

FLP 2,6-11: LA NOVEDAD DEL MISTERIO DE LA ENCARNACIÓN

RICARDO ELOY CLAREY
SEMINARIO "MARÍA, MADRE DEL VERBO ENCARNADO"
ARGENTINA

I. INTRODUCCIÓN

La profundización del gran misterio de la encarnación, verdad primera y fundamental de Jesucristo, ha sido uno de los compromisos del pasado Jubileo. "Jesús es la verdadera novedad que supera todas las expectativas de la humanidad y así será para siempre, a través de la sucesión de las diversas épocas históricas"¹. Recuerda Juan Pablo II, hablando acerca del cumplimiento de la profecía de Is 7,14: "El oráculo de Isaías sobre la virgen que concebirá (cf. Is 7,14) permanecía incompleto y, por lo tanto, susceptible de diversas interpretaciones. El evento de la Encarnación lo «cumple» con una perfección que era imprevisible [...] *No se trata sólo de una alianza con Dios, sino de la presencia real de Dios en medio de los hombres, en virtud de la Encarnación del Hijo eterno de Dios: una novedad absoluta*".²

En el himno que san Pablo escribe en la carta a los Filipenses (Flp 2,6-11), el Apóstol da el modelo acabado de la humildad y el olvido de sí. Pero al mismo tiempo, nos expone la novedad más profunda del misterio de Cristo, que es su encarnación, por la que el Verbo, la Sabiduría de Dios, asume una naturaleza humana para redimirnos muriendo por obediencia al Padre en la cruz.

En su sabia pedagogía, el Espíritu Santo ha preanunciado este misterio en el Antiguo Testamento, y ha obrado de un modo altísimo su realización en

¹ *Incarnationis Mysterium*, 1.

² *Catequesis del 23 de mayo de 1990*, L'Osservatore Romano, 27/5/1990, 3.

Cristo, como lo describe nuestro himno. De las prefiguraciones del Antiguo Testamento, dos son de particular importancia: la del Siervo sufriente y la de la Sabiduría personificada. En cuanto al Siervo sufriente, es fundamental su misión salvadora por medio de la obediencia y el dolor. Respecto a la Sabiduría, especialmente en los himnos de los libros sapienciales, hay que destacar que siempre se muestra como presencia divina en el mundo y entre los hombres.

II. PREFIGURACIONES

1. *Siervo sufriente*

La referencia es al cuarto poema del Siervo del Señor (Is 52,13-53,12). El Siervo es destinado por el mismo Dios para sufrir por los pecados e infidelidades de los hombres, y para reparar tales iniquidades con el propio sufrimiento: *Él ha sido herido por nuestras infidelidades, ha sido triturado por nuestros pecados* (v. 53,5a); *el Señor descargó en Él nuestros pecados* (v. 53,6b). Pero este oficio al que Dios lo convoca debe tener como fundamento, de parte del Siervo, la obediencia, para lo cual es esencial la voluntariedad y la libre aceptación de tal misión: *Él en medio de los maltratos no abre la boca; como una oveja (que) es llevada al matadero y (como) un cordero delante de quien lo trasquila (está) callado, así (Él) no abre su boca* (v. 53,7).

Especialmente digno de atención es el v. 10b (*Si se da a sí mismo en expiación, verá descendencia, alargará sus días, y lo que plazca al Señor se cumplirá por su mano*), en el que se resume la cualidad del redentor y la condición *sine qua non* para la realización de tal misión: la propia y voluntaria entrega de sí mismo. Es dificultoso el aspecto crítico del versículo, ya que la LXX reelabora la redacción del texto hebreo:

xl'c.yI Ady"B. hw"hy> #p,xew> ~ymiy" %_yrIa]y: [r;z< ha,r>yI
Avp.n: ~v'a' ~yfiT'~ai

En el texto griego la referencia a la auto-entrega no aparece como tal, no sólo a causa del uso de la segunda persona plural³, sino también por la falta

³ Para P. GRELOT, *I canti del Servo del Signore* (Bologna 1983) 96, esto argumentaría a favor de una concepción colectiva, en la LXX, del Siervo del Señor (¿el entero pueblo de Israel?). Sin embargo, esto se opone a la distinción, en el interior del mismo canto, entre Siervo y pueblo (p.

del objeto de la acción, presente en cambio en el texto hebreo (Avp.n). A pesar de la extraña presencia de la segunda persona plural, es clarísimo por el contexto que todo el canto está presuponiendo la voluntaria ofrenda de sí mismo de parte del Siervo. Pero la LXX ofrece aquí mismo, en cambio, una precisión de sumo interés: la especificación del donar(se) como una ofrenda *peri. a`marti,aj*, es decir, reviste un carácter propiamente redentor, precisión que se repite en 53,12. Aplicado luego a *Flp* 2,6-11 este matiz ilumina sobre la condición de la muerte de Cristo con relación a los hombres.

2. Sabiduría personificada⁴

Una exposición particularmente rica respecto a la Sabiduría como atributo divino con rasgos personificantes se halla en los tres himnos -o trozos de himnos- de los libros sapienciales: Pr 8,22-31; Si 24,3-22; Sb 7,22-30⁵.

En el primero de los textos, Pr 8,22-31, luego de celebrar la Sabiduría divina como el atributo por excelencia de Dios Creador (3,19a), nos remontamos al origen de la Sabiduría que es situado con relación a la creación del Universo, por lo que es presentada como una realidad anterior al mundo, con una preexistencia precedente al inicio del tiempo. Algunos rasgos, sin embargo, parecen hacer de ella una creatura privilegiada formada en vista de la creación del mundo y destinada a servir de modelo al Creador. En especial,

e. v. 8d), como reconoce el mismo GRELOT. Otra posibilidad puede ser una lectura del verbo plural: *tasîmû* en lugar de *tasîm*.

⁴ No coincidimos con la apreciación de R. MARTÍN en *A Hymn of Christ. Philippians 2:5-11 in Recent Interpretation & in the Setting of Early Christian Worship*, (Illinois 1997) XLVII, quien después de indicar algunas “metáforas evocativas tomadas del Antiguo Testamento”, afirma: “Less clearly obvious too is the figure of Wisdom in both Old Testament and intertestamental literature –a personification of God (some way a hypostasis) who lives with God, comes to dwell with humankind, especially the prophets [...]”.

⁵ J. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns* (Cambridge 1971) 45-50, presenta esquemáticamente una suerte de proceso de “hipostatización” de la Sabiduría como Palabra de Dios en el Antiguo Testamento. Así, de un mero *sermo operatorius* (Sal 33,9; 148,5) pasa a ser un intermediario de la acción de Dios (Sal 33,6); de allí se pasa a considerar esta Palabra-Sabiduría como Salvador (Sal 107,20; Sb 16,12) y justo ejecutor de la sentencia divina (Sb 18,14-16), como eficaz en su misión (la Palabra: Is 55,10-11; Sal 147,15; la Sabiduría: Sb 8,1). Se destaca, particularmente en los poemas sapienciales de Proverbios, Sabiduría y Sirácida, una creciente autonomía concedida a esta Palabra-Sabiduría.

en 8,30 la Sabiduría aparece como aquella que dispone y ordena - subordinada a Dios- las cosas del universo en el inicio de los tiempos⁶.

En Si 24,3-22 se retoma el poema sapiencial de Pr 8⁷ (cf. p. e. Si 24,9). En este largo texto el autor describe cómo la Sabiduría ha salido de Dios (24,3) y evoca su descenso para habitar en la tierra de Israel. Si bien en el v. 23 se dice explícitamente que esta Sabiduría es *el libro de la Alianza del Dios Altísimo, la Ley que nos prescribió Moisés*, la descripción apunta a una realidad celestial, preexistente y personalizante, particularmente 24,3-9. Al mismo tiempo que se distinguen Dios y su Sabiduría operante, que sale de Él y es enviada a la tierra (24,3.7-8), se remarca la subordinación de la Sabiduría. Obra con extraordinaria obediencia a Dios (24,6.8.11) e invita, a su vez, a los hombres a obedecerla (24,22a). Como en Pr 8, también aquí la Sabiduría es anterior al mundo visible (24,9).

Finalmente el “elogio de la Sabiduría” de Sb 7,22-8,1 describe su extraordinaria índole. Ante todo son enumerados 21 atributos (7,22-23, resumido en v. 24), en los que, aun manteniendo el carácter de atributo eminentemente operativo que le otorgan Pr 8 y Si 24, se muestra una condición personal mucho más marcada⁸. En los versículos siguientes (25-26) se evidencia el fundamento de tales atributos, que se halla en la relación de la Sabiduría con Dios. Esta relación está constituida por dos facetas: la semejanza y la distinción. Así, por una parte la Sabiduría posee en sí una semejanza perfecta con Dios, como se ve por los atributos conferidos (“un espíritu... santo... que todo lo puede, todo lo observa, penetra todos los espíritus”, vv. 22-24; “reflejo de la luz eterna, espejo sin mancha del obrar de Dios, imagen de su bondad”, v. 26). Por otra parte, la Sabiduría se distingue de Dios (“hálito del poder de Dios, emanación pura de la gloria del Omnipotente”, v. 25) en una manera mucho más marcada que otros atributos o manifestaciones de la divinidad (nube, Gloria, poder). En la última sección (7,27-8,1) se describe la actividad de la Sabiduría particularmente en referencia a los justos. El dominio que

⁶ El texto hebreo trae en el v. 30a !Ama' Alc.a, hy<h.a., al cual la LXX traduce con h;mhn parV auvtw/| a`rmo,zousa. !Ama' significa “artificer, architect, master-workman, as firm and sure in his workmanship” (F. BROWN, “!Ama'”, *BDB Hebrew and English Lexicon* [Massachusetts 1979] 54).

⁷ Cf. P. SKEHAN-A. DI LELLA, *The Wisdom of Ben Sira* (New York 1987) 332.

⁸ La variante textual de 22a correcta es, probablemente, e;stin ga.r evn auvth/| pneu/ma, frente a la supresión de evn que reporta el *Codex Alexandrinus*. La primera lectura es, ciertamente, la *lectio difficilior* (testimoniada, por otra parte, por *Vaticanus* y *Sinaíticus*); tal lectura no se opone en absoluto a la consideración personal de la Sabiduría (cf. Sb 1,6).

ejerce sobre el conjunto de las realidades creadas es coronado por el trabajo interior que la Sabiduría misma realiza en las “almas santas, formando en ellas amigos de Dios y profetas” (v. 27b). Del mismo modo que la Sabiduría vence el caos y el desorden en el universo, vence también el mal (7,25.29-30).

III. CRISTO, LA SABIDURÍA HECHA SIERVO SUFRIENTE

La novedad absoluta del misterio de Jesucristo es que da cumplimiento a las prefiguraciones y anuncios del Antiguo Testamento, pero de tal manera que al mismo tiempo que las plenifica, lo hace de un modo impensable para la razón humana. Es decir, la misma Sabiduría divina se hace Siervo sufriente.

El himno de Filipenses describe maravillosamente esta unión, a la que la tradición llamará *admirabile commercium*. Dice el texto: “[Cristo Jesús], existiendo en [la] forma de Dios, no retuvo ávidamente el ser como Dios, mas se anonadó a sí mismo [se despojó de sí mismo] tomando la condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres, [y] apareciendo en su porte externo como hombre”. Es sumamente útil observar cómo, por una parte, cada prefiguración veterotestamentaria ilumina en algo el misterio de Cristo, mientras que, por otra parte, hay aspectos de este misterio de los que no puede dar razón.

Cristo realiza la prefiguración de la Sabiduría. En nuestro himno Cristo existe desde el inicio “en (la) forma de Dios”. Posee una igualdad con Dios en virtud de la cual tiene el derecho a la gloria y a los honores divinos, y al dominio y supremacía sobre todo el universo. Libremente se despoja de sí mismo, de su dignidad y gloria, se reviste de la condición de siervo y cumple una misión: es obediente hasta la muerte. Como en los textos de la Sabiduría personificada, en nuestro himno se presenta la condición divina de Cristo precedentemente al inicio de alguna “misión”. La “forma de Dios” es afirmada como un modo de ser que se posee, sin determinar ni presuponer un inicio temporal y causal⁹.

⁹ A diferencia de Flp 2,6-11, en Pr 8,22-25, por ejemplo, se usan tres verbos diversos en primera persona singular, con lo que se acentúa dentro del paralelismo sinonímico la dependencia y originaria subordinación de la Sabiduría como la más excelente de las obras creadas por Dios: *yñln"q'* (“comprar”, “adquirir”; usado con Dios como sujeto en cuanto Él da origen o crea algo: Gn 14,19.22; Dt 32,6); *yTik.S;nl* (“instalarse”, “asentarse”, usada aquí en niph'al con sentido pasivo teniendo como agente a Dios; un paralelo incluso temático lo tenemos en Sal 2,6); *yTil.l'Ax* (“jadear”, y figuradamente “dar a luz”; aquí se aplica metafóricamente a la Sabi-

Sin embargo, hay elementos de la exposición del misterio de Cristo que no pueden entenderse a la sola luz de la Sabiduría personificada. Dos son las fundamentales:

a) kénosis.

Es totalmente impensable en la visión veterotestamentaria, concebir que esta misma Sabiduría divina se “vacíe” de sí y llegue a ser un hombre pasible. Las mismas características enumeradas en el “elogio de la sabiduría”, particularmente en Sb 7,22-8,1, excluyen cualquier cambio o adquisición de un nuevo modo de ser¹⁰. Por esto se sigue que o bien el tomar otra condición (sobre todo si se trata de una condición tan indigna y tan absurda para la Sabiduría divina como la de un esclavo) es sólo aparente, o bien la Sabiduría no se identifica con este hombre concreto sino que sólo actúa y transitoriamente habita en él, o bien aquello que ha llegado a ser un hombre no era en realidad la Sabiduría divina.

b) Muerte y cruz.

Si es extraño a la visión de la Sabiduría el despojarse de sí misma tomando realmente una condición inferior, consecuentemente lo es también el adjudicarle la posibilidad real de la muerte, especialmente una muerte afrentosa e indigna como es la de la cruz. El espíritu que habita en la Sabiduría es, de hecho, “impasible”, “seguro”, “capaz de todo” (Sb 7,22-23). Más aún, “todos los que me odian aman la muerte” (Pr 8,36).

Una situación análoga en la comprensión del misterio de Cristo la observamos cuando lo vemos a la luz de la prefiguración del Siervo sufriente. Por una parte, Jesús realiza lo anunciado respecto al Siervo: Él mismo es el servidor sufriente. El centro de esta equivalencia se halla especialmente en la aplicación al mismo sujeto del *ḏou/loj* de los cantos de Isaías y aquel que tomó una *morfh, dou,lou* en Filipenses. Los principales paralelos de esta tipología son Hch 8,32-35 (el relato de la catequesis de Felipe al eunuco etíope) y 1 P 2,21-25 (la actitud de Cristo en sus sufrimientos como modelo

duría con una forma polal, análogamente a Sal 51,7. El mismo verbo es usado en vv. 24-25, en una construcción quiástica que destaca la precedencia de la Sabiduría).

¹⁰ Por ejemplo Sb 7,25: “Es un hálito del poder de Dios, una emanación pura de la gloria del Omnipotente, por lo que nada manchado llega a alcanzarla” (*avtmi.j ga,r evstin th/j tou/qeou/ duna,mewj kai. avpo,rroia th/j tou/ pantokra,toroj do,xhj eivlikrin,h,j dia. tou/to ouvde.n memiamme,non eivj avvth.n parempi,ptei*); así mismo 7,27a-b: “Aun siendo sola, lo puede todo; permaneciendo en sí misma, renueva el universo” (*mi,a de. ou=sa pa,nta du,natai kai. me,nousa evn au`th/| ta. pa,nta kaini,zei*).

ante la injusticia padecida)¹¹. El “discurso programático” de Jesús en Lc 4,16-22 nos proporciona el marco del envío y del anuncio del Siervo de Dios.

Además, hay correspondencia en el vocabulario entre los dos textos (Is 52,13-53,12 y Flp 2,6-11), como se ve por el uso de idénticos o análogos términos: dou,loj / pai/j (Is 52,13; Flp 2,7); tapeino,w (Is 53,8; Flp 2,8); eivj qa,naton / me,cri qana,tou (Is 53,8.12; Flp 2,8); u`ywqh,setai / u`peru,ywsen (Is 52,13; Flp 2,9)¹².

Cristo, obrando por obediencia y de manera plenamente voluntaria, despojándose de sí mismo y compartiendo nuestra condición de modo radical, se humilla hasta llegar a la muerte. Consecuencia de esta muerte obediente será la glorificación que Dios realizará sobre Él¹³. La obra de “vaciamiento de sí” y de humillación hasta la muerte adquiere su máximo valor si quien la realiza es una Persona que existe “en la forma de Dios” y realiza, por tanto, un sacrificio de sí mismo asumiendo voluntariamente una condición más baja y humillante, sin necesidad alguna para sí y solamente por obediencia a Dios y por el bien de los demás¹⁴. Esta tipología resalta de modo admirable la humillación, la solidaridad con los otros miembros del pueblo de Dios y la obediencia hasta la muerte.

¹¹ En el caso particular de 1 P 2,21-25, se trata de “un hymne christologique presque entièrement basé sur le chant du Serviteur (Is 53,4-12)... L’hymne est beaucoup moins élaboré que celui de Flp 2; on y remarque les membres de phrase très courts, participiaux ou relatifs, le parallélisme, les antithèses” (L. CERFAUX, *L’hymne au Chris-Serviteur de Dieu: ETL 7* [1954] 434).

¹² Cf. J. REID, *Jesus. God's Emptiness, God's Fullness* (New Jersey 1990) 59.

¹³ En la sección dedicada a la exaltación encontramos, en Flp 2,10, una citación literal de Is 45,23 (LXX), el cual aun sin pertenecer a los Cantos del Siervo se ubica no obstante en su contexto literario inmediato (cf. P. GRELOT, o. c., 144).

¹⁴ J. JEREMIAS ha establecido una estrecha relación entre el texto griego de Flp 2,7a (e`auto.n evke,nwsen) y el texto hebreo de Is 53,12 (Avp.n: tw<M'l; hr'[/h.): *si entrega su alma a la muerte* (cf. Abba. *El mensaje central del Nuevo Testamento* [Salamanca 21983] 178-179). A la raíz hr[corresponde un doble significado: despojar, desposeer, por una parte, y vaciar, derramar, por otra (en esta acepción, es generalmente traducido en la LXX por evkke-nou/n, como también en Aquila y Símaco). El pronombre reflexivo está vertido por Avp.n.: de hecho, en ciertas recurrencias de la expresión, el escritor ha dejado la construcción en su forma original, en otros paralelos la ha reemplazado por una forma que incluye el reflexivo (comparar, p. e., Lc 9,24: *quien quiera salvar su vida [su alma], la perderá*, con el versículo siguiente, v. 25: *se pierde a sí mismo*). Aunque la coincidencia lingüística entre Is 53 y Flp 2 es admirable, no nos parece que concuerde tal interpretación con el resto del texto: más bien implica una visión reductiva de la expresión e`auto.n evke,nwsen, como veremos más adelante.

No obstante, hay elementos del himno que a la luz de esta sola tipología del Siervo sufriente no hallan su razón de ser, entre los que se encuentran:

a) *Pre-existencia*: es ajena completamente a la presentación del Siervo sufriente de Dios, tal como la hallamos en Is 52-53, la alusión a una anterior existencia situada en un ámbito divino. La argumentación que propone ver un indicio del modo de ser divino en la extraordinaria generosidad que se requiere para ofrecerse al dolor y a la muerte siendo inocente y por causa de los pecados ajenos, es claramente insuficiente para fundamentar una conclusión de tal peso.

b) *La consideración de su condición (no consideró algo para ser retenido ávidamente el ser como Dios, v. 6b)*: íntimamente unido al punto anterior, también aquí vemos la limitación de la figura del Siervo sufriente para dar cuenta convenientemente de la riqueza del misterio redentor expuesto en el himno de Filipenses. No hay ninguna referencia en Isaías a alguna consideración precedente sobre la condición de su dignidad: más bien se habla de la dignidad propia del Siervo posterior a su entrega y sufrimiento, justamente como fruto y consecuencia de su dolor (Is 53,10-12).

c) *Kénosis*: la realidad y la condición de este anonadamiento es otro elemento que escapa a la plena comprensión que puede otorgar la figura del Siervo sufriente¹⁵. El Siervo, en efecto, es presentado en una situación de humillación y abajamiento, pero se trata de un conjunto de sufrimientos y desprecios *en un mismo nivel*. Vale decir, son muchos dolores y castigos por los que el Siervo se somete obediente a Dios, va al encuentro de la muerte en beneficio de los pecadores y recibe luego la recompensa, pero siempre supuesta una misma condición humana. Por el contrario, el despojarse de Cristo en v. 7a-b va más allá del sufrimiento hasta la muerte aceptado voluntariamente: no sólo por la explícita referencia a la humillación y muerte en v. 8, sino porque el contraste con v. 6 muestra que hay algo más profundo en este abajarse. Hay un salto de la condición divina, inmortal y gloriosa, a la condición humana, pasible y servil, un cambio que aparece excluido del horizonte teológico de Isaías y de todo el Antiguo Testamento.

d) *Insistencia sobre la condición humana de Jesús (v. 7c-d)*: como un corolario del punto c, la prefiguración del Siervo sufriente se muestra incapaz por sí sola de justificar la repetición en estos versículos de la veracidad de la humanidad de Cristo. Tomado en conjunto v. 7b.c.d, resulta extraño que se afirme con tanta fuerza que en este nuevo Siervo sufriente se halla una auténtica *morfh*, una auténtica *o`moï,wma* y una auténtica *sch/ma* huma-

¹⁵ Cf. J. HERIBAN, *Retto fronei/n e ke,nwsij* (Roma 1983) 159-160.

nas, cosas que el canto de Isaías parece presuponer¹⁶. Más aún, en Isaías se parte del hecho que el Siervo es verdaderamente un hombre, lo cual permite que se dé en él realmente sufrimiento y muerte (53,4-8), mérito (53,5-6.8) y solidaridad con los demás hombres, en concreto los miembros de su pueblo, el pueblo de Dios (53,8.11).

IV. SE ANONADÓ A SÍ MISMO

Así pues, en ambos casos tenemos por una parte una admirable realización de aquello que estaba prometido y prefigurado, y por otra parte elementos que parecen contradecir esta realidad. ¿Qué es lo que permite enlazar, unir ambos elementos? El maravilloso acontecimiento de la encarnación de la Sabiduría divina, encarnación redentora y expiatoria; la Sabiduría se hace Siervo sufriente; Aquel que existía en forma de Dios se anonadó a sí mismo, tomando la condición de esclavo. Aquí, en este abajamiento de Cristo, encontramos no sólo aquello que dentro del mismo himno nos da la razón de las demás partes y aspectos, sino aquello que contiene en sí la originalidad que este canto cristológico aporta a la proclamación de la gesta de Jesucristo, modelo supremo del cristiano. Y este abajamiento de Cristo está expresado en el himno con la afirmación *evke,nwsen e`auto.n* ("se anonadó [o se despojó] a sí mismo").

Los sentidos que el verbo *evke,nwsen* (de *keвно,w*) expresa son fundamentalmente dos: *humillarse*, *anonadarse*, por un lado (sentido *absoluto*), y *despojarse*, *vaciarse*, *desvestirse*, por otro (sentido *relativo*). Ambos sentidos se dan en Flp 2,7: Cristo se anonada y se despoja. Para poder entender *con relación a qué cosa* se anonada, de qué cosa se despoja, es necesario ante todo leer atentamente el verbo unido a su complemento (*e`auto.n*)¹⁷. El despojo de Cristo es en referencia a sí mismo, es respecto a algo de sí, a algo que se encuentra en Él, que es poseído por Él. Queda por tanto excluida cualquier cosa externa a Cristo. En segundo lugar, debemos unir al v. 7a la construcción de participio que le sigue inmediatamente en 7b (*morfh.n*

¹⁶ Cf. Is 52,14; 53,2-3. Es destacable el hecho que en estos versículos se usa *eivdoj* y *do,xa* para designar realidades análogas a *morfh., o`moi,wma* y *sch,ma*, pero sin recurrir a estos últimos términos.

¹⁷ "El empleo de los pronombres reflexivos *evmautou/, seautou/, e`autou/*, decreció considerablemente en el griego helenístico y, consiguientemente, también en el bíblico... Casi sólo se usan, cuando siguen inmediatamente al verbo en función de complemento directo" (M. GUERRA GÓMEZ, *El idioma del Nuevo Testamento* [Burgos 1981] 276).

dou,lou labw,n), que nos permite entender en qué consiste específicamente este proceso de humillación. ‘Este despojarse y vaciarse no estriba primaria y propiamente en el dejar o perder algo, sino en adquirir y tomar algo’. San Agustín dirá: “Sic se inanivit: formam servi accipiens, non formam Dei amittens; forma servi accessit, non forma Dei discessit”¹⁸.

Aun cuando en su lenguaje poético el himno en una primera consideración más superficial parecería afirmar una eliminación o aniquilación en la condición divina de Cristo en su existir en la forma de Dios, sin embargo, un análisis más detallado cierra la posibilidad a tal interpretación. Es ante todo absurdo pensar o imaginar un ser divino que *realmente* pueda al mismo tiempo auto-destruirse, aniquilarse, y continuar *realmente* su existencia personal y su identidad consciente en un modo de ser inferior. En segundo lugar, esta visión es ajena completamente a todo el Antiguo Testamento; más aún, es precisamente la violenta oposición a pensar esta posibilidad en Dios lo que dificulta el planteo del misterio de la encarnación. Es constante en toda la Escritura veterotestamentaria la enseñanza unánime acerca de la infinita perfección de Dios, particularmente su omnipotencia, trascendencia e inmutabilidad¹⁹. Finalmente, es igualmente extraño al mismo San Pablo el sostener algún tipo de defectibilidad en el mundo divino y en la condición divina -anterior al envío- de Jesucristo. El Hijo, Imagen perfecta del Padre y Plenitud de la divinidad, es enviado a este mundo²⁰. No deja la condición de Hijo ni todo lo que en sí implica (antes que nada la misma naturaleza o modo de ser del Padre)²¹.

Por tanto, esta *kénosis* se da propiamente en el hecho de tomar una nueva condición, *con relación a la cual la precedente existencia “en (la) forma de Dios” implica una plenitud infinita* y por cuya razón este “movimiento” es indicado con un verbo que expresa “vaciar”, “despojar”, “anular”, “abajar”, unido

¹⁸ *Sermo* 136,4, PL 38,990.

¹⁹ De entre los innumerables pasajes espigamos algunos: Ex 3,14; 33,19-20; Nm 23,19; Sal 33,11; 101,26-28; 115,3; Si 42,18-21; 43,27; Jr 10, 6-13; Is 40,12-18.25-28; 45,21-24.

²⁰ Cf. por ejemplo: Rm 8,3; 9,5; Ga 4,4; Col 1,17.19; 2,9.

²¹ De hecho, tampoco los textos paralelos del “envío”, principalmente Rm 8,3 y Ga 4,4, dicen nada respecto a la situación de la precedente condición (es decir, no afirman “dejó de ser” Dios o “perdió” su condición divina): las *precisiones* que el Apóstol incluye en estos versículos se refieren más bien a cualidades o elementos de la nueva condición humana adquirida que se desean destacar o remarcar. Así, en Rm 8,3 se puntualiza que el Hijo fue enviado *evn* o *moiw,mati sarko.j a`marti,aj kai. peri. a`marti,aj*, y en Ga 4,4 se aclaran dos facetas del nuevo modo de ser del Hijo enviado: *geno,menon evk gunaiko,j(geno,menon u`po. no,mon.*

a un pronombre reflexivo. El apóstol utiliza expresamente, para designar este nuevo modo de ser, esta nueva naturaleza, el término *δουλοῦν*; con esto se pone mayormente en evidencia la oposición con la soberanía y dignidad de Dios, soberanía y dignidad que también Cristo posee. En los demás lugares donde aparece este término, se designa siempre una condición de sometimiento, inferioridad y obediencia. El siervo debe rendir cuenta de aquello que se le ordenó. Es una condición opuesta en sí a la intimidad propia del amigo, y a la dignidad y libertad del hijo (si bien eventualmente *δουλοῦν* indica aquellos que son justos y obedecen a Dios²²). En este sentido “esclavo” es más eficaz que cualquier otro término para mostrar gráficamente la distancia con Dios, y designa sin duda alguna la naturaleza o condición humana²³. Por lo demás, los dos versos siguientes (v. 7c-d) remarcan, insistiendo sobre su especificidad *humana*, las características del nuevo modo de ser: Cristo es verdaderamente humano en cuanto a la semejanza con los demás hombres y en cuanto a las manifestaciones externas²⁴.

Una vez precisada esta consideración de la *kénosis* como su sentido primero y fundamental, es posible, en dependencia de éste, afirmar un segundo sentido: el despojarse Cristo a sí mismo significa *además y al mismo tiempo* la renuncia a la manifestación de la gloria y del dominio que le corresponde por “existir en (la) forma de Dios”. La situación del esclavo es el sometimiento, la incapacidad de decidir por sí y según el propio arbitrio, la total dependencia de la voluntad y de la decisión de otro. Tal posición conlleva el deshonra y la falta de valoración en lo que se es y se hace. Cristo, que no había considerado una rapiña la gloria que se sigue de su igualdad con el Padre,

²² Cf. Mt 8,9; 10,24; 18,23; 20,27; 21,34; 24,45; Lc 12,47; Jn 4,51; 8,34-35; 15,15; Hch 4,29; 1 Co 7,21-23; Ga 3,28; 4,1.7; Col 3,11.22; 4,1; 1 Tm 6,1; 2 Tm 2,24; Tt 2,9; 2 P 2,19; Ap 1,1; 7,3; 22,6. Es particularmente útil la comparación del entero himno de Filipenses con Rm 6,16-18.

²³ En este sentido explica SANTO TOMÁS DE AQUINO: “Pulchre autem dicit *exinanivit*. Inane enim opponitur pleno. Natura autem divina satis plena est, quia ibi est omnis bonitatis perfectio. Ex. 33,19: *Ostendam tibi omne bonum*. Natura autem humana, et anima non est plena, sed in potentia ad plenitudinem; quia est facta quasi tabula rasa. Est ergo natura humana inanis. Dicit ergo *exinanivit*, quia naturam humanam assumpsit. Tangit ergo, primo, naturae humanae assumptionem, dicens *formam servi accipiens*. Homo enim ex sua creatione est servus Dei, et natura humana est forma servi. Ps. 99,3: ‘Scitote quoniam Dominus ipse est Deus’, etc. Is. 42,1: ‘Ecce servus meus’, etc. Ps. 3,4: ‘Tu autem, Domine, susceptor meus es’, etc.” (*Super Epistolam ad Philippenses Lectura*, c. II, lect. II (*Super Epistolas S. Pauli Lectura*, II (Taurini-Romae 1953) nº 57-58, 101).

²⁴ Los tres participios del v. 7 “although aorists, are nevertheless participles of simultaneous action (BDF 339,1) and express the means by which the action of the verb *ἐνκενώσεν* was effected” (G. HAWTHORNE, *Word Biblical Commentary* [Texas 1983] 86).

de su "ser como Dios", abandona libremente tal honor *en cuanto a sus manifestaciones externas* y se somete a la voluntad del Padre²⁵.

Esta segunda acepción que hemos visto es no sólo un matiz y una faceta de la primera sino un elemento concomitante fundamental en este anonadamiento: renunciar a la gloria y al honor divino no se explica sino por el hecho de haber tomado, de algún modo, una auténtica y real condición humana, no sólo en cuanto a sus elementos más exteriores. Cristo asume las limitaciones, debilidades y condicionamientos de nuestra condición herida por el pecado. No poseer una verdadera naturaleza humana, una completa *morfh*, de hombre, vuelve ficticio el despojarse de la gloria, impide una real obediencia hasta la muerte en cruz y hace innecesaria y superflua la exaltación final.

Y esta humillación fundamental de Cristo da razón de todo lo que refiere el himno acerca de Cristo. Ante todo, en la descripción del obrar de Cristo, son tres los verbos que rigen el desarrollo completo de la acción: *h`gh,sato*, *evke,nwsen* y *evtapei,nwsen*. De estos, *h`gh,sato* está usado negativamente (por lo cual aparece como supeditado a una expresión o concepto positivo) y, más importante aún, en una proposición *ouv - avlla.*, por lo que la atención se dirige normalmente al segundo miembro de la misma, en este caso la sección regida por *evke,nwsen*.²⁶ El tercer verbo, *evtapei,nwsen*, se halla en el nivel del anterior (es decir, forma parte del proceso "descendente") pero como una segunda instancia del mismo y en dependencia de *evke,nwsen*, que como hemos visto fundamenta esta segunda parte. Así pues, la acción indicada en 2,7a-b constituye lo central que Cristo realiza y es el punto focal hacia el que se dirige la acción anterior (v. 6) y de donde toman origen sus acciones y las condiciones posteriores (v. 8).

Finalmente, el tentativo de hallar en algún otro elemento o parte del himno aquello que determine todo el himno no logra el fruto que alcanza en el v. 7.

a) No es la pre-existencia, el "existir en (la) forma de Dios". Si tomásemos esto como el punto clave de todo el poema, queda sin razón de ser la *kénosis* y todo el proceso posterior. La consideración del existir en la condición divina no incluye ni supone de ningún modo el hecho del abajamiento tomando la forma, la naturaleza, la condición de siervo. Ciertamente, la humillación de asumir una condición humana y, por ende, inferior, presupone que se posea -y se continúe poseyendo- el modo de ser divino: pero no a la in-

²⁵ En Jn 17,5 el mismo Jesús en su oración sacerdotal se refiere a la gloria que tenía en el principio y a la gloria que recibe por la Pasión y Resurrección: *do,xaso,n me su,(pa,ter(para. seautw/| th/| do,xh| h-| ei=con pro. tou/ to.n ko,smon ei=nai para. soi.*

²⁶ Cf. Y. WONG, "The Problem of Pre-existence in Philippians 2,6-11": *ETL* 62 (1986) 276.

versa. Como hemos ya visto, la unión de estas dos realidades en un mismo sujeto constituye el principal “obstáculo insalvable” para aceptar plenamente a Cristo²⁷, obstáculo que es eliminado por medio de la fe²⁸.

b) No es la humillación (evtapei,nwsen) del v. 8: al revés del punto anterior, la dificultad de admitir esta humillación, que incluye propiamente la muerte obediente en cruz, reside en que deja completamente en la penumbra la pre-existencia divina, sin poder dar cuenta de ella. Una muerte ignominiosa, por cuanto sea motivada en la obediencia, no exige de la víctima una condición divina; requiere, en caso que se tratase de una muerte sacrificial y redentiva, una pureza y una santidad particular, pero sin que esto postule de ningún modo un “existir en la forma de Dios”. En este sentido, poner en esta parte lo determinante del himno no agregaría nada esencialmente nuevo a la visión del Siervo sufriente, no encontraríamos el punto original de la presentación del misterio de Cristo. Por otra parte, en el anonadamiento y la asunción de la vil situación de esclavo está implícito, de algún modo, la obediencia, el obrar humillante y la muerte sin dignidad, si bien fue preciso que sean explicitados estos elementos indicando así claramente el término y el cenit de este despojo de sí mismo.

c) No es la obediencia (u`ph,kooj) de v. 8b: en estrecha relación con la argumentación precedente, es preciso aclarar que, aun cuando esta obediencia nos muestra la actitud interior que mueve a Cristo en su humillación hasta la muerte en cruz, presupone igualmente el poseer la condición de siervo. Más aún, ser obediente es justamente la actitud, ante todo interior, y la situación de quien es siervo, sometido a la servidumbre. Ciertamente que esta obediencia no es un sometimiento forzado, contra la propia voluntad, lo cual excluiría la condición del mérito y la posterior concesión de la glorificación. De todos modos, no se habla de una obediencia anterior a su anonadamiento, sino posterior (de hecho, es presentada con relación a la muerte en cruz, posterior al abajamiento de v. 7a-b), y no se presenta como móvil de la acción del v. 7, sino del v. 8.

²⁷ Cf. 1 Co 1,22-24; 2,2; Rm 3,24-25; 6,8-11.

²⁸ Cf. Flp 3,8-10.

V. CONCLUSIÓN

En Cristo tenemos la manifestación plena de la verdad acerca de Dios y la verdad acerca del hombre, y la plenitud de la paciente preparación del Antiguo Testamento. Enseña Juan Pablo II:

“En Cristo esta pedagogía alcanza su meta: él no se limita a hablar ‘en nombre de Dios’ como los profetas, sino que es Dios mismo quien habla en su Verbo eterno hecho carne. Encontramos aquí el punto esencial por el que el cristianismo se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. El cristianismo comienza con la encarnación del Verbo. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo [...] El Verbo encarnado es, pues, el cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana”²⁹.

Cristo es, pues, la suprema novedad de la historia: nada nuevo hay bajo el sol, fuera de la encarnación del Verbo.

Resumen.- El estudio de las prefiguraciones del AT, Siervo sufriente y Sabiduría personificada, contribuye a poner de relieve la novedad del misterio de la Encarnación tal como es presentado en Flp 2,6-11, donde aparecen como cumplidas de un modo impensable para la razón humana dichas prefiguraciones.

Summary.- *The study of the pre-figurations of the OT, suffering Servant and personified Wisdom, contributes to highlight the novelty of the mystery of the Incarnation just as it is presented in Phil 2,6-11, where these pre-figurations appear fulfilled in an unthinkable way for the human reason.*

²⁹ *Tertio Millenio Adveniente*, 6.