

EL YO Y LOS DEMÁS EN EL DISCURSO PAULINO

Ulrich Schoenborn

¿Qué proyecta un autor cuando en su obra se encarna a sí mismo como protagonista? El ejemplo de Ernesto Sábato concreta esta pregunta, aparentemente teórica, al tomarse en consideración su última novela *Abbadón* y el interés del público por el mensaje de la figura “Sábato” en la obra del escritor Sábato.¹ Si bien, sin ánimo de restarle mérito, debe reconocerse que ese recurso estilístico ya se halla en la literatura de siglos anteriores, p.ej., en IV Esdras o en Poimandres, textos del entorno bíblico.

Un caso especial lo constituyen las cartas paulinas dirigidas a las comunidades cristianas, que combinan la proclamación del evangelio libertador con pasajes en los cuales se destaca de modo particular la existencia del apóstol (cf. Gál 1,15s.; 1 Co 9,1; 15,8 ss.; Rom 1,5). Y hasta se lo presenta como tipo a ser imitado (cf. Gál 4,12; 1 Co 4,16; 11,1; Fil 3,17; 2 Co 2,12-17; 10,12 ss.). Ahora bien, la historia de la interpretación (*Auslegungsgeschichte*) muestra que esta convergencia de querigma y persona ha provocado múltiples aprobaciones, pero también críticas, en una gama que va del “tirano espiritual” (J. Klausner) a “la epifanía somática del crucificado” (E. Güttgemanns).

Nuestro propósito en este artículo es aclarar la gramática o el uso de la palabra “yo” en el discurso paulino. Proponemos como texto paradigmático para este trabajo Filipenses 3,2 ss. El procedimiento se orienta por las consideraciones lingüístico-analíticas de Elmar

¹ Cf. la entrevista “Sobre el misterio de los personajes de ficción” en: Escritores argentinos de hoy, *Páginas de Ernesto Sábato seleccionadas por el autor*, Ed. Celtia, 162, Buenos Aires, 1985, págs. 120ss.

[164] Holenstein,² quien acentúa la dimensión pragmática en la comunicación interpersonal. Por otro lado nos referimos a exposiciones de Ernst Fuchs³ sobre el fenómeno de la autoestima (*Selbstverständnis*). Las manifestaciones que produce un yo (*Ich-Aussagen*) revelan, entre otras cosas, la apreciación de un autor sobre sí mismo. Ellas prueban que el uso adecuado de la palabra “yo” no lo supone como “punto cero de la orientación”.⁴ Al contrario, se transparenta una referencia elemental y se inaugura un contexto de comunicación intersubjetiva: la manifestación del “yo” siempre involucra a los demás.⁵

Finalmente, una nota acerca de los términos “autor” y “destinatario” o “lector”. Nuestro interés interpretativo no se dirige tanto a la situación externa que determina la relación entre el autor concreto-real Pablo y los destinatarios concreto-reales en Filipos. Antes bien, pretendemos observar los sucesos internos comunicativos entre la instancia del “autor implícito” y la del “lector implícito”.⁶ La pregunta es, entonces, cómo la producción de sentido por un autor depende del lector supuesto e instalado en el texto. Mediante el “autor implícito” se transmite el desafío del texto a situaciones que están fuera del texto.

² Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein, Intersubjektive Verantwortung, Interkulturelle Verständigung*, Frankfurt/Main 1985, págs. 14ss; 59ss.

³ Ernst Fuchs, “Warum fordert der Glaube an Jesus Christus von uns ein Selbstverständnis?”, en: *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie, Gesammelte Aufsätze I*, Tübingen 1965, págs. 237-260; idem, “Ueber die Selbstbeherrschung als Bedingung einer christlichen Existenz im Selbstverständnis des Apostels Paulus”, en *Glaube und Erfahrung, Gesammelte Aufsätze III*, Tübingen 1965, págs. 314-833; idem, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968; idem, “Neues Testament und Wort Gottes”, en: *Wagnis des Glaubens. Aufsätze und Vorträge*, Neukirchen 1979, págs. 143 ss.

⁴ Cf. Holenstein, *ob.cit.*, págs. 71 ss. Hay que distinguir entre auto-estima y la conciencia que uno tiene de sí; no son idénticas.

⁵ “En la auto-estima”, dice Fuchs, me muevo, desde el principio, en una situación que comparto con otros” (nota 3; 1968; pág. 21).

⁶ Cf. Hannelore Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1980.

[165]

1. Composición de Fil 3,2-14

I.	3,2a-4a	Comienzo antitético 3,2a-c exhortación 3,3a-4a argumentación
II.	3,4b-6	Retrospectiva 3,4b tema 3,5.6 auto-recomendación 3,7 peripecia
III.	3,8-11	Explicación de la auto-estima 3,8a-c paso A confirmación e intensificación de la peripecia 3,8d.9a paso B propósito 3,9b-d paréntesis 3,10a.b paso C propósito 3,11 paso D propósito
IV.	3,12-14	Auto-evaluación del autor (impugnación implícita) 3,12 afirmación (AB/C/BA) 3,13 juicio programático 3,14 conclusión escatológica

2. Descripción del texto

Suponemos que Filipenses 3 representa una entidad autónoma,⁷ que abarca 3,2-4,3.8+9, de la correspondencia que Pablo

⁷ La lectura crítico-literaria identifica tres entidades en la carta. Mientras la carta A (4,10-23) y la carta B (1,1-3,1 + 4,4-7) reflejan el consenso entre autor y destinatarios, la carta C (3,2-4,4.8+9) se opone al malentendimiento y a la distorsión que el Evangelio enfrenta en Filipos. Cf. Walter Schmithals, "Die Irrlehrer des Philipperbriefes", en: *Paulus und die Gnostiker. Untersuchungen zu den kleinen Paulusbriefen*, Hamburg 1965, págs. 47-87; Joachim Gnllka, *Der Philipperbrief*, HTbK X/3, Freiburg 1968, págs. 184 ss.; Günter Bornkamm, "Der Philipperbrief als paulinische Briefsammlung", en: *Gesammelte Aufsätze IV*, München 1971 (= 1962), págs. 195-205; Günther Baumbach, "Die von Paulus im Philipperbrief bekämpften Irrlehrer", en: Karl-Wolfgang Troger (ed.), *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Gütersloh 1978, págs. 293-310; Philipp Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen*

[166] mantenía con la comunidad. En este artículo nos ocuparemos, sólo de los versículos 2-14, porque en ellos cobra realce el “yo apostólico”. A partir del v. 15 cambian estilo y objetivo, y la retórica pasa a ser una polémica vehemente.

Al principio hay una antítesis aguda (3,2a-4a) cuya primera parte (3,2) se formula como exhortación. Mediante una construcción estereotipada, se advierte a los destinatarios contra elementos identificados con términos peyorativos: *kyon* / “perro”, *kakos ergates* / “malos obreros”, *katatome* / “mutilación”. Esta última palabra concede la transición a la segunda parte de la antítesis (3,3.4a) en la que predomina una tendencia argumentativa.⁸ Afirmaciones en 1. persona plural (3,3a-d) reemplazan las advertencias dirigidas a la 2. persona plural. El autor finaliza el pasaje con una manifestación de su yo (3,4a). Lo que llama la atención en esta segunda parte de la antítesis es la composición concéntrica que resalta 3,3c.

La secuencia II está bien dispuesta (cf. 3,4a con 3,4b). El yo del autor inicia una auto-presentación que se plantea sobre la plataforma introducida en 3,4a. El tema y la función son enunciados en 3,4b: se discute sobre el significado de *pepoitheis en sarki* / “confianza en la carne”; luego una comparación (*ei tis... egó mallon* / “si alguno... yo más”) debe evidenciar la aptitud del autor para cualquier competición. Y sigue una lista con siete atributos (3,5a-6b) que excede a cualquier comparación. La enumeración se hace de tal forma que alcanza su clímax en la última línea (3,6b). *Alla hatina* / “pero las

und die Apostolischen Väter, Berlin/New York 1975, págs. 159 ss.; Gerhard Barth, *Der Brief an die Philipper*. ZBK NT 9, Zürich 1979, págs. 10s.; 69; Wolfgang Schenk, *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart/Berlin/ Köln/Mainz, págs. 334 ss.

En favor de la unidad de la carta recién David E. Garland, ‘The composition and unity of Philippians. Some neglected literary factors’, en: *Novum Testamentum XXVII*, 2 (1985), págs. 14 1-173 y Duane F. Watson, ‘A rhetorical analysis of Philippians and its implications for the unity question’, en: *Novum Testamentum XXX*, 1 (1988), págs. 57-88.

⁸ Cf. la conjunción *gar* / “porque, pues”, la negación *ouk* / “no” y la conjunción concesiva *kaipei* / “aunque” (3,3a; 3,3d; 3,4a).

[167] cosas que” señala en 3,7a una peripecia.⁹ Retroactivamente la narración es verificada como retrospectiva y la comparación como algo hipotético. Los tiempos gramaticales ubican la auto-presentación pero también la peripecia en el pasado. Una expresión preposicional alude a la causa de aquel cambio.

La relevancia del juicio de antaño explica la secuencia III. Esto sucede en cuatro pasos: 3,8a-c; 3,8d.9a; 3,10a.b; 3,11. Primero se confirma la contradicción. El autor sigue manteniendo su posición (3,8a.c: *hegoumai* / “considero”). Aparece la misma categoría evaluadora *zemia* / “pérdida” de 3,7b en el nivel verbal y nominal. Se repite también la argumentación (*dia* / “por causa”). La causa, no obstante, es precisada por el término *gnósis* / “conocimiento”. El v. 8c radicaliza el juicio. *Zemia* / “pérdida” es sustituida por una palabra injuriosa, *skybala* / “basura”, que afecta 3,5a-6b en su totalidad.

Después de esta actualización, el autor indica su objetivo (3,8d: *hina* / “a fin de”). Aquella causa de la peripecia coincide con la perspectiva del futuro (cf. 3,8d: *kerdésó* / “a fin de ganar”).

Insertado en la secuencia de los pasos explicativos hay un paréntesis (3,9b-d) acerca de la palabra *dikaiosyne* / “justicia”, que se opone abiertamente a la afirmación principal de la retrospectiva (3,6b).

Dos objetivos más son mencionados en 3,10a.b y 3,11. Aquí el término *gnosis* / “conocimiento” reaparece en forma verbal. El autor concreta el objeto del conocimiento (3,10a) y las condiciones para alcanzarlo (3,10b). El último propósito (cf. 3,11: *katantesó* / “me encontraré”) subraya el factor *anastasis* / “resurrección” de la declaración anterior.

La secuencia 3,12-14 reproduce en forma argumentativa lo que 3,8-11 dijo categóricamente y en primer lugar. Entre 3,11 y 3,12 hay una cesura. El *ouch hoti* / “no...que” elíptico introduce, quizás, una prevención contra un malentendido que pudiera suceder. El autor pone límites y prepara una afirmación positiva (cf. 3,12). En vista de su propio yo formula una declaración programática y da en 3,14 un resumen escatológico (cf. 3,11; 3,12c; 3,13e).

⁹ El término “peripecia”, oriundo de la dramaturgia antigua, destaca el cambio del estado de las cosas, p. ej. en el desarrollo de una tragedia. Aquí se utiliza para señalar la transformación radical de Pablo a consecuencia del llamado.

[168]

3. Elementos isotópicos en Fil 3,2 ss.

Por regla general la tendencia constitutiva del sentido (*textkonstitutiver Bedeutungszusammenhang*) se deduce de los imperativos de 3,2 y del tratamiento directo de los destinatarios (cf. 3,13a; 3,17a; 3,17c.d; 3,18b; 4,1.2.3).¹⁰ Aparentemente la polémica y la exhortación determinan el objetivo principal y un marco histórico se impone al literario.

Esa conclusión, sin embargo, desconoce la comunicación intratextual entre la instancia del autor y la del lector implícito. Son las manifestaciones del yo las que marcan el texto y funcionan como primer factor de coherencia. Es este factor lo que da énfasis comunicativo al discurso.¹¹ Los elementos parenéticos, que son obvios, corresponden a aquel factor constitutivo. Subrayan el rol ejemplar del yo.

Una segunda línea de significado homogéneo se halla en la figura de la antítesis. Varias veces el autor la utiliza como elemento retórico para acentuar y contrastar su auto-estima. Todas las contradicciones, oposiciones y distinciones¹² convergen en la incompatibilidad de la alternativa *Christos* / “Cristo”: *nomos* / “ley”. Las antítesis perfilan las manifestaciones del yo y determinan su intento de comunicarse. Por eso el discurso culmina en la confrontación de dos modelos de auto-estima. Uno se refiere a la ley o una cierta interpretación suya. La otra recurre a Cristo. Más allá de usurpaciones entusiastas o de especulaciones escatológicas hacia la perfección, surge una postura que pone el porvenir en las manos de Dios.

¹⁰ Así lo hacen Ernst Lohmeyer, *Der Brief an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon*, KEK 9, 1964, págs. 122 ss; 133; 142; Gnllka, *ob. cit.* (nota 7), pág. 184; Schenk, *ob. cit.* (nota 7), págs. 253 ss.; 283 ss.

¹¹ La tendencia retórica del texto lo encaja según nuestra evaluación más en el “genus deliberativum” que en el “genus iudiciale” como lo sostiene Schenk, *ob. cit.* (nota 7), págs. 277 ss.

¹² Cf. 3,2a-c:3,3a-4a = *nomos* / “ley”: *Christos* / “Cristo”

3,7 = *kerde* / “ganancia”: *zemia* / “pérdida”

3,8a.b.c.d. = *zemia*, *ezemiothen*, *skybala* / “basura”: *kerdeso* / “ganaré”

3,9b; 3,9d = *ek nomou* / “de la ley”: *ek theou* / “de Dios”

3,12a.b; 3,12d.e = *ede elabon* / “ya he alcanzado”, *ede teteleiamai* / “ya he llegado”: *katalabó* / “alcanzo”, *kateiemphten* / “fui alcanzado”

3,13 = *opiso* / “atrás”: *emprosthen* / “por delante”.

4. Un modelo sapiencial de comunicación

Algunos consideran las implicaciones biográficas como clave hermenéutica del texto. De acuerdo con esto muchos exégetas atribuyen las manifestaciones del yo al afecto y al pensamiento subjetivo,¹³ pretendiendo así corresponder al texto en cuanto tal. Pero consiguen lo contrario. La cuestión de si el caso del ex-fariseo Pablo tiene significado general, relativiza de antemano el desafío del discurso teológico, pues sobrevalora la subjetividad y desestima el nivel meta-lingüístico del comunicado.

Dada esta situación no debe sorprender que el yo del apóstol como fenómeno lingüístico haya sido poco investigado. Y asombra aún más la exclusión de aspectos histórico-religiosos en el análisis.

Fil 3,2 ss., no obstante, aparece bajo una luz diferente si se supone que el autor recurre al repertorio del discurso sapiencial o filosófico-popular. En este caso llama la atención que la referencia positiva a la propia auto-estima tenga analogías¹⁴ con la recomendación que el maestro sapiencial hacía de sí mismo. Frente a una variedad irritante de ofertas intelectuales que aseguraban un sentido trascendental, cada doctrina necesitaba de alguna legitimación adicional para poder mantenerse en el mercado. La situación competitiva exigía del carismático un esfuerzo especial, es decir, una exposición de su yo. Esto se hacía para demostrar el poder espiritual, la exclusividad de las ideas o las ventajas de la doctrina. “Los inexpertos, que vengan aquí... Vengan a comer de mi pan y a beber el vino que he mezclado” (Prov 9,4-6); “Dichoso el que encuentra sensatez” (Prov 3,13); “Escuchen... atiendan” (Prov 4,1): son todas fórmulas típicas para iniciar una exposición didáctica. “Así es imitado el llamado del vendedor de agua de las calles o la invitación

¹³ Cf. por ejemplo Lohmeyer, *ob. cit.* (nota 9), págs. 122; 123; 128; Gnllka, *ob. cit.* (nota 7), págs. 185 ss; Barth, *ob. cit.* (nota 7), págs. 56 ss.

¹⁴ Véase Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg 1977, pág. 126; idem, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, págs. 265 se; Schenk, *ob. cit.* (nota 7), págs. 274 se. Acerca de la relevancia de los movimientos sapienciales para el pensamiento de Pablo cf. Dieter Georgi, “Gott auf den Kopfstellen. Ueberlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie”, en: Jacob Taubes (ed.), *Theokratie. Religionstheorie und politische Theologie 3*, München/Paderborn/ Wien/Zürich 1987, págs. 148-205; esp. 157 ss.

[170] del hotelero al banquete”.¹⁵ No debe sorprender entonces que también el discurso religioso adopte esta retórica para lograr un propósito. En Mt 11,25 ss. se observa p.ej. la misma estructura del discurso propagandístico con: presentación (11,27: “Todas las cosas me han sido entregadas por mi Padre”), llamado (11,28: “Venid a mí...”; 11,20: “Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí...”) y promesa (11,28: “y yo os haré descansar”; 11,29: “y hallaréis descanso para vuestras almas”). Paralelos abundantes de literatura canónica y apócrifa¹⁶ confirman el modelo.

Aquellas analogías sugieren que identifiquemos las correspondencias de tal modelo formal en Fil 3,2 ss. Se puede leer el texto según esta división:

- 3,2 advertencia
- 3,4-14 presentación y auto-recomendación
- 3,17 llamado de invitación
- 3,18s amenaza
- 3,20s promesa¹⁷

La conclusión de este análisis es que Pablo ha redactado su comunicación en el estilo de la propaganda religiosa conocida y aplicada en su público. Pues esto tenía que condicionar a los lectores. Aún hay otro motivo que se agrega al intento pragmático. El autor recurre al estilo del discurso jactancioso porque es probable que los agitadores en Filipos hubieran hablado de esta forma. Y más, en la postura de aquellos misioneros Pablo es confrontado con su propio pasado.¹⁸ El se ve obligado a exponer el proceso de su auto-estima incluyéndola en la proclamación del Evangelio. El objetivo de esta exposición es capacitar a los destinatarios para que ellos puedan distinguir entre querigma y discurso jactancioso (*systasis*).

En las líneas siguientes queremos demostrar cómo maneja Pablo el modelo propagandístico y en qué forma lo corrige.

5. Transformación cristológica del código

Frente a los agitadores de la comunidad,¹⁹ Pablo sostiene que

¹⁵ Berger, *ob. cit.* (nota 7, 1984), pág. 266.

¹⁶ Cf. Eclesiástico 14,1.22; 51,13-30; Proverbios 1,23-33; 8,7-33.35 s.; 9,4-6. Od Sal 33,6-13 contienen un discurso en el cual el yo de la gracia se manifiesta.

¹⁷ Esta es la propuesta de Schenk, *ob. cit.* (nota 7), pág. 275.

¹⁸ Cf. Fil 3,5-6a.7a. 9b.12a. 13b; Gál 1,13 s.; 1 Co 15,9.

¹⁹ Sobre la identidad de los adversarios en Filipos hay una abundante controversia. Véase por ejemplo W. Schmithals, *ob. cit.* (nota 7), págs. 47 ss.; A.F.J. Klijn, ‘Paul’s opponents in Phil 3’, en: *Novum Testamentum* VII (1965), págs. 278-284; H. Köster, The purpose of the polemic of a pauline fragment (Phil 3), en: *New Testament Studies* VIII (1961/62), págs. 317-332; J. Gnifka, *ob. cit.* (nota 7), págs. 211 se.; G. Baumbach, *ob. cit.* (nota 7), págs. 301 as.; G. Barth, *ob. cit.* (nota 7), págs. 69 as.

La característica de su mensaje es que la oposición paulina busca una armonización entre *nomos* / “ley” y fe para garantizar mejor la seguridad salvífica. También agrega al conjunto de orientación rituales sagrados, religiosidad especial y sabiduría antigua. Afirma Köster: “...the controversial issue is whether ‘to be in Christ’ and to fulfill the law are intrinsically bound up with each other, or on the contrary, are mutually exclusive” (*ob. cit.*, pág. 322).

Gerd Lodemann aún los identifica con cristianos judíos de Jerusalén. Según su conclusión hay una conexión entre el antipaulinismo de Fil 3 y aquél de 2 Co 10 ss. (“Paulus, der Heidenapostel. Band II: Antipaulinismus im frühen Christentum”, *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments* 130, Göttingen 1983, págs. 155 ss.).

Elementos básicos con respecto al problema de los adversarios de Pablo en: Dieter Georgi, *Die*

[171] “nosotros y no ellos somos” los representantes auténticos del Evangelio. Concretiza este rechazo con una palabra mala (3,2a: *kyon* / “perro”),²⁰ la inversión negativa de un título (3,2b: *ergatés* / “obrero”)²¹ y por un irónico juego de palabras (3,2c: *katatome* / “mutilación” - *peritomé* / “circuncisión”).²² Después del comienzo apelativo, el autor pasa a identificar el verdadero conflicto. Al apropiarse del idioma propagandístico de los adversarios, introduce referencias cristológicas²³ que reemplazan al yo absoluto. Esta transformación del código evidencia que hay en juego algo más que la necesidad de perfilarse o de ganar una competición.

Gegner des Paulus im 2 Korintherbrief. Studien zur religiösen Propaganda in der Spätantike. Neukirchen 1965, págs. 31 ss.; 187 ss.; Klaus Berger, “Die impliziten Gegner. Zur Methode der Erschliessung von ‘Gegnern’ in neutestamentlichen Texten”, en: D. Lührmann/G. Strecker (ed.), *Kirche. FS-Günther Bornkamm*, Tübingen 1980, págs. 373-400.

²⁰ *Kyon* / “perro” es una palabra despectiva que los judíos aplicaban a pueblos paganos. Cf. Lohmeyer, *ob. cit.* (nota 9), pág. 124.

²¹ El título *ergates* / “trabajador” caracteriza la función misionera de los agitadores. Se halla también en la colección de sentencias *Q* (cf. Lc 10,7 = Mt 10,10; Mt 9,37a.). Pablo parece haber conocido esta corriente, pues 1 Co 9,14 y 2 Co 11,13 se refiere a ella.

²² Cf. Rudolf Meyer, Art. “*peritemno* ktl.”, en: *Theologisches Wörterbuch* VI, págs. 72-83; Helmut Köster, Art. “*temno- katatome*”, en: *Theologisches Wörterbuch* VIII, págs. 106-113; esp. 111 y Gál 5,12. Aceptar la circuncisión significaba someterse a la autoridad religiosa de Jerusalén. Otra consecuencia de la participación en una “religio licita” era conseguir protección contra la persecución por la policía romana.

²³ Cf. Klijn, *ob. cit.* (nota 18), págs. 280 ss.

[172]

Podemos conjeturar que los agitadores probablemente se presentaban como servidores del espíritu de Dios o de la sabiduría divina:²⁴ “Nosotros somos la circuncisión, la encarnación de la lealtad a la ley y mensajeros de la sabiduría”. Convencidos de sí mismos construían una atmósfera llena de entusiasmo espiritual.²⁵ El verbo *kauchasthai* / “gloriarse” pertenece también al vocabulario del discurso propagandístico (cf. Rom 2,17). Para Pablo, sin embargo, *kauchesis* / “jactancia” y *kauchaomai* / “jactarse” tienen su referencia legítima exclusivamente en el Señor (cf. p.ej. Gál 6,14 s.; 1 Co 1,31; 2 Co 10,17). Con esta demarcación se opone a la actitud que pretende justificar su espíritu mediante la lealtad a la torá. La oferta del don de la torá que se presenta como camino hacia la perfección es denunciada porque confunde lo que es distinto (*torah* / “ley”, sabiduría, espíritu). De modo semejante se cambia también la *pepoithesis* / “confianza” siguiente. Pablo no confía en las promesas del espíritu sapiencial pues el acontecimiento de Cristo ha revelado su limitación e incapacidad. En consecuencia lo identifica con *sarx* / “carne”, es decir, con lo terrenal y transitorio (3,3d.4a). Y confiar en la carne pasa a ser expresión de alta ignorancia y, por esto, un absurdo.

La conjunción *kaiper* / “aunque” y el yo destacado al comienzo de 3,4 señalan un nuevo nivel de argumentación. El enlace entre 3,4a y 3,4b conserva la temática. A pesar de haber descalificado la *sarx* / “carne”, Pablo retoma el término pero con un signo antitético. *Sarx* / “carne” encaja con los privilegios que encuadrarán los vv. 5 s. Pero la relevancia de este paso todavía no es transparente. El lector, sin duda, todavía puede suponer que se plantea en estos versículos el procedimiento de la autorrecomendación sapiencial²⁶ o que el autor articula su propia auto-estima.

La composición del segmento 3,5 s., que reúne siete elementos sueltos sin predicado, corresponde al estilo del “encomio”.²⁷ Quizás

²⁴ La sabiduría converge con el espíritu de Dios y aún lo reemplaza; cf. Sab 1,4.6; 7,22; 9,17. Respecto de esta problemática véase Egon Brandenburger, *Fleisch und Geist. Paulus und die dualistische Weisheit*, Neukirchen 1968, págs. 109 s.

²⁵ Donde leemos ahora *en Christo Jesou* / “en Cristo Jesús” (3,3c) se halló antes, probablemente, un *en pneumati* / “en el espíritu”.

²⁶ En v.4b *tis... allos* / “si alguno” realmente da la impresión de una situación competitiva (cf. 2 Co 11,21s.).

²⁷ La definición de “Enkomion” según Klaus Berger, ob. *cit.* (nota 13; 1984), págs. 345 es: “die lobende Darstellung eines Menschen” [“la presentación laudatoria de un hombre”].

[173] el texto original haya comenzado con *egó eimi* / “yo soy”. En seguida el yo enumera sus méritos. Con esto sobrepasa en mucho (cf. 3,4b:

Mallon / “más”) la propaganda de los agitadores. Primero se menciona en la lista la condición física en la cual el yo se encuentra (3,5g-d).²⁸ Después tematiza su propia contribución (3,5e-6b)²⁹ mediante la cual busca verificar su ascendencia. En 3,6b la auto-presentación llega a su clímax. Pues, *nomos* / “ley” es el factor fundamental y determinante de la auto-estima. Con orgullo resalta su celo,³⁰ que se evidencia en la persecución contra aquéllos que no reconocieron la ley. *En nomo* / “por lealtad a la ley”³¹ el yo consiguió *dikaiosyne* / “justicia”.

El tema «justicia» tiene su significado en el horizonte de la sabiduría (cf. Sab 9,2 s.). La justicia es el lado del espíritu poderoso que trasciende la muerte. Los sabios y justos constituyen el lugar donde se conserva la congruencia con Dios, es decir, la inmortalidad y la sustancia celestial. El comportamiento de dichas personas se rige por su propia esencia trascendental. Por eso no la pierden.³² El hecho de que sean justos garantiza su inmortalidad (cf. Sab 8,13.17). Esta implicación soteriológica se expresa en *amemptos* / “irreprensible”, una palabra en la cual la intención es absolutamente seria.³³ Con toda franqueza Pablo aplica un término del área comercial y afirma que su ser y sus actividades fueron *kerde* / “ganancia”.³⁴

Los versículos siguientes (3,7.8) caracterizan el discurso que fuera jactancioso. Un cambio en el tiempo gramatical señala la peripecia que somete la auto-estima a una transformación cualita-

²⁸ Los términos *genos Israel* / “linaje de Israel” y *Hebraios* / “hebreo” provienen de la apologética judía-helenística; cf. Georgi, *ob. cit.* (nota 18), págs. 51 ss.

²⁹ La formulación estereotipada con *kata* / “referente a; según” resalta la importancia del comunicado.

³⁰ “Acerca de *zelos* / “celo” cf. Num 25,10 ss.; Eclesiástico 45,23; 50,13 s.; 1 Mac 2,54; Gál 1,13.23; 1 Co 15,9; A. Stumpf, Art. *zelos ktl.* en: *Theologisches Wörterbuch II*, págs. 879-890.

Sobre *dioko* / “perseguir” informa A. Oepke, Art. “*dioko ktl.*” en: *Theologisches Wörterbuch II*, págs. 232 a.; cf. también Josef Blank, *Paulus und Jesus*, München 1968, págs. 238 ss.: “Die Verfolgertätigkeit des Paulus”.

³¹ La expresión preposicional *en nomo* / “mediante la ley” se refiere bien a *en sarki* / “por la carne” (3,3d.4a.b), pero se distingue de 3,9b.

³² Cf. Brandenburger, *ob. cit.* (nota 23), pág. 112; Sab 1,15.

³³ Cf. Sab 10,5.15; 18,21.

³⁴ Cf. A. Stumpf, Art. “*zemia, zemioo*”. en: *Theologisches Wörterbuch II*. págs. 890-894; Lohmeyer, *ob. cit.* (nota 9), pág. 132. Debe ser evitado, no obstante, que la terminología sugiere la lógica del comercio, “decidirse, invertir y ganar”, para el asunto teológico. ¡Mt 13,45 s. no concreta la experiencia de Pablo!

[174] tiva.³⁵ No se trata de dos alternativas iguales, sino de la contradicción entre un camino errado y otro cierto. Todo³⁶ lo que 3,5 s. ha enumerado es puesto en una perspectiva distinta. La antítesis entre *kerde* / “ganancia” y *zemia* / “pérdida” niega³⁷ al pasado elogiado (cf. 3,7a: *en* / “eran”) cualquier legitimación. Motivo para este vuelco fundamental fue un acontecimiento singular. La expresión *dia ton Christon* / “por causa de Cristo”, con la preposición causal *dia* (cf. 3,8a.b),³⁸ alude en forma abreviada al evento cristológico que se hizo canon para el autor cuando fue llamado al apostolado. Pablo no reemplazó algo bueno por lo mejor ni desistió de una propiedad habitual. Lo que le ocurrió fue un vuelco total (*metabasis eis alio genos*). Por eso no dirige miradas cargadas de enojo al pasado sino que argumenta a partir de un recuerdo positivo.³⁹ Esto sorprende. La referencia al punto cero de su orientación aclara, sin embargo, por qué la auto-estima de entonces pertenece al pasado y por qué pasa a ser irrelevante.

6. Explicación de la auto-estima

La señal de división *alla menounge kai* / “y aún más” (3,8a) aumenta⁴⁰ y profundiza⁴¹ lo dicho. Al principio del largo período 3,8-11 el autor pasa al tiempo gramatical presente (*hegoumai* / “considero”). Sigue en vigor la auto-estima. No se revoca la peripecia que le fuera concedida en otros tiempos. Para documentar esto cualifica la auto-presentación que practicaba en el pasado con el rótulo *skybala* / “basura”.⁴² Resulta más radical el distanciamiento afectivo que podía expresar la metáfora proveniente del comercio (cf. 3,8a.b).

³⁵ Cf. Blank, *ob. cit.* (nota 29), pág. 232; Hans Weder, “Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus”, en: *New Testament Studies XXXI* (1985) págs. 357-376; esp. 358 s.

³⁶ Se considera original un principio asindético de la oración sin *alla* / “pero, por el contrario”. Esta partícula adversativa debía anticipar la crítica que sigue, ya en la frase afirmativa.

³⁷ *Hegeomai* / “considerar” presenta un verbo performativo.

³⁸ Acerca de *dia* / “por causa de” cf. 1 Co 4,10; 2 Co 4,5.

³⁹ Aun dos décadas después de los sucesos, sus palabras carecen de “arrepentimiento. Véase Georgi, *ob. cit.* (nota 13), pág. 159; Barth, *ob. cit.* (nota 7), pág. 59.

⁴⁰ Cf. F. Blass/A. Debrunner *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen 1965, § 448, 6.

⁴¹ Cf. Blass/Debrunner, *ob. cit.* § 450,4.

⁴² Cf. F. Lang, Art. “*skybalon*”, en: *Theologisches Wörterbuch VII*, págs. 446-448.

[175]

Lo que constituye su yo, Pablo lo explica por el argumento del conocimiento sobresaliente de Cristo (3,8a) y por una compleja construcción de oraciones finales (3,8d.9a; 3,10; 3,11), en la que está incluido el paréntesis sobre el tema “justicia”. En 3,8a el añadido atributivo *tou kyriou mou* / “de mi Señor”⁴³ aclara el genitivo *gnoseos Christou Jesou* / “conocimiento de Cristo Jesús”⁴⁴ y explica en qué sentido Cristo Jesús puede ser considerado objeto de un acto de conocimiento. Es un objeto que se manifiesta como verdadero sujeto y “Señor”, pues es él quien concede las condiciones adecuadas para conocerlo. Esta gnosis, entonces, así expuesta por Pablo, resiste todas las tentativas por usurparla sin respetar el señorío⁴⁵ del *kyrios*. Quien, sin embargo, se somete a él, recibe acceso al conocimiento de Cristo Jesús. El aoristo del pasivo *ezemiothen* / “he perdido” señala que Dios mismo está involucrado (ver 3,8b) cuando el yo [de Pablo] manifiesta su fundamento refiriéndolo a Cristo (ver 3,12e).

La primera declaración en la construcción final (3,8d.9a) llama a Cristo objeto de una aspiración. Es interesante observar que Pablo sigue trabajando con la antítesis *kerdaino* / “ganar” – *zemioó* / “perder”, pero con una aplicación cambiada. El objetivo “Cristo” trasciende todo lo que alguna vez significó valor. Mediante el contexto sintáctico (cf. el *kai* / “y” — epexegetico) *kerdeso* / “a fin de ganar” (3,8d) coincide con *heurethto en autó* / “ser hallado en él” (3,9a). En la expresión *en autó* / “en él” se manifiesta el rechazo del *en sarki* / “en la carne” (3,3d.4a.4b) y del *en nomo* / “mediante la torá” (3,6b). Más importante que el rechazo, sin embargo, es la referencia a Cristo como indicación del lugar donde en la actualidad se realiza la dimensión escatológica o la nueva identidad (cf. Gál 2,19 s.).

La segunda declaración (3,10) retoma la palabra clave *gnosis* / “conocimiento” de 3,8a. Dos afirmaciones unidas por un *kai* / “y” —interpretativo— perfilan el *auton* / “él”, el objeto del conocimiento. Llama la atención la secuencia peculiar de los demás objetos. En colocación destacada está la *dynamis tés anastaseos* / “el poder de su

⁴³ Esta expresión es singular en las cartas paulinas.

⁴⁴ Se halla algunas veces la expresión *gnoseos theou* / “conocimiento de Dios”: 2 Co 2,14; 4,6; 10,5; Rom 11,23. El término *gnosis* pertenece al repertorio propagandístico de los agitadores; así Klijn, *ob. cit.* (nota 18), pág. 283.

⁴⁵ Acerca de *to hyperechon* / “la superioridad” cf. Fil 4,4.7; 1 Co 1,25; 7,35; 2 Co 4,17; Rom 2,4.

[176] resurrección”. Sigue después *koinonia ton pathematon* / “participación en sus sufrimientos”.⁴⁶ Una oración participial profundiza lo último y subraya la convergencia en el destino de muerte.⁴⁷

A diferencia de la estructura del querigma pre-paulino (cf. 1 Co 15,3 ss.), el autor invierte la secuencia de los sucesos relatados. El sufrimiento y la muerte de *kyrios* / “Señor” constituyen el clímax o contenido central de la gnosis paulina. En general la declaración está armada según la figura del quiasmo⁴⁸ con la que se apoya el significado. Puede uno preguntarse de dónde proviene esta distribución peculiar, si es motivada por experiencias de persecución o si debemos suponer también acá una transformación del código.

Cuando interpretamos 3,3 s. sugeríamos que el autor les niega a los agitadores ser verdaderos misioneros del Evangelio y que les quita el lenguaje de la tradición. Aquellos sabios se habían jactado de su trascendencia infalible. La lealtad a la torá, así ellos habían sostenido, transcendía la esfera de la historia y la muerte y les permitía proclamar: *éde elabon ede teteleiomai* / “ya he alcanzado; ya he llegado a la perfección” (3, 12a.b; cf.3,13b). La denuncia entusiasta de la realidad coincide con la idea de una resurrección ya realizada. En base a los trabajos de Klijn y Schenk⁴⁹ el mensaje de los agitadores puede ser entonces reconstruido así:

A *tou gnónai* / “conocer”
B *kai ten dynamin tes anastaseós* / “el poder de la resurrección”
B’ *kai koinoinian* / “y la participación (en ésta)”
A’ *symmorphizomenos* / “para ser semejante”.

Frente a la conciencia de estar en la perfección, Pablo alega la historia soslayada de Jesús. La referencia pronominal (“Anheló conocerlo a él... su sufrimiento..., su muerte”) y los motivos de la pasión lo evidencian.

En su discurso cristológico integra así las experiencias extremas de la muerte y de la gracia que conceden la vida. La reflexión, llamada *gnosis*, intenta aclarar esta paradoja: que el Señor resuci-

⁴⁶ También una expresión poco común; pero: Fil 1,29; 2 Co 1,7.

⁴⁷ *Symmorphizo* / “hacerse semejante a” es un verbo singular en Pablo. A pesar de Rom 6,5 no hay una connotación bautismal.

⁴⁸ A esto llaman la atención Köster, *ob. cit.* (nota 18), pág. 323 y Barth, *ob. cit.* (nota 7), pág. 61.

⁴⁹ Cf. Klijn, *ob. cit.* (nota 18), pág. 283; Schenk, *ob. cit.* (nota 7), pág. 303.

[177] tado sigue siendo idéntico con el crucificado. La gnosis paulina inspira en la existencia cristiana una esperanza a pesar de todo. Pues la conformidad de Cristo y de los cristianos en un mismo destino implica la ruptura del círculo de la muerte. Así en la historia emerge una anti-historia.

Pese a toda la escatología presente que ha acentuado antes al hablar sobre la resurrección,⁵⁰ tema de la tercera declaración, la conserva como un evento del porvenir. El autor recurre a la soberanía de Dios y confía en aquél que llama a los muertos a la vida (cf. 2 Co 1,9; Rom 4,17). Ser diariamente amenazado de muerte y recibir la vida cuando no hay más esperanza, se relacionan dialécticamente. El hecho de que ya varias veces haya experimentado la salvación de un peligro de muerte (cf. 2 Co 1,3s; 4,7 ss.; 12,4 ss.) le es motivo para no permitir la separación entre presente y porvenir.

En la explicación de la auto-estima se incluye un paréntesis (3,9b-d) que puede ser considerado un fragmento autónomo.⁵¹ Al hablar de la “justicia” contradice la propaganda de los agitadores (ver 3,3a.3b.5e.6b). Con respecto a los destinatarios este pasaje llama a la aplicación del discurso. Mediante la terminología de la justificación articula los resultados del proceso de conocimiento de Cristo Jesús. Aquel crucificado que fue maldito por la torá (cf. Dt 21,23; (Gal 3,13) recibió justicia cuando Dios lo resucitó. Mediante él comenzó la re-creación del mundo (cf 2 Co 5,17), sin embargo, bajo un aspecto paradójal. Quien procura otra justicia (cf. Rom 10,3) que la realizada en la resurrección de Jesús de los muertos⁵² se pierde en una vana ilusión. Es importante recordar que Pablo no rechaza la así llamada justicia basada en obras. Más bien denuncia la interpretación de la torá que proclama la *dikaiosyne* / “justicia” como sustancia y comportamiento en el horizonte de la sabiduría. El cambio a causa de Cristo (cf. 3,9c: *dia pisteos Christou*)⁵³ permanece como referencia

⁵⁰ *Exanastasis* / “resurrección” es singular en Pablo. El cambio de terminología (cf. 3,10a con 3,11) implica, quizás, un acento antitético.

⁵¹ No es legítima la conclusión, a partir de esta observación, de que las consideraciones críticas respecto al *nomos* / “ley” sean resultado posterior a la proclamación de Cristo. Lo contrario es correcto. El Evangelio, según Pablo, proclama desde el principio la justificación = liberación de la ley por causa de Cristo.

⁵² Fil 3,9d confirma el genitivo en *dikaiosyne theou* / “justicia de Dios” como “gen. auctoris”; cf. 2 Co 5,21; Rom 1,17; 3,21 ss.; 10,3.

⁵³ La expresión *pistis Christou* / “fe (en) Cristo” se halla seis veces en Pablo (Gál 2,16a.b; 3,22; Fil 3,9c; Rom 3,22.26); siempre introducida por las preposiciones *ek* o *dia* y en contextos que hablan de la justificación.

[178] elemental. Esto recuerda el paréntesis e introduce el término que ofrece una expresión adecuada a la nueva auto-estima: *pistis* / “fe”.

7. La relevancia de las manifestaciones del yo

Nuestra investigación ha demostrado que la frecuencia con la cual el yo se manifiesta en Filipenses 3,2 ss. no refleja una arbitrariedad. El autor se dirige a los lectores para que ellos puedan marchar al lugar de la comunión en el “nosotros” de la fe. Esta finalidad se vuelve transparente en la composición del capítulo. Imperativos de naturaleza general (cf. 3,2; 3,17; 4,1.8 s.) y especial (cf. 3, 15c-d; 4,2-3) encuadran el discurso del yo en 3,4 ss. Pablo se esfuerza por conseguir que su comunicación sobre la auto-estima sea plausible y logre reunir al autor y a los lectores.

El mensaje del discurso para los lectores de la carta figura en los verbos: los tiempos de narración recuerdan el principio del ser cristiano;⁵⁴ los tiempos de evaluación y de comentario generalizan el fundamento de la auto-evaluación.⁵⁵ Los destinatarios son llamados a dialogar. La misma función desempeña la estructura del discurso con su disposición retórica, sus figuras estilísticas y referencias intratextuales. El yo del autor ofrece una perspectiva que está fundamentada en la corrección cristológica y que no confunde el Evangelio con los talentos individuales.

El propósito del apóstol tiene éxito bajo la condición de que haya consenso sobre el fundamento de la orientación. Por esto Pablo siempre alude al objetivo central, el Cristo crucificado, que es el punto cero de la reflexión teológica.⁵⁶ Lo que es plausible para él (ver

⁵⁴ Cf. 3,7.8b y los aoristos en 3,8d-9a.10b. Es significativo que Pablo no mencione el bautismo. ¿Querrá excluir equívocos sacramentalistas?

⁵⁵ Cf. 3,8a.c; 3,12c; 3,13.14; también 3,4a (*echon*) con 3,9b (*me echon*).

⁵⁶ Cf. Holenstein, *ob. cit.* (nota 4), pág. 74. A pesar de la ayuda que proporcionan las consideraciones de Holenstein no se debe olvidar la limitación de sus categorías. Cuando él habla sobre la simetría del relacionamiento y de la referencia (cf. *ob. cit.*, pág. 72) supone una situación de comunicación abierta y pluralista. El uso correcto de “yo” demuestra que uno conoce su relatividad y la reversibilidad de posiciones o roles dentro de una comunión social-comunicativa (cf. *ob.cit.*, pág. 68). El Evangelio paulino, sin embargo, proclama una alternativa radical: el mundo como está ha perdido toda dignidad religiosa; su fin está programado; por esto “o Cristo o el nomos”, el fundamento del eón en transición. Además sostiene la paradoja del Señor crucificado. Estos argumentos no se combinan bien con un sistema pluralista que en última instancia depende de la condición subjetiva de los participantes.

[179] 3,7 con 3,8d.9a; 3,10; 3,11), porque constituye su auto-estima, Pablo lo anticipa con respecto a los destinatarios. En el proceso receptivo también ellos pueden percibir que están envueltos en el yo del discurso. No es exagerado entonces sostener que el tema propio de las manifestaciones del yo sea la percepción que los lectores logran obtener de sí mismos.⁵⁷

Nuestra interpretación llegó a este resultado por la observación de que el discurso paulino hablaba en un nivel lingüístico-especial, metalingüístico y no de objetivaciones literales. Por su expresión la palabra “yo” señala la persona que habla y la referencia decisiva.⁵⁸ Así el signo “yo” provoca una aptitud metalingüística, es decir, una facultad de reflexionar el acto lingüístico, el locutor y la referencia que proporciona la orientación. Los lectores deben tomar en cuenta el punto cero que garantiza su yo. No deben adoptar como canon a los agitadores que recomiendan sus cualidades espirituales. El llamado a la identificación con el autor *symmimetai mou ginesthe* / “sed imitadores de mí” (3, 17a) sigue a la autocrítica 3, 12-14,⁵⁹ donde el autor expone las premisas de su oficio.

Comparado con una pieza teatral, el texto da la impresión de estar presentando una interacción de roles diferentes. Los actores de esta dramatización reflejan los partidos, opiniones y objetivos involucrados en la comunicación entre el autor real y los destinatarios de Filipos. Los había objetivizado bajo ciertas consignas en el nivel intra-textual (“lector implícito”). De esta manera surge una distancia provechosa para los lectores.

Esto vale también para los adversarios y sus actividades misioneras (“opositores implícitos”). No figuran solamente como trasfondo negativo. El discurso depende de la imagen que el autor está construyendo de ellos. Pero quiere, sin embargo, alcanzar su atención. También los opositores son llamados a escuchar al Evangelio

⁵⁷ Cf. E. Fuchs, *ob. cit.* (nota 3; 1965), pág. 319: “Der Glaubende... soll sich, sofern er dem Tode verhaftet ist, von sich, sofern er dem Tode nicht verhaftet jet, unterscheiden, weil er sich um Christi willen neu zu verstehen hat.”

⁵⁸ Cf. Holenstein, *ob. cit.* (nota 4), págs. 60 ss.

⁵⁹ Respecto a la idea griega de la “imitatio” que fue adoptada por el judaísmo helenístico cf. W. Michaelis, Art. “*mymeomai ktl*”, en: *Theologisches Wörterbuch IV* págs. 661 as.; Hans-Dieter Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament*, Tübingen 1967, págs. 84 ss.; 153 ss.

[180] que prosigue siendo proclamado a pesar de las distorsiones o aplicaciones problemáticas. Por tanto la dramatización intra-textual ofrece a todos los lectores concretos un modelo de fe y los argumentos necesarios para poder asumirlo. En vista de una realidad carente de orientación elemental, el texto produce una intervención coadyuvante.

La exposición del yo paradigmático es legítima en la medida en que la soberanía del Evangelio se respeta. Cuando el autor recurre a la retórica de la propaganda sapiencial, está convencido de que la referencia a Cristo evoca la comunión del yo con los demás. En situaciones excepcionales el apóstol llegó a comentar el Evangelio mediante su propio yo. Fue necesario arriesgar su yo, pues le fue dado el conocimiento de que la relación con Cristo tenía consecuencias antropológicas, es decir, introducía intersubjetividad, sociabilidad y solidaridad. Dice Ernesto Sábato: “el hombre se capta a sí mismo en el Otro; el descubrimiento de la intimidad de uno es el descubrimiento de la otra intimidad, del que convive con uno, sufre y habla con uno, comulga con uno a través del lenguaje, de los gestos, del odio o del amor, del arte o del sentimiento religioso”.⁶⁰

⁶⁰ Ernesto Sábato, *El escritor y sus fantasmas*, Ed. Sudamericana/Planeta, Buenos Aires 1984, pág. 192.