dios. La falta del verbo en la estructura κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς podría apoyar esto, es decir, “alabará/dará gracias al Señor Jesucristo”. La ὅτι podría entonces ser causal, con ellos alabando o dando gracias “Porque” Jesucristo es el Señor. Si tenemos una alabanza universal aquí, entonces esto llevaría en la dirección del universalismo. Esta posibilidad se ve reforzada por una variante, el futuro *ind.* ἐξομολογήσεται, “confesará”, en lugar del subjuntivo *aor.* ἐξομολογήσῃται, “confesara”. Como ya se ha señalado en las *notas textuales*, hay que preferir el subjuntivo *aor.* ya que se alinea con κάμψῃ, “inclinará”, en el v. 10, mientras que el futuro parece ser una asimilación al *indic.* ὁμείται, “juraré”, en [Isaías 45:23](#). Sea cual sea la lectura que se prefiera, como se ha señalado en [1:29](#), el

⁵⁵⁶ Swanson, 8678.

⁵⁵⁷ Michel, “ὁμολογέω”, en *TDNT*, 5:214.

⁵⁵⁸ Lightfoot, [128](#), combina “proclamar” con “acción de gracias”, lo cual es poco probable.

⁵⁵⁹ Véase también Hofius, *Christushymnus*, 37–40.

⁵⁶⁰ Véase también *BDAG*, [351](#); Michel, “ἐξομολογέω”, en *TDNT*, 5:248; Käsemann, “Critical Analysis”, 80; Martin, *Hymn*, 266–70.

universalismo soteriológico queda descartado por la teología de la destrucción de Pablo en Filipenses y más allá (esp. 1:29; 3:19; Ro 2:5, 8; 6:23; 9:22; Col 3:6; 2 Ts 1:6–10; Fee 1995, 233 n33).⁵⁶¹

La segunda posibilidad es la confesión en el sentido de confesión de pecado (aunque claramente no de pecado aquí), como se usa en la LXX en ocasiones y en Ro 14:11, para confesar el señorío de Jesús. Aquí, sin embargo, Pablo no hace de Jesús o de Dios el objeto del verbo; más bien utiliza ὅτι como marcador del contenido del discurso, dando el contenido de lo que se confiesa.⁵⁶²

La tercera idea interpretaría ἐξομολογέω en línea con su uso en Isaías 45:23 y šābā‘ como “hacer un juramento”. El contenido del juramento o voto de lealtad señalado por ὅτι sería “Jesucristo es el Señor”. De nuevo, esto podría llevar en la dirección del universalismo, lo cual es improbable en el pensamiento de Pablo (ver arriba y sobre 1:28).

La cuarta y probable interpretación aquí es la de “profesar” o “reconocer”.⁵⁶³ El contenido de la confesión e inclinación es que “Jesucristo es el Señor”. El prefijo en el compuesto ἐκ, “fuera de”, podría implicar un sentido de reconocimiento público más que una mera voluntad interior. La imagen aquí es la de toda la humanidad inclinándose ante Jesucristo como Señor y reconociendo su señorío. El propósito de Dios es que esto sea voluntario. El resultado final será que toda la gente lo hará, ya sea voluntaria o involuntariamente; habrá un día de homenaje universal al Rey. Para los creyentes, este será un día glorioso de alegría. Para los incrédulos, será un día de terror mientras esperan su destino eterno.

Ahora hay que preguntarse por la naturaleza y el alcance del reconocimiento aquí. Mientras que el énfasis está en las rodillas dobladas y las lenguas reconocidas en ese primer momento de reconocimiento del señorío de Cristo, la noción de confesión de su señorío es más amplia, hablando de una vida entera entregada en servicio y sacrificio a Dios. Esta idea se recoge muy

⁵⁶¹ Contra T. Talbott, “A Pauline Interpretation of Divine Judgement”, en *Universal Salvation? The Current Debate*, ed. R. A. Parry y C. H. Partridge (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 32–52; y “Christ Victorious”, en *Universal Salvation?*, 15–31. Véase la respuesta a Talbott de I. H. Marshall, “The New Testament Does Not Teach Universal Salvation”, 68–69, quien señala que “quizá se cuestione si los que son “avergonzados” se salvarán entonces, pero el pasaje no lo dice; ciertamente, en otras partes de Filipenses los opositores al Evangelio serán destruidos (Fil. 1:28; cf. 3:19)”.

⁵⁶² el primer significado en BDAG, 731.

⁵⁶³ BDAG, 351; Michel, “ὁμολογέω”, 5:214.

bien en [Romanos 12:1–2](#): “Ofrezcan sus cuerpos como sacrificios vivos, santos y agradables a Dios; este es su culto espiritual. No se conformen ya al modelo de este mundo, sino transfórmense mediante la renovación de su mente”. El llamamiento de Filipenses es para que se viva esta confesión de manera integral en actitudes correctas, acciones motivadas por el Evangelio, obediencia, unidad, testimonio ético humilde y reconocimiento verbal y proclamación del Evangelio. Los filipenses deben seguir haciendo esto en un mundo hostil a pesar de la oposición ([2:14–16](#)). Deben emular la primera parte del himno en este contexto, no buscando el honor ante los demás, sean cuales sean sus pretensiones ([cf. 3:4–8](#)), asumiendo la naturaleza de siervos, humillándose, siendo obedientes hasta la muerte ([cf. 2:30](#)).

La frase [ὅτι κύριος Ἰησοῦς Χριστός](#), “que Jesucristo es el Señor”, se lee literalmente “que el Señor Jesucristo”. Como se ha señalado anteriormente, el [ὅτι](#) funciona como marcador del contenido del discurso⁵⁶⁴ y así da el contenido a la confesión. La frase [κύριος Ἰησοῦς Χριστός](#) carece de verbo, “ser”, con todos los sustantivos en nominativo. Por lo tanto, puede ser traducido de diferentes maneras: “Señor Jesús es Cristo”, “Señor Cristo es Jesús”, “Señor es Jesucristo”, “Cristo Jesús es Señor” o “Jesucristo es Señor” Esta última es la que adoptan con razón las principales traducciones contemporáneas, ya que lo que está en juego es el señorío de Cristo sobre toda rodilla y lengua, y no su condición de Cristo. Además, esto se confirma por la colocación enfática en primer lugar de [κύριος](#) (Plummer, 49; O’Brien, 246).⁵⁶⁵ La confesión del señorío de Cristo se ve en [Ro 10:9](#) y [1 Co 12:3](#) y parece haber sido básica para la profesión de fe de los primeros cristianos ([cf. Hch 2:36; 1 Co 11:23; 16:22](#); Hawthorne y Martin, 129).⁵⁶⁶

El uso de [Ἰησοῦς Χριστός](#), “Jesucristo”, no debe pasar desapercibido. El término [Ἰησοῦς](#) vincula este homenaje universal del Cristo de la fe con el hombre judío de Nazaret que vive y respira, Jesús (véase análisis en [1:2](#)). El término [Χριστός](#) declara que este Jesús es el Mesías, el tan esperado redentor judío que ha venido en forma humana y como siervo que murió en una cruz. Como se ha señalado en nuestro anterior análisis de [1:2](#), el uso de “Señor” aquí tiene fuertes connotaciones religiosas y políticas.

Políticamente, pues, Jesús es el rey del mundo, por encima de Nerón y de cualquier otro gobernante humano ([cf. 1 Co 8:5–6](#)). Escrito desde la capital de Nerón a la colonia romana de

⁵⁶⁴ L&N, 1:799.

⁵⁶⁵ Así también Martin, *Hymn*, 271.

⁵⁶⁶ Véase también W. Kümmel, *The Theology of the New Testament*, trad. J. E. Steely (Nashville: Abingdon, 1973), 157–60.

Filipos, ¡es un material explosivo! Mientras que los lectores del siglo XXI solemos dar por sentado el señorío de Jesús, la unión de estas tres nociones, Jesús, Mesías y Señor, es una afirmación subversiva y absurda desde el punto de vista histórico, religioso, social y político (véase análisis en 1:2). El hecho de que una noción de este tipo se haya extendido tan rápidamente frente a una oposición feroz es un fuerte argumento a favor de la autenticidad de las afirmaciones cristianas.

La cláusula final, *εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς*, “a la gloria de Dios Padre”, no debe considerarse un añadido al himno (O’Brien, 250),⁵⁶⁷ sino su glorioso clímax. El *εἰς* más el *acus.* da el sentido de “a, hacia, extender a una meta”,⁵⁶⁸ es decir, “a la gloria de Dios Padre” O’Brien argumenta que debería vincularse con *κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς* solamente (O’Brien, 250), en lugar de con el verbo *ἐξομολογήσεται* (Vincent, 73), sugiriendo que es el señorío de Cristo el que trae la gloria a Dios. Alternativamente, parecería que la cláusula completa “toda rodilla se dobla... toda lengua confiesa que Jesucristo es el Señor” está en mente. Es decir, el reconocimiento del señorío de Cristo sirve para glorificar a Dios. Sin embargo, es probable que Hansen tenga razón al sugerir que todo el himno está en mente aquí: el camino de Cristo desde la divinidad preexistente hasta el vaciamiento de sí mismo, el servicio, la existencia humana, el autodesmoronamiento, la muerte, la exaltación a Señor cósmico y el señorío universal, llegan a una conclusión gloriosa aquí: todo es para la gloria de Dios (Hansen, 169). Como tal, esto funciona como el “clímax litúrgico de todo el himno”.⁵⁶⁹

El término *δόξα*, “gloria”, lo hemos comentado en 1:11, donde Pablo concluye su oración *εἰς δόξαν καὶ ἔπαινον θεοῦ*, “para gloria y alabanza de Dios”. La idea aquí es que Dios es reconocido y adorado en toda su creación, como debe ser (cf. Ro 3:7; 4:20; 15:7; 1 Co 10:31; 2 Co 4:15; 8:19; Ef 3:21; Fil 1:11; 2:11). La exaltación de Jesús como Señor, su reinado sobre toda la creación, la sumisión (voluntaria o no) de toda la humanidad y la sumisión universal final de la creación a su señorío iluminan aún más la fama, el honor y la gloria completos e inmutables de Dios. La vuelta al objetivo último de la gloria de Dios contrasta con la falsa actitud de gloria vacía (*κενοδοξία*) de 2:3 que ha acosado a los filipenses. Su único objetivo no debe ser su propio estatus y honor, sino el de Cristo para que Dios sea glorificado y su nombre exaltado.

La frase *θεοῦ πατρὸς*, “Dios Padre”, utiliza *πατήρ*, que hemos analizado en detalle en 1:2.

⁵⁶⁷ Véase también Hofius, *Christushymnus*, 8–9, 54–55, 65–66.

⁵⁶⁸ Swanson, 1650, no. 1.

⁵⁶⁹ Martin, *Hymn*, 273.

Como “Padre”, Dios es progenitor de la humanidad, el supremo *paterfamilias* del mundo y, por tanto, protector, proveedor y fuente de toda la vida. Para Pablo, toda la creación avanza hacia un clímax glorioso en el que todo residuo de resistencia a Dios desaparece y Dios no solo está completo en su gloria, sino que es completamente glorificado por toda su creación, es decir, es “todo en todos” (1 Co 15:28).

Kreitzer (siguiendo a Käsemann) sugiere que esta cláusula se incluye en el himno original para expresar una cristología subalterna, la subordinación última de Cristo a Dios (cf. 1 Co 15:28).⁵⁷⁰ Sin embargo, aparte de que no hay evidencia de una inserción en el himno, la frase “todo en todos” en 1 Corintios 15:28 es ambigua. No indica la naturaleza de la relación última de Jesús con el Padre, sino que habla de todas las cosas reunidas *en* Dios. Este lenguaje de incorporación deja abiertas las cuestiones de subordinación. Además, la unión y reconciliación de todas las cosas en Ef 1:10 y Col 1:18 es “en Cristo”. y no se califica con ninguna referencia a Dios Padre, lo que debilita el caso.⁵⁷¹ Por último, aquí “para gloria de Dios Padre” no especifica la naturaleza de la relación de Jesús con el Padre. Por lo tanto, es poco convincente leer una cristología de subordinación en estos versículos. Más bien, no hay evidencia de contención o competencia entre el Padre y el Hijo (Hansen, 169); ejemplifican la *koinōnia* pericorética, una asociación que sienta las bases teológicas de las relaciones humanas sin contención. Esto es fundamental para el atractivo de Filipenses.

⁵⁷⁰ .Käsemann, “Critical Analysis”, 82; L. J. Kreitzer, *Jesus and God in Paul's Eschatology*, JSNTSup 19 (Sheffield: Sheffield Academic, 1987), 160.

⁵⁷¹ Como admite Kreitzer, Jesús y Dios, 160–62.

TRABAJEN SU SALVACIÓN EN LA UNIDAD Y LA MISIÓN (2:12–18)