

El poder del esclavo. La metáfora de la esclavitud en Flp 2,7 y 1 Co 9,19*

Álvaro Pereira Delgado

CENTRO DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS

SEVILLA

RESUMEN Pablo aduce la metáfora de la esclavitud en Flp 2,7 y 1Co 9,19 para caracterizar a Cristo y presentarse a sí mismo, en vista de influir en los criterios de juicio de sus destinatarios. El presente artículo estudia la semántica de estas dos esclavitudes voluntarias y analiza cómo funcionan en sus respectivas argumentaciones. La *inventio* de la metáfora de la esclavitud -antítesis de poder- se convierte paradójicamente en un procedimiento retórico muy “poderoso”.

PALABRAS CLAVE Estudios paulinos, Filipenses, 1 Corintios, esclavitud, honor, *exemplum*, retórica.

SUMMARY *Paul provides the slavery's metaphor in Phil 2:7 and 1Cor 9:19 to portray Christ and to introduce himself, in order to influence his addressees minds'. This paper analyses the semantics of both free-will slaveries, as well as the inner working of the two arguments. The inventio of the slavery's metaphor -as opposite to power- becomes, paradoxically, a "very powerful" rhetorical device.*

KEY WORDS *Pauline studies, Philippians, 1 Corinthians, slavery, honour, exemplum, Rhetorical Criticism.*

Nadie es voluntariamente esclavo (δοῦλος ἐκὼν οὐδεὶς; Filón, Prob. 6.36)

Ninguna esclavitud es más repugnante que la voluntaria
(*nulla servitus turpior est quam voluntaria*; SÉNECA, *Ep.* 47.17)

* Dedico la investigación a D. Juan Guillén Torralba, insigne profesor enamorado de la Escritura, gracias al cual he podido adentrarme en las fascinantes sendas de la Biblia. El siguiente artículo amplía y revisa algunas ideas de mi tesis: A. PEREIRA DELGADO, *De apóstol a esclavo. El exemplum de Pablo en 1 Corintios 9* (AnBib 182; Roma 2010). En el tiempo de edición del artículo ha aparecido una monografía que completa y profundiza algunas intuiciones en él expuestas: S. ROSELL NEBREDÁ, *La nueva identidad de los cristianos. El himno a Cristo en la carta a los Filipenses* (BEB minor 16; Salamanca 2010).

Pablo emplea en numerosos pasajes el léxico de la esclavitud de forma metafórica¹. En dos de ellos la esclavitud es voluntariamente escogida. Cristo Jesús, siendo en la forma de Dios, toma la forma del esclavo (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων... μορφὴν δούλου λαβών: Flp 2,6-7) y Pablo, siendo libre de todos, se hace esclavo a todos (ἐλεύθερος ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδούλωσα: 1 Co 9,19). Mientras que los estudios sobre 1 Co 9 han indicado frecuentemente la relación entre los dos textos², las investigaciones sobre Flp 2,6-11 no han considerado significativo dicho paralelo³.

Con el presente ensayo pretendo demostrar que es bastante esclarecedor estudiar las semejanzas entre los dos pasajes y, a partir de ello, indagar sobre el valor de la metáfora de la esclavitud en sus respectivas argumenta-

- 1 Cf. D. B. MARTIN, *Slavery and Salvation. The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven, CT – London 1990); J. A. GLANCY, *Slavery in Early Christianity* (New York, NY 2002); J. BYRON, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Traditio-Historical and Exegetical Examination* (WUNT II/162; Tübingen 2003); *Id.*, “Paul and the Background of Slavery: The *Status Quaestionis* in New Testament Scholarship”: *CBR* 3 (2004) 116-139; y J. A. HARRILL, *Slaves in the New Testament. Literary, Social, and Moral Dimensions* (Minneapolis, MN 2006).
- 2 Ya JUAN CRISÓSTOMO relacionó los dos pasajes: “ ‘Me hice [Pablo] con los que están bajo la ley como quien está bajo la ley, para ganar a los que están bajo la ley, y siendo libre de todos a todos me esclavicé’. Pablo hacía esto imitando a su Dueño (μιμούμενος τὸν ἑαυτοῦ Δεσπότην). Pues como ‘él [Cristo] siendo de condición divina no retuvo ávidamente el ser igual a Dios sino que se vació a sí mismo tomando la condición de esclavo’ y siendo libre se esclavizó, así también éste [Pablo] ‘siendo libre de todos a todos se esclavizó’, de manera que pueda ganar a todos” (*hom. in Ac. princ.* 4.4 [PG 51.102-103]; la traducción es mía, la cita en M. M. MITCHELL, “Pauline Accommodation and ‘Condescension’ [συγκατάβασις]: 1 Cor 9:19-23 and the History of Influence”, en: T. ENGBERG-PEDERSEN [ed.], *Paul Beyond the Judaism/Hellenism Divide* [Louisville, KY – London – Leiden 2001] 212-213). Cf. G. DAUTZENBERG, “Der Verzicht auf das apostolische Unterhaltsrecht. Eine exegetische Untersuchung zu 1 Cor 9”: *Bib* 50 (1969) 222.225; S. VOLLENWEIDER, *Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt* (FRLANT 147; Göttingen 1989) 217-220; MARTIN, *Slavery*, 131; M. D. HOOKER, “A Partner in His Gospel: Paul’s Understanding of His Ministry”, en: E. H. LOVERING – J. L. SUMNEY (eds.), *Theology and Ethics in Paul and His Interpreters. Essays in Honor of Victor Paul Furnish* (Nashville, TN 1996) 83-100, 90-92; y BYRON, *Slavery Metaphors*, 255.
- 3 Ni el estudio clásico de R. P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship* (Grand Rapids, MI 21983) ni el más reciente J. H. HELLERMAN, *Reconstructing Honor in Roman Philippi. Carmen Christi as Cursus Pudorum* (SNTS.S 132; Cambridge 2005) sugieren el paralelo entre 1 Co 9 y Flp 2.

ciones. Si bien desde un punto de vista histórico ni Jesús ni Pablo pertenecieron socialmente al *status* de los esclavos; desde el plano retórico, el apóstol emplea la metáfora de la esclavitud para caracterizar a Jesucristo y presentarse a sí mismo, en vista de influir en los criterios de juicio de filipenses y corintios. ¿Qué elementos significativos implicaban estas dos esclavitudes metafóricas y cómo pudieron influir en aquellos nuevos creyentes que vivían en las romanizadas Acaya y Macedonia del s. I? Para responder a estas cuestiones será necesario adentrarnos en el sentido y el valor que poseía la esclavitud en la época. Antes señalemos brevemente las semejanzas entre los dos textos.

SEMEJANZAS ENTRE FILIPENSES 2,6-11 Y 1 CORINTIOS 9

Tres son las semejanzas principales entre dichos pasajes. En primer lugar, tanto Flp 2,6-8 como 1 Co 9 muestran un itinerario descendente de expropiación voluntaria. En el texto de Filipenses, Cristo renuncia a aparecer en la forma de Dios⁴ y tampoco considera su ser igual a Dios como un bien que aprovechar y explotar⁵. Esta opción conduce a Cristo a vaciarse (κενῶω), adoptar la forma del esclavo (μορφή δούλου), humillarse (ταπεινώω), obedecer hasta la muerte (ὑπήκοος μέχρι θανάτου) y —llevando hasta el extremo

4 Según M. BOCKMUEHL, "The Form of God (Phil. 2.6): Variations on a Theme of Jewish Mysticism": *JTS* 48 (1997) 1-23; J.-N. ALETTI, *Saint Paul Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EB.NS 55; Paris 2005) 151-153, 156; y R. PENNA, "Dalla forma di Dio alla forma di schiavo: due categorie culturali sullo sfondo di Fil 2,6-7"; en: S. GRASSO – E. MANICARDI (eds.), «Generati da una Parola di Verità» (*Gc* 1, 18). *Scritti in onore di Rinaldo Fabris nel suo LXX compleanno* (Suppl. *RivB* 47; Bologna 2006) 279-280, la μορφή θεοῦ de la que Cristo se despoja remite a la manifestación visible de su condición divina. Cristo renuncia a aparecer con los rasgos típicos de la divinidad "poder, gloria, señorío" y prefiere adoptar las características visibles de la condición del esclavo y la semblanza de los hombres. Cf. el *status quaestionis* de P.T. O. O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids, MI 1991) 206-211.

5 El sentido de la expresión οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα θεῶ (Flp 2,6) no estriba en si Cristo posee o no la igualdad con Dios, sino en el modo en que Cristo decide no aprovecharse de sus ventajas anejas. Cf. R. W. HOOVER, "The *Harpagmos* Enigma: A Philological Solution": *HThR* 64 (1971) 118.

su itinerario descendente— morir con el tipo de muerte más horrenda y propia de esclavos: la muerte en cruz (Flp 2,6-8).

Análogamente, también Pablo presenta su ejemplo a modo de itinerario descendente. Él, aunque posee los derechos (1 Co 9,4-6) anejos a su *status* de apóstol (1 Co 9,1-2), no ha usado de ellos (1 Co 9,12.15.18). Al contrario, se ha hecho voluntariamente esclavo (δουλόω, δουλαγωγέω: 1 Co 9,19.27) para colaborar a la salvación de la mayor parte.

Por consiguiente, los dos —siempre analógicamente, pues Cristo es el prototipo de Pablo— han renunciado a las prebendas y los atributos visibles de *status*, que corresponden respectivamente a las condiciones divina y apostólica; y han preferido aparecer e identificarse con los rasgos más bajos y humillantes de los esclavos⁶.

En segundo lugar, los dos pasajes desempeñan la función retórica del *exemplum* en sus respectivas argumentaciones (Flp 2,1-18; 1 Co 8,1-11,1). Este aserto no es evidente, pues la función paradigmática de los dos textos ha sido bastante debatida. Respecto de Flp 2,6-11, Käsemann y, siguiendo su propuesta, R. Martin propusieron que Pablo no exhortaría a la imitación de Cristo sino que expresaría cómo los filipenses llegaron a ser nuevas criaturas en Cristo por el bautismo. El himno no debería ser interpretado de manera ética sino kerigmática⁷. Respecto de 1 Co 9,1-18, Weiss, Marshall y Fee, entre otros, sostuvieron a partir de 1 Co 9,3 que el pasaje funcionaría como una apología de Pablo contra sus adversarios⁸. A mi modo de ver, sendas interpretaciones po-

6 A nivel léxico, el paralelismo entre los textos es sugerido también por la repetición de γίνομαι (Flp 2,78; 1 Co 9,20.22bis) y de los aoristos que implican devenir (ἐκέίνωσεν, ἐταπεινώσεν, ἐδοúlωσα). Además, como Cristo deviene obediente (ὑπήκοος: Flp 2,8) así también Pablo vive bajo necesidad obligatoria (ἀνάγκη: 1 Co 9,16). Una ulterior prueba de que Pablo reproduce en 1 Co 9 el ejemplo de Cristo presentado en Flp 2 proviene de 2 Co 11,7: "¿Acaso tendré yo culpa porque me abajé a mí mismo (ἐμαυτὸν ταπεινῶν) para ensalzaros a vosotros (ὑμεῖς ὑψωθῆτε) anunciándoos gratuitamente el evangelio de Dios?" Este texto, que como 1 Co 9 alude a la cuestión de la gratuidad del ministerio, funciona de puente entre 1 Co 9 y Flp 2. Como en 2 Co 11,7 Pablo ha aplicado explícitamente el vocabulario de Flp 2,6-11 (ταπεινώω/ὑψώω) a su persona, del mismo modo ha podido suceder en 1 Co 9, cuando dice hacerse esclavo.

7 Cf. E. KÄSEMANN, "Kritische Analyse von Phil 2.5-11": *ZThK* 47 (1959) 313-360; y MARTIN, *Carmen Christi*, 84-88. Cf. las críticas de O'BRIEN, *Philippians*, 256-262.

8 Cf. J. WEISS, *Der erste Korintherbrief* (KEK 5; Göttingen 91910) 233-234; P. MARSHALL, *Enmity in Corinth. Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians* (WUNT 11/23; Tübingen

seen deficiencias parecidas: (i) no tienen en cuenta la inserción de los dos textos (Flp 2,6-11; 1 Co 9,1-27) en su contexto mayor (Flp 2,1-18; 1 Co 8,1-11,1); y (ii) parten del prejuicio confesional protestante por el que, para resaltar el papel de la gracia y evitar el peligro del mérito alcanzado por las obras, tienden a rechazar la *imitatio Christi* y, por ende, la *imitatio Pauli* ⁹.

Con todo, la interpretación paradigmática de sendos textos ha ganado el consenso de los estudiosos en los últimos años¹⁰. Según esta lectura, Flp 2,1-18 es un pasaje de tenor parenético por el que Pablo anima a la comunidad a adoptar un mismo sentir y les exhorta a la unidad interna (2,1-4), evitando murmuraciones y discusiones (2,12-18)¹¹. Para ilustrar esta exhortación a la unidad (Flp 2,1-4), Pablo aduce el ejemplo de Cristo, cuyo camino de humillación y despojo voluntario debió ser muy persuasivo a la hora de influir en los criterios de los filipenses. El que “se vació” (ἐαυτὸν ἐκένωσεν: 2,7) y “se humilló” (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν: 2,8) indica el camino a aquellos que no deben hacer nada por ambición o “vana-gloria” (κενοδοξίαν: “gloria vacía”) sino “con humildad” (τῇ ταπεινοφροσύνῃ: 2,3). Y el obediente hasta la muerte (ὕπηκος μέχρι θανάτου: 2,8) avala la obediencia de la que los filipenses han dado muestra (καθὼς πάντοτε ὑπηκούσατε: 2,12).

Asimismo, para exhortar a los fuertes de Corinto a que el ejercicio de su derecho a comer las carnes sacrificadas a los ídolos no causara el tropiezo de los débiles (1 Co 8,9), Pablo expone su ejemplo de renuncia a sus dere-

1987); G. D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids, MI 1987); y W. HARNISCH, “Der paulinische Lohn (1 Kor 9,1-23)”: *ZThK* 104 (2007) 25-43.

9 Cf. las reflexiones de D. M. STANLEY, “Imitation in Paul’s Letters: Its Significance for his Relationship to Jesus and his own Christian Foundations”, en: P. RICHARDSON – J. HURD (eds.), *From Jesus to Paul. Studies in Honour of Francis Wright Beare* (Waterloo, ON 1984) 129; y J. K. RICHES, “Nachfolge Jesu III-IV”, en: *TRE*, XXIII, 692.702.

10 Defienden la función ejemplar de Flp 2,6-11: L. W. HURTADO, “Jesus as Lordly Example in Philip-pians 2:5-11”, en: RICHARDSON – HURD, *From Jesus to Paul*, 113-126; G. HAWTHORNE, *Philippians* (WBC 43; Waco, TX 1983) 79-81; S. R. FOWL, *The Story of Christ in the Ethics of Paul. An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (JSNT.S 36; Sheffield 1990) 77-98.198-202; O’BRIEN, *Philippians*, 253-262; FEE, *Philippians*, 196-197; ALETTI, *Philippiens*, 147. En cuanto a 1 Co 9, he tratado de justificar la función ejemplar de 1 Co 9 en PEREIRA, *De apóstol a esclavo*, 25-211.

11 Según D. PETERLIN, *Paul’s Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church* (NT.S 79; Leiden – New York, NY – Köln 1995), Pablo pretendió con la carta solucionar disensiones internas en la Iglesia de Filipos. Éste es, al menos, el tema principal de 1,27-2,18 y 4,2-3.

chos apostólicos —específicamente al derecho de ser mantenido por la comunidad— para no poner un obstáculo al avance del evangelio (1 Co 9,12). De la misma manera que Pablo se ha hecho débil con los débiles para ganarlos y salvarlos (1 Co 9,22), así también los fuertes deben evitar provocar la pérdida de sus hermanos débiles (1 Co 8,11; 10,32-33). En resumen, Pablo ilustra dos exhortaciones comunitarias a la unidad a través de dos *exempla* en los que relata el camino de expropiación y renuncia de dos figuras señeras para sus comunidades: en Filipenses, el modelo de Cristo; y en 1 Corintios, el ejemplo del mismo Pablo.

En tercer lugar, la formulación retórica de cada paradigma es de alguna manera similar. En ambos textos los motivos de la renuncia van siendo progresivamente amplificados¹². Aunque también aparecen otros procedimientos amplificatorios en 1 Co 9 y Flp 2, el más evidente es el *incrementum*; esto es, una progresión que lleva hasta el extremo una cierta categoría. Así, en el elogio de Filipenses, Cristo no sólo se vacía de sí mismo, sino que también se humilla y llega a morir con la muerte más baja y deshonrosa, una muerte propia de esclavos, la muerte de cruz. De manera análoga, Pablo no sólo renuncia a sus derechos (1 Co 9,12.15.18), sino que incluso renuncia a su *status* de libre, fuente de todo derecho, ya que el esclavo no tenía ningún derecho en la época (9,19)¹³. Obsérvese que el motivo de la esclavitud juega un papel eminente en ambas amplificaciones. ¿Qué implicaban estas dos esclavitudes voluntarias en la época? ¿Qué significados ocultos despertarían en la mente de los primeros oyentes de las dos cartas?

12 La amplificación (αὔξησις / *amplificatio*) es un recurso retórico que consiste en dar realce a un argumento o parte del discurso a través de figuras retóricas y de un lenguaje elevado, de manera que el discurso gana en fuerza afectiva y en poder persuasivo (cf. BAUER, "Amplificatio," en: *HWdR*, I, 445-471). Aristóteles trata la amplificación en el género epidíctico (*Rhetorica* 1.9.38-41 [1368a]) como técnica del elogio que alaba la superioridad del elogiado; pero también la considera como prueba (2.18.5 [1392a]) y técnica común a los tres géneros, expresando crecimiento (2.26.1 [1403a]; 3.6.7 [1408a]; 3.19.2 [1419b]). QUINTILIANO, *Inst.* 8.4 señala cuatro procedimientos para amplificar el discurso: *incrementum*, *comparatio*, *ratioinatio* y *congeries* (8.4.3). Aunque es propia de epílogos, puede aparecer en otras partes que necesiten de un lenguaje elevado.

13 Respecto de 1 Co 9, JUAN CRISÓSTOMO explicita la amplificación de la renuncia de Pablo: οὐ μόνον οὐκ ἔλαβον, φησὶν, οὐδὲ μόνον οὐκ ἐχρησάμην τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ, ἀλλὰ καὶ ἐδοῦλωσα ἑμαυτὸν, καὶ δουλείαν ποικίλην καὶ παντοδαπὴν (*Hom. in I Cor.* 22.2 [PG 61.183]).

SENTIDOS DE LA ESCLAVITUD

La esclavitud ha desaparecido como institución social, al menos oficialmente, en las sociedades occidentales, aunque también hoy se dan formas de esclavitud encubierta que siguen subyugando a muchos. Consiguientemente, para evitar proyectar imágenes parciales o deformadas de dicho fenómeno, resulta recomendable partir de una definición global de esclavitud. Esta definición deberá ser examinada a la luz de algunas pruebas provenientes del ambiente sociocultural que compartieron Pablo y sus comunidades.

El excelente estudio de Patterson, *Slavery and Social Death*, ofrece una buena definición que nos servirá como punto de partida para tratar de describir los rasgos básicos del complejo fenómeno de la esclavitud: “slavery is the permanent, violent domination of natively alienated and generally dishonored persons”¹⁴. Patterson describe la esclavitud a partir de tres elementos constitutivos: las relaciones de poder por las que un esclavo está siempre bajo el dominio de su amo; la alienación de la identidad natal y cultural del esclavo; y la condición permanente de deshonor en la que se encuentra el esclavo ante la sociedad en la que vive.

A continuación describiremos más detenidamente estos elementos y cómo pudieron ser significativos en aquellas ciudades del Mediterráneo del s. I. Antes es preciso salir al paso de una posible objeción. La esclavitud antigua fue un fenómeno complejo y poco homogéneo. Un insignificante esclavo que trabajaba en los grandes latifundios rurales se parecía poco a los poderosos esclavos de la *familia Caesaris*. Por tanto, parecería demasiado vago hablar de la esclavitud “en general”. Sin embargo, nótese que Pablo no está hablando de esclavos concretos en situaciones específicas sino que en estos dos textos emplea el universo semántico de la esclavitud de forma metafórica para comunicar sus ideas. De ahí que sí sea indicado atisbar cuáles son los significados elementales del fenómeno de la esclavitud¹⁵.

14 O. PATTERSON, *Slavery and Social Death. A Comparative Study* (Cambridge, MA 1982) 13.

15 Käsemann, Bornkamm y Bultmann, entre otros, propusieron que la esclavitud de Cristo en Flp 2,7 no tendría como trasfondo la esclavitud social sino el poder de las fuerzas cósmicas y espirituales que esclavizaban al hombre helenista (cf. el resumen y la crítica de MARTIN, *Carmen Christi*, 179-182). Aunque esta propuesta podría ser plausible, parte ya de un uso metafórico de la esclavitud. Por ello, es necesario analizar en primera instancia la base empírica de

a) *Antítesis de poder y derechos*. Quizás el elemento más evidente de la esclavitud radica en que un esclavo siempre está sometido al poder de un señor. Patterson ha mostrado las limitaciones de las definiciones meramente legales y también de las lecturas marxistas que han definido la esclavitud a partir de las relaciones económicas de propiedad o de compra y venta. El esclavo no es sólo una propiedad, ni tampoco es una mera mercancía. El rasgo distintivo de la esclavitud estriba, más bien, en las relaciones de poder y dominación que se establecen entre cada parte. Mientras que entre un patrón y un asalariado o entre un padre y sus hijos la parte débil siempre tiene un cierto derecho, en una relación de esclavitud el dominado no tiene ningún poder o pretensión posible ante su dominador. La verdadera esencia de la esclavitud no estriba, pues, en la propiedad o la explotación del esclavo sino en una clase de sometimiento establecido y socialmente ritualizado por el que uno está siempre a expensas del poder absoluto de otro, uno del que no se espera otra respuesta que la obediencia¹⁶.

Ciertamente en la época del Nuevo Testamento, el régimen del esclavo era antitético al del poderoso. De hecho, el ordenamiento legal romano define la esclavitud como una institución en la que uno vive sometido al *dominium* de otro¹⁷. El esclavo no poseía *potestas*. Al contrario, el esclavo estaba

la metáfora. Y esta base es más bien la experiencia cotidiana de los esclavos reales en la sociedad antigua.

16 Cf. PATTERSON, *Social Death*, 17-27.

17 "Servitus est constitutio iuris gentium, qua quis *domino alieno* contra naturam subijcitur" (*Dig.* 1.5.4.1). El esclavo no tiene derechos: "quia servile caput nullum ius habet ideoque nec minui potest" (*Dig.* 4.5.3.1; cf. 50.17.32; cf. O. ROBLEDA, *Il diritto degli schiavi nell'antica Roma* [Roma 1976] 68-98). El *Digesto*, aunque fue publicado en el 533 d.C., compila la tradición legal anterior. Muchas de sus leyes son de época republicana y de la primera época imperial, por lo que es significativo para entender el mundo de las comunidades paulinas. También GAYO (s. II d.C.) recoge la situación legal del esclavo. Las personas —ya la aplicación del apelativo "persona" al esclavo es una cuestión debatida según ROBLEDA, *Ibid.*, 68-98— se dividen entre las que son autónomas (quaedam personae *sui iuris* sunt: GAYO, *Inst.* 1.48), y las que están sometidas a otro (quaedam *alieno iuri* sunt subiectae: 1.48; cf. 1.9). De los esclavos se dice que están bajo la potestad de sus amos (in potestate itaque sunt servi dominorum: 1.52), lo que es desglosado afirmando que ellos están "aliae [personae] in potestate, aliae in manu, aliae in mancipio sunt" (1.49). Esta dependencia pertenece al derecho de gentes (ius gentium), pues en todos los pueblos el señor tiene la potestad sobre la vida y la muerte del esclavo (dominis in servos vitae necisque potestatem: 1.52). Seguidamente, Gayo mitiga las consecuencias de este or-

bajo la *potestas* del *pater familias* y era concebido como una *res* en manos de su señor¹⁸. Se podría objetar que existían algunas tendencias, especialmente vivas entre los estoicos, a moderar y humanizar las relaciones entre amo y esclavo (v.gr. Séneca, *Ep.* 47). Pero Pablo no habla ni en Flp 2 ni en 1 Co 9 de cómo tratar a un esclavo real en una situación concreta (cf. la carta a Filemón) sino que usa la semántica de la esclavitud para radicalizar el valor ejemplar de las respectivas renunciaciones de Jesús y Pablo. Y a tal fin, la absoluta carencia de derechos y de poder del esclavo era una excelente fuente de sentido.

También podría objetarse que el trasfondo negativo de la esclavitud como carencia de poder y derechos es prevalentemente grecorromano y que, en cambio, los judíos consideraban la esclavitud de forma más positiva. Ser “siervo de Dios”, como Moisés y Jeremías, indicaría más bien un título de poder y autoridad. Pero dos razones desmienten esta objeción. Por un lado, ni en Filipenses ni en 1 Corintios se dice que Pablo sea “esclavo *de Dios*”. En 1 Co 9,19, Pablo se presenta como esclavo “de todos” los hombres, y en Flp 2,7 no se especifica de quién Jesús se hace esclavo. Estas dos esclavitudes voluntarias serían acogidas por los judíos de la época como extrañas, incluso reprobables¹⁹. Por otro lado, sería un error distinguir demasiado el signifi-

denamiento y atestigua la sentencia de Antonino Pío que castigó a un amo que mató sin motivo a su esclavo a sufrir la misma condena del que mataba al esclavo de otro. Pero la argumentación legal termina por confirmar hasta qué punto el esclavo no era sujeto, sino objeto del derecho de su señor: “male enim *nostro* iure uti non debemus” (1.53).

18 PATTERSON, *Social Death*, 31: “The three constituent elements of the new legal paradigm —*persona*, *res*, and *dominium*— modeled directly the three constituent elements of the master-slave relationship —master, slave, and enslavement. There is yet another aspect of the notion of dominium that points clearly to the role of slavery in its development. More than just a relation between a person and a thing, dominium was absolute power”. Así también K. BRADLEY, *Slavery and Society at Rome* (Cambridge 1994) 5: “In the master-slave relationship, however, there were no restricting factors: the slave was at the complete and permanent disposal of the master and except by an act of resistance could never find relief from the *necessity of obeying* because *there were no countervailing rights or powers in the condition of slavery itself* to which the slave had recourse” (subrayado mío).

19 C. HEZSER, *Jewish Slavery in Antiquity* (Oxford – New York, NY 2005) 332: “For the rabbis, Jews who became enslaved are considered disobedient to God because they reversed the Exodus experience and broke the divine covenant”.

cado de la esclavitud entre el contexto grecorromano y el judío, que llevaba ya mucho tiempo helenizado²⁰.

b) *Alienación natal*. Otro rasgo constitutivo de la esclavitud es el desarraigo natal y cultural. Alienado de todo derecho y toda reclamación personal y social, el esclavo cesa de pertenecerse a sí mismo para pertenecer a otro²¹. Al esclavo se le sustrae la memoria de sus ancestros, quizás el elemento más importante a la hora de definir la identidad de un individuo²². Por el hecho de ser esclavo, él es esencialmente apartado de sus padres y de su cultura natal, para entrar a formar parte de otra casa y otro sistema cultural. De ahí que normalmente se usara un lenguaje familiar ficticio para denominar a los esclavos: la *familia* en latín. Evidentemente dicha alienación natal no impedía que el esclavo tuviera relaciones sociales informales, también familiares. Pero dichas relaciones nunca eran legítimas ni reconocidas. Él no era ni “hijo de” ni “esposo de” ni “padre de”. No era “hijo” porque se le privaba de la posibilidad de asumir las tradiciones de sus antepasados. Aunque los esclavos romanos tenían cierta libertad religiosa, su grupo primario de referencia siempre era la casa de su señor. Si se ofrecían sacrificios en su casa, el esclavo debía asistir y servir en el culto del amo. Así pues, su ascendencia étnica y religiosa siempre estaba subordinada y determinada por su (nueva) identidad de es-

20 HEZSER, *Jewish Slavery*, 381: “How does the ancient Jewish discourse on slavery compare with the already much investigated Graeco-Roman discourse on the topic? What is striking are the great similarities in the literary representation of slavery in ancient Jewish and Graeco-Roman society. To name only a few of these similarities: in both Jewish and Graeco-Roman society slaves were considered nameless outsiders whose origins were irrelevant. They were legally defined as property over which the owner had total authority. As such they could be resold, exploited, and physically punished without recourse to legal remedy”.

21 PATTERSON, *Social Death*, 38: “The slave is violently uprooted from his milieu. He is desocialized and depersonalized. This process of social negation constitutes the first, essentially external, phase of enslavement. The next phase involves the introduction of the slave into the community of his master, but it involves the paradox of introducing him as a nonbeing”.

22 *Ibid.*, 5: “He [the slave] was truly a genealogical isolate. Formally isolated in his social relations with those who lived, he also was culturally isolated from the social heritage of his ancestors. He has a past, to be sure. But a past is not a heritage. Everything has a history, including sticks and stones. Slaves differed from other human beings in that they were not allowed freely to integrate the experience of their ancestors into their lives, to inform their understanding of social reality with the inherited meanings of their natural forebears, or to anchor the living present in any conscious community of memory”.

clavo²³. No era “esposo” pues no podía establecer un auténtico matrimonio legal, su unión era un simple *contubernium*²⁴. No era “padre” ni “madre” porque los hijos eran propiedad del amo. De hecho, las *ancillae* eran adquiridas y mantenidas principalmente para proveer al señor de más esclavos²⁵. La única identidad social del esclavo reconocida por su sociedad era precisamente “ser esclavo de” su amo.

Por todo ello, Patterson define la esclavitud como un modo de “muerte social”. Ciertamente en torno al tiempo de Pablo la esclavitud era contemplada como un correlato simbólico de la muerte. Tras la batalla, la principal alternativa a la muerte era la esclavitud. De hecho, en ocasiones se prefería incluso la muerte a la condición del esclavo, como nota Flavio Josefo en el legendario episodio de Masada. Dice el judío Eleazar ante la amenaza de la esclavitud infame:

[...] la naturaleza no impone a los hombres el ultraje, la esclavitud (δουλεία) y el ver a nuestras mujeres llevadas a la vergüenza junto con nuestros hijos sino que estas desgracias las soportan, a causa de su cobardía, los que, aunque tienen la posibilidad de morir (ἀποθαιεῖν) antes de padecerlas, no quieren hacerlo²⁶.

Patterson ha notado con agudeza que esta expropiación de la identidad natal del esclavo es un modo de reforzar la identidad del señor. Lo que el esclavo pierde es ganado por el amo. El beneficio del señor no sólo radica en bienes externos. La pérdida natal del esclavo contribuye a la reafirmación de la identidad de su amo. Por ello, en cierta manera, el señor necesita al es-

23 Desde el estudio de textos rabínicos, HEZSER, *Jewish Slavery*, 116 ha probado esta pérdida de identidad a nivel étnico también para el judaísmo de la época: “Like contemporary Roman writers rabbis focused on the categorical distinction between slaves and freeborn people rather than on ethnic differences between Jewish and non-Jewish slaves. Whether someone was a slave or a free person was important to them, rather than whether the slave was of Jewish or non-Jewish origin”.

24 Cf. ROBLEDA, *Diritto degli schiavi*, 69 n. 315.

25 Cf. GLANCY, *Slavery*, 25-26; y R. P. SALLER, “Women, Slaves, and the Economy of the Roman Household”, en: D. L. BALCH – C. OSIEK (eds.), *Early Christian Families in Context. An Interdisciplinary Dialogue* (Grand Rapids, MI 2003) 185-206.

26 JOSEFO, *BelJ.* 7.382; cf. 7.386-388.

clavo para ser él mismo²⁷. Y contribuía a reafirmar su identidad porque, de puertas afuera, la propiedad de muchos esclavos era signo claro de riqueza, poder y *status* alto²⁸. Y de puertas adentro, la posesión del esclavo, ritualmente concebido como inferior en poder y humanidad, hacía que el señor se sintiera como más hombre, más él²⁹. En el siguiente epígrafe mostraremos que Pablo también asocia la metáfora de la esclavitud en Flp 2 y 1 Co 9 a los temas de la muerte y la pérdida/afirmación de la identidad.

c) *Infamia y deshonor*. El tercer elemento constitutivo de la esclavitud consiste en el deshonor y la infamia social aneja a dicha condición. Del mismo modo que el esclavo es estimado socialmente como un individuo degradado e indigno, así también el amo refuerza su reputación con la posesión de esclavos³⁰. Evidentemente un esclavo puede realizar un acto honorable, incluso ser honrado por otros, pero él siempre permanece institucional y simbólicamente considerado como objeto de deshonor.

27 Desde la reflexión filosófica, G. W. F. HEGEL profundizó en esta relación dialéctica entre el amo (la conciencia, ser para sí, que busca ser reconocida) y el esclavo (la conciencia que, por miedo a la muerte, se deja vencer en esta lucha dialéctica y reconoce a la otra). En esta relación el dominador, a la vez que somete al esclavo, se hace a sí mismo dependiente de su dominado porque necesita de su reconocimiento. Cf. el cap. IV § A: "Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre", en: *Id.*, *Fenomenología del Espíritu* (Textos clásicos; México 1966, reimpr. 81993) 113-121.

28 L. M. WILLS, "The Depiction of Slavery in the Ancient Novel": *Semeia* 83/84 (1998) 128, identifica esta función en la "novela tobiada" (JOSEFO, *AntJ.* 12.154-236). Hircano, que ha alcanzado fama y riqueza, regala al rey Ptolomeo 100 esclavos y 100 esclavas (12.209, 217). Este regalo certifica su éxito social. En dicha novela, como en tantos relatos antiguos, el esclavo no es un personaje con nombre y personalidad sino sólo un signo de *status*. Y los signos de *status* son uno de los elementos sociales más poderosos a la hora de conformar la identidad personal de un individuo en la sociedad. Así HEZSER, *Jewish Slavery*, 381: "The literary sources show that slaves did not have an economic function only; they were also necessary for the maintenance of upper-class status: the impoverished member of a distinguished family would lose the respect of his peers if he was slaveless".

29 PATTERSON, *Social Death*, 78: "What the captive or condemned person lost was the master's gain. The real sweetness of mastery for the slaveholder lay not immediately in profit, but in the lightening of the soul that comes with the realization that at one's feet is another human creature who lives and breathes only for one's self, as a surrogate for one's power, as a living embodiment of one's manhood and honor".

30 PATTERSON, *Social Death*, 79 (10-13.77-101): "In many societies the sole reason for keeping slaves was in fact their honorific value".

Los testimonios antiguos del deshonor que comportaba la condición del esclavo son innumerables³¹. Se podría objetar que ésta era la ideología de la aristocracia y que, en contra de dicha concepción, también los esclavos poseían su honra³². Pero este “honor de los esclavos” es una verdad a medias. El *proceso* de ser esclavizado (δουλόω, δουλαγωγέω) era siempre infamante. Los pueblos sometidos a Roma contemplaron con dolor cómo las grandes campañas guerreras del imperio sometieron a la vergüenza de la esclavitud a gran parte de su gente³³. Los esclavos eran exhibidos y subastados de manera ignominiosa con una placa colgada del cuello que informaba sobre su origen,

31 El mimo PUBLILIO SIRIO (s. I a.C.), esclavizado y posteriormente liberado por su talento, sentencia: “Miserrimum est arbitrio alterius vivere” (§ 413; en la *Loeb Classical Library* véase MINOR LATIN POETS, I). También son interesantes las generalizaciones de DION CRISÓSTOMO, *Or.* 14.1: “Los hombres desean por encima de todo ser libres y dicen que la libertad es el mayor de los bienes, mientras que *la esclavitud es el más vergonzoso y desgraciado* (αἴσχιστον καὶ δυστυχέστατον). Pero, con todo, no conocen qué es ser libre y qué es ser esclavo. Y, por tanto, no hacen nada, como dicen, para escapar de esta vergüenza y esta dificultad (αἰσχρόν καὶ χαλεπόν), que es la esclavitud, y para alcanzar lo que ellos consideran ser muy digno (πολλοῦ ἄξιον): la libertad”. Cf. J. E. LENDON, *Empire of Honour. The Art of Government in the Roman World* (Oxford 1997) 96: “The slave is the archetype of the man without honour, the comparative historian notes, and the line between slavery and freedom the elementary division in slave societies between those who possess honour and those who do not”.

32 Así se desprende de algunos epitafios de esclavos: “Cuantos días vivió, fue un hombre [...] cuantos días vivió, vivió con honra (*honeste*)” de Jocundo, esclavo camillero (CIL 6.2 n° 6308; cita de R. JOSHEL, *Work, Identity, and Legal Status at Rome. A Study of the Occupational Inscriptions* [Norman, OK – London 1992] 90-91; traducción mía). LENDON, *Empire of Honor*, 97-98, ha indicado el poder de los mecanismos del honor también entre los esclavos. Así, por ejemplo, los siervos de una casa podían competir por el reconocimiento del amo (cf. DION CRISÓSTOMO, *Or.* 34.51) y sentirse incluso más ofendidos por los insultos que por los azotes (cf. SÉNECA, *Const.* 5.1). Pero estas conductas no eran más que un pálido reflejo de la ideología dominante que los consideraba gente baja y sin honor. Cf. LENDON, *Ibid.*, 103: “Aristocratic conceptions of honour exerted a profound influence on the values of those beneath them; and the superior honours aristocrats had in their gift exerted a profound influence even on those whom they half thought incapable of possessing honour”.

33 Cf. R. A. HORSLEY, “The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars”: *Semeia* 83/84 (1998) 32-36.

talentos y defectos³⁴. Su vida sexual y su cuerpo estaban completamente sometidos al arbitrio del señor, sin posibilidad de honra alguna³⁵.

También desde el plano de la cultura popular, el universo de la esclavitud aparecía como esencialmente deshonoroso y negativo. En las comedias, el esclavo adoptaba casi siempre papeles ridículos y burlescos. Y en las novelas en que aparecían esclavos valerosos y buenos, la preservación de sus valores nobles a través de una procelosa esclavitud era la prueba más convincente de que el protagonista no tenía un corazón de esclavo sino de hombre libre y honorable³⁶. Por último, los ejemplos de Jesús y Pablo pudieron quizás aparecer como inauditos y deshonorosos, pues ellos escogen un tipo de esclavitud voluntaria³⁷.

Seguidamente aplicaremos estos tres elementos constitutivos de la esclavitud al esclarecimiento de la metáfora empleada en Flp 2,7 y 1 Co 9,19. En primer lugar, identificaremos si Pablo es sensible en el texto a cada rasgo

34 Cf. HORSLEY, "Slave Systems"; 38-41; y J. A. HARRILL, "Paul and Slavery"; en: J. P. SAMPLEY (ed.), *Paul in the Greco-Roman World. A Handbook* (Harrisburg, PA – London – New York, NY, 2003) 580 (575-607).

35 SÉNECA, *Controv. 4, Prefacio* 10: "in pudicitia in ingenuo crimen est, in servo necessitas, in liberto officium". Aunque el dicho de Séneca el viejo sea satírico, la absoluta disponibilidad sexual de los esclavos era cierta según GLANCY, *Slavery*, 50-53.

36 Cf. WILLS, "Slavery in Ancient Novel"; 113-132 y W. FITZGERALD, *Slavery and Roman Literary Imagination* (Roman Literature and its Contexts; Cambridge 2000) 95. Confirma esta intuición el contraste evidenciado por BYRON, *Slavery Metaphors*, 117-139 en el *Testamento de José*, Filón y Josefo entre la verdadera nobleza de cuna (εὐγένεια) del patriarca José y su esclavitud temporal.

37 Cf. FILÓN, *Prob.* 6.36 (δοῦλος ἐκὼν οὐδέϊς); SÉNECA, *Ep.* 47.17 (nulla servitus turpior est quam voluntaria). Se objetará que algunos libres se esclavizaban para ascender socialmente o ganar seguridad. Cf. S. S. BARTCHY, *First-Century Slavery and the Interpretation of 1 Corinthians 7:21* (SBLDS 11; Atlanta, GA 1973) 116; y W. A. MEEKS, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul* (New Haven, CT – London 2003) 20-23. El ascenso se explica porque el esclavo manumitido de un amo romano alcanzaba, según ciertas circunstancias, la ciudadanía (cf. ROBLEDA, *Diritto degli schiavi*, 126-135). Por ejemplo, un hijo de rey cuenta en el banquete de Trimalco que él se hizo esclavo pues prefería ser ciudadano romano —una vez manumitido— que vivir sometido a tributo (PETRONIO, *Sat.* 57). Pero esta opción también era vista como deshonorosa e infamante. De hecho, la sátira de Petronio refuerza la ideología imperante de la esclavitud como denigrante, pues el rico anfitrión ex-esclavo Trimalco y sus libertos, entre los que está el hijo de rey, van siendo caracterizados como zafios, glotones y ridículos.

y seguidamente trataremos de evidenciar cómo dichos sentidos pudieron funcionar retóricamente a la hora de persuadir a filipenses y corintios. Dicha búsqueda parte de la premisa retórica de que el texto no sólo aparece en la carta como una mera expresión de contenidos, sino que pretende influir en los criterios de sus receptores.

LA ESCLAVITUD DE JESUCRISTO EN FLP 2,7. SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA

a) El texto de Flp 2,6-11 se muestra sensible al rasgo constitutivo de la esclavitud como antítesis de poder. Como acabamos de ver, el esclavo era aquel que estaba sometido de forma institucional y ritualizada al dominio de su señor. Del esclavo se esperaba, ante todo, que obedeciera³⁸. Así el catálogo doméstico de Ef 6,5a recomienda: “esclavos, obedeced a vuestros amos de este mundo (οἱ δούλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σάρκα κυρίοις) con temor y temblor...” (cf. Col 3,22). Asimismo, Pablo dice a los romanos: “¿No sabéis que a quien os ofrecéis como esclavos (δούλους) para la obediencia (εἰς ὑπακοήν), sois esclavos (δοῦλοι) de ése a quien obedecéis (ὑπακούετε)?” (Rm 6,16a). Esta misma relación entre esclavitud y obediencia reaparece en Flp 2,7-8, ya que existe un paralelismo explícito en la composición entre la obediencia de Cristo (ὑπήκοος: Flp 2,8) y su condición de esclavo (μορφὴν δούλου λαβών: 2,7)³⁹:

vv.6-7a	vv.7b-8
ἐν μορφῇ θεοῦ	ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων
ἴσα θεῶ	ὡς ἄνθρωπος
ἑαυτὸν ἐκένωσεν	ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν
μορφὴν δούλου	ὑπήκοος μέχρι θανάτου

Según el texto, Cristo ha optado por renunciar al poder y a la señoría, y ha preferido ser considerado como un esclavo siempre obediente a otro, al

38 Cf. S. BRIGGS, “Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philip-
pians 2:6-11”: *Semeia* 47 (1989) 145.

39 Cf. ALETTI, *Philippiens*, 148-149.

Otro divino y a los otros humanos⁴⁰. Dios responde a esta obediencia concediéndole el título de “señor” (κύριος: Flp 2,11). Con ello, el poder y la autoridad de Jesucristo, el Señor de los filipenses, son radicalmente redefinidos como una forma de renuncia, obediencia y servicio.

Así pues, el campo semántico de la esclavitud le ha sido útil a Pablo para ilustrar el itinerario de expropiación y sumisión de Cristo⁴¹. ¿Cómo pudo ser recibido este matiz de la esclavitud como antítesis de poder entre los filipenses? En principio, Flp 2,1-4 y 2,12-18 no poseen referencias explícitas al campo semántico del poder⁴². Pablo no parece aducir el *exemplum* de Cristo ni para que los filipenses obedezcan a sus dirigentes (cf. 1 Ts 5,12), ni para que los esclavos se sometan a sus amos (cf. 1 P 2,18-25), ni para que los líderes cristianos adopten actitudes de humildad y servicio (cf. Mc 10,41-45)⁴³. A pesar de ello, la metáfora de la esclavitud como antítesis de poder aplicada a Cristo sí debió ser altamente significativa para los oídos de aquellos nuevos convertidos que vivían en la romanizada Filipos del s. I. Que Dios con-

40 A partir de la respuesta de Dios en Flp 2,9-11 parecería lógico deducir que la obediencia de Cristo se afirma de Dios. Con todo, el texto no explicita el sujeto a quien Cristo obedece. Por ello, no deberíamos excluir la obediencia a los hombres. El sentido del pasaje no radica en afirmar que Cristo fue obediente a Dios, sino en significar que Cristo fue obediente en todo, hasta adoptar el *status* más bajo de su sociedad: la condición del esclavo sometido siempre a obediencia. Piensan que deben ser tenidas en cuenta las dos obediencias, tanto a Dios como a los hombres, HAWTHORNE, *Philippians*, 89; y ALETTI, *Philippians*, 165.

41 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* (LNTS 361; London – New York, NY 2007) analiza el texto desde la óptica de la sumisión.

42 J. REUMANN, *Philippians. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 33B; New Haven, CT – London 2008) 326-327, recoge las opiniones de varios autores que interpretan la frase “considerando con humildad a los otros como superiores (ὑπερέχοντες) a sí mismo” (Flp 2,3) como referido a los líderes, aquellos que “son superiores.” Un posible paralelo es Rm 13,1: “que toda persona se someta a las autoridades superiores (ὑπερεχούσας; cf. 1 P 2,13)” Pero el mismo Reumann perfila la idea afirmando que el sentido del verso estriba más bien en considerar “superior” al que es “igual.” En ello radica el modelo de Cristo, que prefirió el camino del descenso y la expropiación. Es interesante, sin embargo, el comentario de REUMANN: “Paul asks Christians to regard each other and sister as «governing authorities», superior to themselves” (*Ibid.*, 330).

43 Cf. F. CAMACHO ACOSTA, “Poder y servicio. Análisis de Mc 10,42-45”: *Isidorianum* 25 (2004) 139-154.

cediera el título de κύριος —título típico del emperador (cf. Hch 25,26)— al que escogió manifestarse en forma de esclavo, implicaba una radical inversión de valores.

Últimamente multitud de estudios han evidenciado cuán polémica y contracultural pudo parecer esta nueva teología (política) cristiana en el contexto de la teología del culto y de la ideología imperial⁴⁴. El Señor al que toda rodilla se debe doblar en el cielo, en la tierra y en el abismo (¡también las rodillas de los ciudadanos romanos!) no es el emperador sino uno que ha escogido mostrarse a través de las marcas visibles del esclavo, y ha muerto en el suplicio de la cruz.

Ahora bien, no se trata sólo de que los filipenses deban cambiar de “Señor” porque Dios haya exaltado a Jesús y no al emperador, sino que también deben cambiar de “teología” (entendida como sistema de creencias religiosas sobre la divinidad)⁴⁵: el mismo Dios ha mostrado en el itinerario de Cristo un rostro diverso de sí, un rostro que se manifiesta de forma más verdadera en el humillado Cristo, “imagen de Dios” (2 Co 4,4), que en las re-

44 Cf. la síntesis crítica de J. J. MEGGITT, “Taking the Emperor’s Clothes Seriously: The New Testament and The Roman Emperor”, en: C. JOYNES (ed.), *The Quest for Wisdom. Essays in Honour of Philip Budd* (Cambridge 2002) 143-169. Esta tendencia de estudios ha sido promovida por el grupo “Paul and Politics” de la SBL bajo la dirección de Richard A. HORSLEY, que ha editado varias obras sobre el tema: *Id.* (ed.), *Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society* (Harrisburg, PA 1997); *Id.* (ed.), *Paul and Politics. Ekklēsia, Israel, Imperium, Interpretation* (Harrisburg, PA 2000); *Id.* (ed.), *Paul and the Roman Imperial Order* (Harrisburg, PA 2004). En este último hay un artículo específico sobre Flp 2,6-11: E. M. HEEN, “Phil 2:6-11 and Resistance to Local Timocratic Rule: *Isa theou* and the Cult of the Emperor in the East”, 125-153. Cf. también M. PASCUZZI, “The Battle of the Gospels: Paul’s Anti-Imperial Message and Strategies Past and Present for Subverting the Empire”: *PIBA* 30 (2007) 15-33. Específicamente para el estudio de la carta a los filipenses a partir de la contraposición con la ideología imperial, cf. P. OAKES, *Philippians. From People to Letter* (SNTS.S 110; Cambridge – New York, NY 2001). Y para la 1 Corintios, cf. M. T. FINNEY, “Christ Crucified and the Inversion of Roman Imperial Ideology in 1 Corinthians”: *BTB* 35 (2005) 20-33. En lengua castellana se pueden consultar. D. CROSSAN – J. L. REED (eds.), *En busca de Pablo. El Imperio de Roma y el Reino de Dios frente a frente en una nueva visión de las palabras y el mundo del apóstol de Jesús* (Agora 20; Estella 2006) 289-350; y D. ÁLVAREZ CINEIRA, *Pablo y el imperio romano* (BEB minor 15; Salamanca 2009).

45 Cf. M. MALLOFRET LANCHA, “El mensaje de la cruz: síntesis teológica de 1 Cor 1–4 y Flp 2,5-11”: *Isidorianum* 29 (2006) 137-192.

presentaciones visibles de poder y honor del emperador y las demás divinidades de su foro, sus templos y sus altares privados. Este Dios que manifiesta su poder en la ausencia de poder está, por un lado, más cercano a los presos –como Pablo, que está en cadenas cuando escribe la carta–, a los esclavos y a los pobres de la comunidad; y, por otro, es conciencia crítica ante aquellos filipenses que pudieron compartir las ansias de poder y reconocimiento social en su ciudad⁴⁶.

b) La definición de esclavitud como alienación de la identidad natal también es significativa a la hora de estudiar Flp 2,6-11. Las controversias cristológicas de los primeros siglos conllevaron que el texto fuera releído en clave ontológica⁴⁷. La exégesis del pasaje fue bastante polémica porque algunas expresiones eran ambiguas: “en la *forma* de Dios” (ἐν μορφῇ θεοῦ), “en la *semejanza* de los hombres” (ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων), “*como* un hombre” (ὡς ἄνθρωπος). De manera inversa, algunos estudios de la exégesis más reciente han indicado que el interés primario de este encomio cristológico es de índole práctica, debido al contexto exhortativo en el que aparece⁴⁸. Sin embargo, esta nueva corriente de interpretación no debe hacer minusvalorar los numerosos asertos acerca de la identidad de Cristo (“siendo de condición divina”, “ser igual a Dios”, “haciéndose semejante a los hombres”) y el valor semántico de dichas expresiones, pretendidamente ambiguas. Aletti ha descrito con profundidad el dinamismo de estos asertos:

Les v.6-8 retracent l’initiative du Christ qui entre dans un mouvement d’abaissement le conduisant à la mort en croix. Son identité y est en

46 HELLERMAN, *Reconstructing Honor*, 135: “In stark contrast to Roman rulers who claimed divine status and utilized their status to further enhance their own glory and honor –and in stark contrast to Philippi’s local elite who replicated Rome’s values in their own social world– Christ, who genuinely possessed divine status (ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων), viewed his status as something to be willingly surrendered for the benefits of others. Those who wish to follow Jesus, Paul enjoins, must be similarly disposed (2:5)”. Cf. también HEEN, “Phil 2:6-11 and Resistance”, 150-151.

47 Véase como ejemplo el estudio de J. LABOURT, “Notes d’exégèse sur Phil II, 5-11”: *RB* 7 (1898) 402-425.553-566, quien a partir de textos patristicos defiende que μορφή denota la esencia divina.

48 HELLERMAN, *Reconstructing Honor*, 129: “Paul’s purpose, however, is not to elucidate a static doctrine of the two natures of Christ but, rather, to engender behaviour among his readers which he deems appropriate for those whose citizenship is in heaven”.

continuel mouvement et en relation, décrite avec des périphrases (« en forme de », « semblable à », « comme »), pour en souligner l'aspect fluide, opaque, et sans mentionner un titre quelconque — et pour cause, les titres auraient fixé (voire figé ?) l'identité et le statut du Christ! De cette identité, on peut seulement comprendre qu'elle exprime un continuel être-vers-l'homme, un être-comme-tout-homme, au point de partager le sort des humiliés. Quant aux v.9-11, ils présentent l'initiative de Dieu, inverse de celle du Christ, puisqu'elle trace un mouvement contraire à celui de l'abaissement, à savoir une hyper-exaltation, avec le don d'une identité nette, stable, définitivement arrêtée : le Christ reçoit un nom et un titre (« Seigneur ») par lesquels Dieu l'associe pour toujours à sa propre seigneurie universelle [...] En bref, le passage en son entier se présente comme une réflexion sur l'identité du Christ, d'abord continûment mouvante (v.6-8), ensuite bien définie et pérenne (v.9-11), et sur les raisons du passage de l'une à l'autre⁴⁹.

La definición de la esclavitud como alienación natal del esclavo apoya esta interpretación. La esclavitud en el mundo antiguo no sólo designaba una función o una conducta sino una identidad; paradójicamente, una identidad que consistía en la alienación de la identidad propia. Al esclavo se le sustraía lo más genuino de su persona para contribuir a afirmar la identidad individual y social de su amo. El señor, en cambio, poseía una identidad estable, firme, reconocida. En este sentido, el texto se sirve de la oposición semántica a nivel identitario entre δούλος y κύριος para expresar la radicalidad y extremidad de la renuncia de Cristo. Él ha puesto en juego las marcas de su identidad natal definidas por su condición divina —siempre analógicamente porque en Cristo no hay “natalidad divina”— y ha preferido aparecer con los rasgos que su sociedad consideraba opuestos: los propios de la condición del esclavo⁵⁰. Más aún, él ha aunado a su “muerte social” como esclavo su

49 ALETTI, *Philippiens*, 146-147. Cf. también PARK, *Submission*, 35-36 y el cap. 4, que señala que en Flp 2,6-11 no sólo está en juego la conducta de Cristo sino también la revelación de su identidad.

50 Con ello no estoy afirmando que Cristo abandone su condición divina cuando toma la condición de esclavo. De hecho, precisamente la *kenosis* de Cristo es una de las maneras más elocuentes de expresar el ser del Dios de Jesús, un Dios que se revela de forma desconcertante en la entrega del crucificado. Ahora bien, esta relectura teológica no debe hacer disminuir

muerte real en el suplicio de la cruz⁵¹. Como respuesta a este despojo voluntario de Cristo, Dios ha premiado y confirmado su actuación, concediéndole “el nombre sobre todo nombre” y la identidad firme y eminente de κύριος. Paradójicamente Cristo es reconocido y confesado como Señor porque ha renunciado a ser tratado como tal.

¿Cómo podía influir este *exemplum* en los filipenses? Dicho itinerario de expropiación que no sólo atañe a una conducta sino que también pone en juego las propias marcas de identidad es un poderoso modelo de imitación. Como Cristo, así también deben obrar los filipenses. Imitando a su Señor, cada fiel debe estar dispuesto a considerar al otro como superior a sí mismo, renunciando incluso a las marcas de su identidad social (honor, poder, *status*, riqueza, linaje) para contribuir al bien del otro y así cooperar a la comunión de la iglesia. Los seguidores de Cristo deben ser identificados por sus conciudadanos como aquel grupo que no rehúye renunciar a los valores más estimados en su sociedad, a favor de otras marcas que consisten en el amor (Flp 2,2), la entrega y la renuncia a favor del otro (Flp 2,3).

c) Por último, el estudio de Hellerman, *Reconstructing Honor in Roman Philippi*, ha mostrado cuán significativo es el rasgo de la esclavitud como deshonra a la hora de comprender Flp 2,6-11. Ante la presión cultural que probablemente ejercía el *cursus honorum* romano en las actitudes de los filipenses, bastante implantado en Filipos por aquel entonces, Pablo recuerda el *cursus pudorum* de Cristo que prefirió el deshonesto itinerario del esclavo al del ascenso en la escala social. Ciertamente una de la oposición semánticas entre la μορφή θεοῦ y la μορφή δούλου correspondía al discurso del honor.

la fuerza retórica del pasaje. Pablo busca cambiar los criterios de sus oyentes a través del impactante itinerario de expropiación de Cristo, que ha preferido aparecer con los atributos opuestos a su identidad natal.

51 La esclavitud y la cruz eran dos realidades intrínsecamente relacionadas en el Mediterráneo antiguo. En principio tanto los griegos como los romanos reservaron la pena de la cruz a los esclavos. No era castigo de hombres libres. Así lo afirma, respecto de los griegos, DIODORO SÍCULO, *Bib.* 16.54.4; y para los romanos, CICERÓN, *Verr.* 2.5.62, 162-165. No obstante, en edad imperial fue aplicada también a los extranjeros que no gozaban de la ciudadanía romana y, en ocasiones, los gobernadores de las provincias crucificaron a hombres libres como medida de castigo eminente. En cualquier caso, la cruz y la esclavitud estaban semánticamente bien asociadas en el imaginario colectivo de la época. De ahí, incluso, el nombre: *servile supplicium*. Cf. J. SCHNEIDER, “σταυρός κτλ.” en: *ThWNT*, VII, 573.

Mientras que las marcas típicas de la divinidad consistían en la gloria y el honor tributado por los fieles, el esclavo aparecía exteriormente como innoble e interiormente era considerado como indigno y moralmente despreciable⁵².

Pablo se muestra sensible a la temática del honor en Flp 2,1-18. En la exhortación inicial a la unidad, el apóstol recomienda a los filipenses que no hagan nada por “vanagloria” (κατὰ κευοδοξίαν: Flp 2,3). La gloria, elemento central de aquella cultura del honor, debía ser reconocida por los demás para ser legítima. El término κευοδοξία indicaba la actitud del que se consideraba más honorable que los otros sin tener motivos⁵³. Por ello era una actitud, perteneciente al universo social del honor, que tendía a crear rivalidades y disensiones. En el texto, Pablo opone en primer lugar la bastante contracultural “humildad” (τῇ ταπεινοφροσύνῃ: Flp 2,3) a esta “vanagloria” dañina y en segundo lugar justifica dicha oposición a partir del modelo de Cristo.

Nótese que Pablo retoma en Flp 2,6-11 el término compuesto κευοδοξία (κενός+δόξα) repitiendo sus dos raíces simples⁵⁴: Cristo se ha “vaciado” (ἐκένωσεν: Flp 2,7) y Dios ha recibido “gloria” (εἰς δόξαν θεοῦ πατρὸς: Flp 2,11) al exaltar a Cristo en vista de que todos lo proclamen Señor. La expresión “se vació a sí mismo” es muy inusual ya que es el único pasaje bíblico en el que el verbo κενόω aparece con un reflexivo como objeto. Por ello es importante tener en cuenta la siguiente frase de participio que aclara qué ha supuesto dicho “vaciamiento”. Y la siguiente frase expone precisamente que Cristo ha tomado la condición del esclavo (μορφῆν δούλου λαβών: Flp 2,7). La kenosis de Cristo ha consistido en renunciar a sus prerrogativas y atributos divinos y adoptar la condición del esclavo, que es despreciado socialmente y que implica la carencia total de honores y recompensas por los trabajos realizados.

No obstante, precisamente por renunciar a la gloria mundana, Dios le ha concedido una gloria mayor (“el nombre sobre todo nombre”: Flp 2,9)⁵⁵ y

52 HELLERMAN, *Reconstructing Honor*, 132: “The visible manifestation for God is ‘glory’; that of a slave is ‘dishonor’ or ‘ill reputed’”.

53 Cf. 4 Mac 2,15; 8,19; y FILÓN, *Ios*. 36. Citas en BDAG, “κευοδοξία”, 538.

54 Cf. FEE, *Philippians*, 186-187 n. 68.

55 El “nombre” es el depositario en el mundo antiguo –en menor medida también hoy– de la honra personal y familiar. Además es importante que Dios sea quien haya otorgado el nombre a Cristo, ya que la gloria y el honor dependen necesariamente del reconocimiento de otros. Si esta gloria es otorgada por Dios, su valor es máximo porque, al decir de LENDON, *Empire of Honor*, 48: “to be praised by any given aristocrat added to one’s own prestige in proportion to

hasta el mismo Dios recibe gloria por ello (“para gloria de Dios Padre”: Flp 2,11). Así también los filipenses deben renunciar a las glorias y honores de su sociedad (cf. Flp 3,19), para alcanzar una gloria mayor, la celeste, que a su vez contribuirá a la “gloria y alabanza de Dios” (Flp 1,11; cf. 4,20). Esta radical inversión de honores debió ser muy elocuente para los convertidos de Filipos.

Pablo continúa en la siguiente sección (Flp 2,12-18) aludiendo al lenguaje del honor. Si los filipenses siguen el modelo de Cristo y son irreprochables y sencillos (Flp 2,15) se convertirán en el “motivo de gloria” (καύχημα: Flp 2,16) de Pablo en el último día. Ellos serán la mejor prueba de que él no ha corrido en vano ni se ha fatigado en vano (ὅτι οὐκ εἰς κενὸν ἔδραμον οὐδὲ εἰς κενὸν ἐκοπίασα: Flp 2,16). Nótese que por tercera vez en la sección aparece el léxico de κενός asociado al discurso del honor:

actor	filipenses	Cristo	Pablo
	(Flp 2,3; 2,1-5)	(Flp 2,7; 2,6-11)	(Flp 2,16; 2,12-18)
léxico de κεν-	κενοδοξία	κενόω	κενός (bis)
campo semántico del honor	-δοξία + ταπεινοφροσύνη	μορφὴ θεοῦ + μορφὴ δούλου, ταπεινώω + ὄνομα, δόξα	καύχημα
pragmática	exhortación a la humildad	ejemplo de humildad	resultado de gloria
		resultado de gloria	

Los filipenses deben aprender la inversión de valores que comporta el anuncio evangélico. Ciertamente se mantiene la prioridad e importancia del honor como fin último deseado por los hombres⁵⁶. Pero el camino hacia dicho

that aristocrat's prestige". El prestigio otorgado por el "aristócrata" Dios es de proporciones infinitas.

56 HELLERMAN, *Reconstructing Honor*, 165: "Instead of rejecting in principle the social realities of honor and shame, therefore, Paul and those who shared his sentiments sought to reconstruct the cultural values and social codes of the Roman world by substituting, for those attitudes and kinds of behavior deemed honorable by the dominant culture, a radically alternative set of attitudes and kinds of behavior to be honored in the Christian *ekklesia*. That God himself had profoundly honored these very attitudes and behavior in the life of his servant Jesus assures Paul's readers that the alternative vision for social relations which he offers them is, in the final analysis, far superior to—and much more enduring than—the public pomp and status-conscious value system of the Roman world".

honor es radicalmente redefinido: sólo el que no escatima renunciar a su gloria mundana a favor del hermano será reconocido por Dios como honorable en el último día. El apóstol Pablo es testimonio de ello: en cadenas al tiempo de la escritura de la carta, está sin embargo alegre porque su sufrimiento y humillación sirve a la propagación del evangelio (Flp 1,12-17).

LA ESCLAVITUD DEL APÓSTOL PABLO EN 1 CO 9,19. SEMÁNTICA Y PRAGMÁTICA

a) Estimo que la razón principal de la *inventio* del léxico de δουλόω en 1 Co 9,19.27 es el valor de la metáfora de la esclavitud como carencia de derechos. Pablo recomienda a algunos corintios –los así llamados “fuertes”– que se cuiden de que su derecho (ἐξουσία: 1 Co 8,9) a comer las carnes sacrificadas a los ídolos no cause el tropiezo (πρόσκομμα: 8,9) de los hermanos débiles. A continuación, él presenta un ejemplo tomado de su propia vida en el que también alguien con derechos legítimos (ἐξουσία: 4 veces en 9,4-12) renuncia a ellos para no poner un obstáculo (ἐγκοπή: 9,12) al avance del evangelio. Aunque los derechos son de índole diversa, la actitud debe ser la misma. El disfrute de prerrogativas personales nunca debe ser antepuesto al bien del hermano, por quien murió Cristo (8,11).

En 1 Co 9,19, Pablo amplifica el ejemplo de renuncia a sus derechos. Él no sólo no ha hecho uso de sus derechos apostólicos sino que incluso ha renunciado a su libertad, haciéndose esclavo de todos para ganarlos al evangelio. Su metafórica esclavitud voluntaria está bien traída a la argumentación ya que, en la época, la condición del esclavo era antitética a la posesión de derechos o a la pretensión de recibir una recompensa por el trabajo realizado (μισθός: 1 Co 9,17.18). Por tanto, como Pablo ha renunciado así también los corintios deben renunciar⁵⁷.

57 Es importante notar que tanto el ejemplo paulino como el cristológico deben ser adoptados por corintios y filipenses de forma analógica. En todo ejemplo hay una parte similar y otra disimilar. El que recibe el ejemplo debe saberlo interpretar correctamente y asumirlo de forma creativa y personal. Por eso, cuando Pablo les presenta su esclavitud metafórica obviamente no está queriendo que los corintios se hagan esclavos sino que adopten su misma tendencia de renuncia personal en favor del bien del otro. Así mismo los filipenses no tienen que morir en una cruz para imitar a Cristo, sino que deben asumir su misma mentalidad que es bastan-

Parece muy persuasiva en la argumentación la identificación del valor de la metáfora de la esclavitud como carencia de derechos, pero ¿sugiere también *δουλόω* en el texto el significado de la esclavitud como antítesis de poder? Ciertamente Pablo se despoja de sus “derechos” (*ἐξουσίαι*) pero ¿renuncia también a su “autoridad” (*ἐξουσία*)? O, de otra manera, ¿deja él de ser apóstol (1 Co 9,1) al presentarse como esclavo (9,19)?

Respondiendo de forma negativa a estas preguntas, Dale B. Martin ha defendido que en 1 Co 9 la esclavitud paulina *sí* indicaría abajamiento de *status*, pero *no* renuncia al poder propio. Muy al contrario, Pablo buscaría precisamente reafirmar su autoridad a través de este pasaje⁵⁸. En cambio, a mi modo de ver la intención primaria de 1 Co 9 estriba más bien en presentar un modelo de renuncia a la imitación de los corintios. A tal fin, resulta muy necesario considerar la fuerza del significado de la metáfora de la esclavitud como antítesis de poder.

Es preciso notar que Pablo está argumentando a partir de sí mismo — prueba por el *ethos*—. Él no está haciendo un tratado sistemático sobre el ejercicio del apostolado, ni está contando a los corintios cómo quiso vivir su ministerio, sino que trae sus ideas a colación en la medida en que le son útiles para presentar un ejemplo. Por ello, hay elementos que él resalta y otros que

te contraria a los valores sociales de su tiempo (y del nuestro).

58 MARTIN, *Slavery*, ha propuesto que Pablo usaría el lenguaje de la esclavitud en 1 Co 9 para reafirmar su autoridad. Para ratificar su liderazgo, él se presentaría como el “esclavo de Cristo” en 9,16-18, según la imagen del “siervo administrador” que estaba subordinado a su amo pero a cargo de otros esclavos; y como “esclavo de todos” en 9,19-23, según la tradición del líder demagogo que se abajaba para ganarse al pueblo. Con todo, su teoría no me parece válida por varios motivos. En primer lugar, él se apoya en la hipótesis de la “movilidad ascendente” del esclavo en el mundo greco-romano. Según Martin, un buen modo de ascender en la escala social consistía en hacerse esclavo de un señor importante. Así pues, pasar a ser “esclavo de Cristo” implicaría un ascenso, ya que se adquiriría poder sobre otros esclavos. Sin embargo, el título “esclavo de Cristo” no aparece ni en 1 Co 9 ni en toda la carta. Por otro lado, BYRON, *Slavery Metaphors*, 8-12.242-245, ha refutado de forma convincente el uso de la teoría de la “movilidad ascendente” para explicar la metáfora de la esclavitud en 1 Co 9. Además, la teoría en sí misma ha sido seriamente criticada por HORSLEY, “Slave Systems”, 58 (56-58): “Not only did slavery not mean «upward mobility» for the vast mass of slaves, but the masses of freeborn people were experiencing a downward slide in both economic circumstances and social-legal status”. Cf. también las críticas ulteriores de J. D. G. DUNN, rev. MARTIN, *Slavery*. *JSt* 37 [1992] 326).

silencia según le conviene al asunto. Evidentemente Pablo no deja de ser apóstol por hacerse esclavo. En el plano histórico no tenemos noticias de que él se entregara en esclavitud a ningún señor. Sin embargo, en el plano de la retórica del texto, sí resulta claro que la progresión discursiva del ejemplo parte de la condición de alguien que tiene autoridad, el apóstol (1 Co 9,1-2), a la condición del que carece absolutamente de ella, el esclavo (9,19.27). Esta progresión posee una evidente intención pragmática: el contraste entre dos situaciones legales. Por un lado, los corintios reivindicaban sus derechos⁵⁹. Por otro, el apóstol se presenta sin ellos, incluso sin la autoridad que los legitima. Dicho contraste, además de funcionar como modelo impactante que revela la necedad de las reivindicaciones corintias, funge de modelo que debe ser imitado.

Nótese, finalmente, el paralelo entre las preguntas ¿abandona Pablo su condición de apóstol cuando se hace esclavo de todos? y ¿abandona Cristo la “forma de Dios” cuando toma la “forma de esclavo?”. Obviamente la respuesta final a estas preguntas es negativa. Muy al contrario, Flp 2 deja entrever que precisamente la “forma de Dios” revelada en Cristo consiste en la entrega de la propia vida y la renuncia a los honores propios en favor del otro. Y 1 Co 9 también permite considerar el apostolado no como un *status* de poder y derechos sino como una condición de entrega y renuncia en favor de los demás. Pero estas dos consideraciones teológicas que subyacen a Flp 2 y 1 Co 9 no deberían hacernos obviar la primera intención persuasiva de unos textos que no son sistematizaciones teológicas sino argumentaciones retóricas que buscan impactar a los oyentes. Dichas relecturas teológicas no deberían mitigar la fuerza retórica que poseen los respectivos itinerarios descendentes

59 A la luz del diálogo que establece Pablo en 1 Co 8,1-13 con una serie de ideas que primero va concediendo y después va perfilando y corrigiendo, resulta bastante probable suponer que los fuertes no sólo efectuaron una consulta neutra al apóstol sobre si podían comer o no las carnes sacrificadas a los ídolos, sino que arguyeron polémicamente que ellos tenían derecho, merced a su gnosis monoteísta. Así la mayoría de autores. W. L. WILLIS, *Idol Meat in Corinth. The Pauline Argument in 1 Corinthians 8 and 10* (SBL.DS 68; Chico, CA 1985) 267: “They ask not, ‘May we eat?’ but ‘Why can’t we eat?’”; G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione, commento* (Scritti delle origini cristiane 7; Bologna 1995) 389: “Dunque circa gli idolotiti il destinatario dello scritto non si trova davanti a una domanda di chiarimento, bensì a una posizione ‘ideologicamente’ motivata”.

de Jesús y Pablo ante los oídos de destinatarios que tendrían –y quizás siguen teniendo– hacia caminos opuestos⁶⁰.

b) En segundo lugar, el significado de la esclavitud como alienación de la identidad natal también es interesante a la hora de comprender el sentido del pasaje. Para captar este matiz es útil reparar en la relación de 1 Co 9,19 con su contexto inmediato. Este enunciado general (“siendo libre de todos me he hecho esclavo a todos para ganar a la mayor parte”) amplifica por una parte lo ya dicho (9,1-18) e introduce por otra lo siguiente (9,20-23).

Por un lado, la esclavitud voluntaria de Pablo confirma (de ahí el *ἄρ*) la anterior consideración desde el *plano socio-económico*: su renuncia a los derechos y su consiguiente predicar gratuito se han expresado en el trabajo manual de sol a sol (cf. 1 Co 9,6; 1 Ts 2,9), lo que le ha llevado a identificarse con los estratos más bajos, asumiendo la apariencia y la condición de los esclavos⁶¹.

Por otro lado, la esclavitud voluntaria de Pablo de 1 Co 9,19 es explicada y profundizada por el desarrollo sucesivo. La formulación en paralelismos y el *καί explicativum* (v.20) permiten demostrar que 1 Co 9,19 introduce los versos siguientes⁶². En relación a lo siguiente, la metáfora de la esclavitud

60 En este sentido, es interesante el comentario de MARTIN, *Slavery*, 79: “Paul’s goal in chapter 9 is not to make a general ethical statement —that Christians should give in to the interests of others. Rather, he uses status-specific language and concentrates on status images in chapter 9 precisely because his goal is to change the behaviour of a particular group in Corinth, those who are themselves taking their own high positions too seriously”.

61 S. C. BARTON, “‘All Things to All People’: Paul and the Law in the Light of 1 Corinthians 9.19-23,” en: J. D. G. DUNN (ed.), *Paul and the Mosaic Law. The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (WUNT 89; Tübingen 1996) 282: “To such people [of lower-class], Paul becomes ‘weak to the weak’ by stepping firmly down the social ladder and working with his hands to support himself, in so doing making the gospel ‘free of charge’ (9.18)”.

62 El *καί explicativum* o *epexegeticum* añade una ilustración (los vv. 20-22) al aserto precedente del v. 19 (cf. BDR § 442.6a). Así piensan FEE, *1 Corinthians*, 427 n. 27; y A. LINDEMANN, *Der Erste Korintherbrief* (HNT 9/1; Tübingen 2000) 211. Con una pequeña diferencia de matiz, W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther II. 1 Kor 6,12-11,16* (EKKNT 7/2; Solothurn – Düsseldorf – Neukirchen-Vluyn 1995) 340 n. 353, interpreta el *καί* como *consecutivum*. En cuanto a los paralelismos han sido identificadas varias disposiciones. Incluyo la que me parece más ajustada. En cualquier caso, parece claro que el v. 19 es retomado y especificado en las siguientes frases similares:

alude al plano étnico-religioso de la relación entre la identidad religiosa y el uso metafórico de las condiciones de la libertad y la esclavitud⁶³. Pablo, que ha sido ya liberado del yugo de la ley (Ga 5,1), se muestra ante los corintios como voluntariamente sometido de nuevo a ella, adoptándola como marca de identidad (“bajo la ley con los que están bajo la ley”), para salvar a los que seguían bajo su égida. Esta adaptación de Pablo es un tipo de esclavitud más honda y radical que la anterior, pues con ello no sólo renuncia a una manutención económica, sino que dice renunciar incluso a ciertas marcas de su nueva identidad en Cristo⁶⁴.

A continuación, Pablo dice también hacerse como uno “sin ley” (ἄνομος), o sea, como un gentil⁶⁵. Esta adaptación da un paso adelante en el camino

19 a	ἐλεύθερος γὰρ ὢν ἐκ πάντων πᾶσιν ἑμαυτὸν ἐδοῦλωσα,			ἵνα τοὺς πλείονας κερδήσω·
20 b	καὶ ἐγενόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος,			ἵνα Ἰουδαίους κερδήσω·
c	τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον,		μὴ ὢν αὐτὸς ὑπὸ νόμον,	ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον κερδήσω·
21 c'	τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος,		μὴ ὢν ἄνομος θεοῦ	
			ἀλλ' ἔνομος Χριστοῦ,	ἵνα κερδάω τοὺς ἀνόμους·
22 b'	ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής,			ἵνα τοὺς ἀσθενεῖς κερδήσω·
a'	τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα,			ἵνα πάντως τινὰς σώσω.
23	πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον,			ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γένομαι.

63 La conexión entre la ley y el vocabulario de la esclavitud y la libertad es un *topos* usual en el epistolario paulino: Ga 3,23–4,11; 4,21–31; 5,13–15; Rm 6,15–22; 7,3; 8,2. Poco antes en 1 Co 7,17–24 el ser circunciso o incircunciso, y por tanto sometido o no a la ley, y el ser libre o esclavo, aparecen también unidos.

64 VOLLENWEIDER, *Freiheit*, 213–214: “Wenn sich Paulus als einen, der «nicht unter dem Gesetz» ist, bezeichnet, dann ist seine *Identität nicht mehr vom Gesetz konstituiert*”.

65 En contra de la opinión usual, C. E. GLAD, *Paul and Philodemus. Adaptability in Epicurean and Early Christian Psychagogy* (NTS 81; Leiden – New York, NY – Köln 1995) 255–283, ha traducido ἄνομος en sentido moral como “ilegal”, “malvado” (cf. 2Ts 2,8; 1Tm 1,9) y no como “gentil”, en sentido étnico-religioso. Pero esta interpretación moral no parece concordar con Rm 2,12, donde ἀνόμως es referido a aquellos que no poseían la ley mosaica, los gentiles, ya fueran pecadores impíos o no. Quizás, por admitir la parte de verdad que tienen las pruebas de Glad, es posible que Pablo juegue con la ambigüedad de ἄνομος (valor neutro, pero con connotaciones negativas) para enfatizar el alcance de su renuncia. Pablo pudo calificar a los gentiles como ἄνομοι y no como ἔλληνες para subrayar hasta qué punto fue capaz de llegar en su adaptación.

de la renuncia. En principio, adaptarse a un pagano para uno que procede de la matriz judía —los corintios debieron ser bien conscientes del origen ético del apóstol— podía representar una esclavitud denostada, reprobable, máxima. La *correctio* “no estando sin ley de Dios sino en la ley de Cristo” (1 Co 9,21) evita malentendidos pero, al mismo tiempo, subraya la adaptación. Al hacerse como los gentiles, él también ha tenido que renunciar a ciertas marcas —el texto no aclara cuáles— de su nueva identidad en Cristo. Así pues, estas adaptaciones sucesivas muestran hasta qué punto es indispensable recapacitar en el valor de la esclavitud como alienación de la identidad natal, religiosa y cultural para comprender el pasaje.

Dicho ejemplo paulino debió ser bastante impactante para los corintios. Con él, Pablo les exhorta a que también ellos arrostran renuncias en bien del hermano débil, incluso si ello pone en algún problema su consideración e identidad social. Si su apóstol había renunciado de alguna manera al tesoro máspreciado para él —la manifestación de su nueva libertad en Cristo— con tal de ganar a algunos para el evangelio; cuánto más ellos debían renunciar a su derecho a comer los idolotitos, quizás también manifestación visible de su nueva libertad conferida por la gnosis, para no causar la perdición de los débiles.

Aunque necesitaría una ulterior investigación para aclarar cuál era el problema específico que estaba a la base de las divisiones entre fuertes y débiles, dicho conflicto pudo quizás estriar en que, si no participaban en los banquetes culturales de sus amigos paganos o del culto cívico, podrían tener dificultades sociales, sobre todo en su carrera de ascenso social⁶⁶.

c) Por último, la esclavitud como deshonor también es significativa para comprender 1 Co 9. Entre otros autores, De Silva ha mostrado cuán impor-

66 Cf. N. H. TAYLOR, “Conflicting Bases of Identity in Early Christianity: The Example of Paul”, en: A. J. BLASI – J. BUHAIME – P.-A. TURCOTTE (eds.), *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches* (Walnut Creek, CA – Lanham, MD – New York, NY – Oxford 2002) 578: “[...] those of a particular rank and economic means were required to participate in the structures and governance of the city itself. This entailed not merely holding civic office, often at considerable expense to the incumbent, but also participating in the corporate life of the city, including civic cults and festivals of the various deities whose shrines formed a prominent part of the civic landscape, both literally and figuratively. *Civic functions*, therefore, were also a basis of identity, and for Jewish (and Samaritan) monotheists these posed an obstacle to their identification with their place of residence that many found insuperable” (subrayado mío).

tante es el discurso del honor para captar las divisiones y conflictos que zarrandeaban a la iglesia corintia⁶⁷. A pesar de su conversión, los corintios seguían discerniendo sus actos según los valores dominantes en su sociedad: sabiduría, elocuencia, honor, reconocimiento social, linaje, poder y riqueza. Dicho cuadro axiológico estaba a la base de sus divisiones, pues ellos valoraban y comparaban cada predicador según su mayor o menor sabiduría, elocuencia y apariencia, enorgulleciéndose de sus ministros los unos contra los otros⁶⁸. Pablo pretende atajar esas divisiones intentando enmendar la mentalidad de fondo que las causa. Por ello, inicia la carta con el discurso sobre el mensaje de la cruz (1 Co 1,18–2,5): que un Mesías crucificado sea la verdadera sabiduría implica una total inversión de criterios.

Cuando Pablo alega su esclavitud voluntaria en 1 Co 9,19 también está usando la semántica del (des)honor imperante en su sociedad. Él parte de los criterios corintios para codificar desde ellos su mensaje. El deshonor de su esclavitud voluntaria, por un lado, continúa con la estrategia de contraste e ironía de 1 Co 4,10 (“vosotros, estimados; nosotros, despreciados”: ὑμεῖς ἔνδοξοι, ἡμεῖς δὲ ἄτιμοι). La sistemática depreciación del honor del apóstol a lo largo de la carta busca impactar a los corintios para que reconozcan que sus pretensiones de honor y alteza son necias y peligrosas⁶⁹. Y, por otro lado,

67 Cf. D. A. DE SILVA, “‘Let the One Who Claims Honor Establish That Claim in the Lord’: Honor Discourse in the Corinthian Correspondence”: *BTB* 28 (1998) 61-74.

68 Cf. la buena síntesis de B. FIORE, “‘Covert Allusion’ in 1 Corinthians 1–4”: *CBQ* 47 (1985) 86-87: “The immediate situation seems to be a misapprehension of the relative merits of the community’s teachers, which leads to factions grouped around different favorite personalities (1:12; 3:4, 21). But this manifests a far-reaching failure in the community members’ own self-estimation, with its exaggerated pretensions to knowledge (3:18-19) and faulty regard or denigration of others (4:6-7)”. Cf. también M. POGOLOFF, *Logos and Sophia. The Rhetorical Situation of 1 Corinthians* (SBL.DS 134; Atlanta, GA 1992) 173-235.273-274.

69 B. WITHERINGTON III, *Conflict and Community in Corinth. A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids, MI – Carlisle 1995) 21: “In a city where social climbing was a major preoccupation, Paul’s deliberate stepping down in apparent status would have been seen by many as disturbing, disgusting, and even provocative”. B. DODD, *Paul’s Paradigmatic «I»*. *Personal Example as Literary Strategy* (JSNT.S 177; Sheffield 1999) 48, ha mostrado cuál es la razón honda de esta depreciación paulina: “Paul’s self-presentation in the first several chapters takes the form of self-depreciation to emphasize that the Corinthian experience of the Spirit is ‘in Christ’ and under his direction rather than ‘in Paul’ or other (1.13)”. *Ibid.*, 49: “We may label this use of self-characterization as *self-depreciation for christological emphasis*”.

el deshonor de su esclavitud transparenta de nuevo el paradójico esquema de valores que brota del kerigma del Mesías crucificado (1 Co 1,18-25). Este criterio de discernimiento debe ser el único válido en el nuevo ethos cristiano.

CONCLUSIONES: EL PARADÓJICO PODER DEL ESCLAVO

Así pues, ¿cuál es el “poder del esclavo”? Ninguno, en principio. A la luz del estudio precedente, las esclavitudes voluntarias de Flp 2,7 y 1 Co 9,19 presentan respectivamente a un Jesús y a un Pablo expropiados de todo poder, derecho, identidad natal, honor y reconocimiento social.

No obstante, en segunda instancia, la metáfora de la esclavitud en estos dos pasajes se revela como muy “poderosa” al menos por dos motivos. Desde el punto de vista de la ética social, el recuerdo del prototipo de Jesús y el subordinado de Pablo es un procedimiento óptimo para consolidar la identidad de la comunidad. El nuevo convertido se reconoce en el *ethos* de su señor, estima sus actitudes y evalúa su propia vida y la de sus semejantes a la luz de dicho modelo. Él sabe que, de forma paradójica, mientras más lo imite más será él mismo⁷⁰.

70 P. F. ESLER, “Prototypes, Antitypes and Social Identity in *First Clement*: Outlining a New Interpretative Model”: ASE 24 (2007) 125-146, ha mostrado que el recuerdo de modelos axiológicos comunes es una de las formas más típicas de configurar la identidad social de un grupo. Últimamente los estudios de ética paulina han sido enriquecidos al asumir la reflexión de la ética social sobre las interacciones entre el *ethos* de una grupo y su identidad social (cf. M. WOLTER, “Identität und Ethos bei Paulus”, en: *Id., Theologie und Ethos im frühen Christentum. Studien zu Jesus, Paulus und Lukas* [WUNT 236; Tübingen 2009] 121-169; y J. G. VAN DER WATT – F. S. MALAN [eds.], *Identity, Ethics, and Ethos in the New Testament* [BZNW 141; Berlin – New York, NY 2006]). Por un lado, todo grupo social desarrolla un conjunto de prácticas que lo configuran y distinguen de otros grupos. Este conjunto de prácticas es denominado *ethos* del grupo. Por otro lado, la ética es la reflexión racional sobre dichas prácticas. Mientras que el *ethos* identifica a un grupo, la ética intenta responder con pretensión de universalidad a la pregunta “¿qué debo hacer?”. La distinción entre ética y *ethos* es interesante porque, cuando Pablo exhorta a imitar el modelo de Cristo y el suyo propio, no sólo indica un esquema general (ético) de conducta, sino que también expresa cuáles deben ser los rasgos típicos (*ethos*) del grupo cristiano, encarnados en cada modelo. Este *ethos* identifica y exige, hacia dentro, adoptar los rasgos propios del grupo (“identity marker”) y, hacia fuera, marca los criterios de

En segundo lugar, desde el punto de vista retórico, la *inventio* de la metáfora de la esclavitud en estos dos pasajes es “poderosa” porque logra sintetizar y comunicar de forma óptima un mensaje persuasivo para filipenses y corintios. Tanto en Flp 2,1-4 como en 1 Co 8,1-13 Pablo ha recomendado la renuncia a lo propio en favor del bien ajeno (“... sin buscar el propio interés sino el de los demás”: Flp 2,4; “Si un alimento causa escándalo a mi hermano, nunca comeré carne para no dar escándalo a mi hermano”: 1 Co 8,13). Esta abnegación personal es el mejor cimiento para alcanzar el “mismo sentir” de la iglesia en Filipos (Flp 2,2), y la concordia que supere las divisiones entre fuertes y débiles en Corinto (1 Co 8,1-11,1). Pero no es fácil convencer a una audiencia de que adopte actitudes contrarias a su bienestar e interés personal. De ahí que Pablo necesite argumentos poderosos. Los encuentra en los *exempla* de Cristo y de sí mismo, cuyas actitudes fueron análogas a las de los esclavos (trabajo manual, vida de obediencia, pobreza y abnegación, renuncia al honor social, al ejercicio de la violencia y a la auto-afirmación, aceptación de las debilidades, etc.)⁷¹.

Por todo ello, la *inventio* de la metáfora de la esclavitud –antítesis del poder– se convierte paradójicamente en el procedimiento retórico más “poderoso”. Como en el anuncio del Mesías crucificado, también la retórica paulina ha logrado así reproducir su núcleo paradójico fundamental: que “la debilidad de Dios es más fuerte que los hombres” (1 Co 1,25).

pertenencia (“boundary marker”). En cierta medida, el mismo Pablo alude a la significatividad de la cuestión de la identidad social en la carta a los filipenses cuando introduce su exhortación diciendo: “lo que importa es que llevéis una conducta (πολιτεύεσθε) digna del evangelio de Cristo” (Flp 1,27; cf. 3,20). El verbo πολιτεύεσθαι designa este modo de proceder –este *ethos*– que debe identificar a la Iglesia en su sociedad.

71 Desde el aspecto puramente retórico, la *inventio* de los dos ejemplos es adecuada ya que logra aunar varias virtudes notadas por los teóricos antiguos. Son ejemplos cercanos y familiares a la asamblea: cf. ARISTÓTELES, [*Rh. Al.*] 32 (1439a1-4). Son ejemplos históricos de las figuras prototípicas de la comunidad que certifican la viabilidad de adoptar las mismas actitudes: cf. *Rhet. Her.* 4.49.62. Además, el *exemplum* es un útil procedimiento pedagógico más convincente que la orden directa: “longum iter est per praecepta, breve et efficax per exempla” (SÉNECA, *Ep.* 6.5).