

AUTOELOGIO, ANOMALÍA Y CLÍMAX. LA RETÓRICA DE FLP 3,2-16

Juan Manuel Granados Rojas, S.J.
Pontificio Instituto Bíblico (Roma)
jmgranados@biblico.it

Resumen: Pablo desarrolla en Flp 3,2-16 el *topos* de la retórica grecorromana conocido como autoencomio (*periautología*). Este desarrollo tiene lugar por medio de una comparación (*sygkrisis*) del ejemplo del Pablo judío, fariseo anómalo (vv. 2-6), con el ejemplo del Pablo discípulo de Cristo (vv. 7-14). Entre estas dos fases se encuentra un *incrementum* (*aúxēsis*) o *crescendo* en la manera de argumentar del apóstol que evidencia su comprensión anómala de la Ley. El gloriarse de Pablo en Cristo Jesús supera o excede su confianza anterior en la carne.

Palabras clave: Filipenses 3,2-16. Análisis retórico. *Periautología*. Fariseo anómalo. *Aúxēsis*.

Self-praise, Anomaly, and Incrementum. Paul's Rhetoric in Phil 3:2-16

Abstract: Paul articulates in Philippians 3:2-16 the Greco-Roman rhetorical *topos* of self-praise (*periautología*) by means of comparing (*sygkrisis*) two examples: one of Paul as Jewish fellow –anomalous Pharisee– (vv. 2-6) the other of Paul as disciple of Christ (vv. 7-14). Between these two there is an *incrementum* (*aúxēsis*) in the Pauline reasoning demonstrating his anomalous comprehension of the law. Paul's boasting in Christ exceeds his previous confidence in the flesh.

Key words: Philippians 3:2-6. Rhetorical analysis. *Periautología*. Anomalous Pharisee. *Aúxēsis*.

La historia de la interpretación de Flp 3,2-16 ilustra bien el giro que la metodología del análisis de las cartas paulinas ha experimentado recientemente, dejando de lado la diacronía y asimilando la sincronía. La explicación de la expresión “por lo demás” (*tò loipón*) en 3,1 y 4,8, asociada a los imperativos “alégrense” (*jaírete*) en 3,1 y 4,4, ha suscitado varias y complicadas hipótesis de compilación de la carta¹. W. Schenk, por ejemplo, sostiene que la sección 3,1–4,4 constituye un grupo de “autorreflexiones epistolares” (*briefliche Selbstreflexionen*)²; la misma sección que otros estudiosos alemanes denominaron “Carta C” o “Carta de la polémica” (*Kampfbrief*)³. Recientemente, a partir de su análisis de 3,17, A. Standhartinger todavía sostiene que esta parte de la carta fue editada y añadida por la comunidad de los filipenses a comienzos del siglo II d. C.⁴ Estos estudios centrados principalmente en la teoría de la composición del texto se han revelado, sin embargo, bastante especulativos. Ya a los comienzos de la década de los noventa, V. Koperski señaló los límites de las hipótesis de compilación de la carta. Su estudio refuta uno por uno los argumentos propuestos por Schenk⁵, concentrándose especialmente en la ruptura textual de 3,1-2 (el paso abrupto del sumario de alegría al imperativo contra los así llamados “perros”). Su investigación, junto con la de muchos otros, ha demostrado que la exégesis diacrónica no ha explicado de forma satisfactoria las tensiones internas del texto⁶.

El estudio sincrónico de Flp 3,2-16 ha mostrado, en cambio, la manera en que Pablo utilizó un *topos* helenístico, conocido entre los oradores grecorromanos de su época como *periautología* o autoencomio, con dos propósitos complementarios: ilustrar sus credenciales ante sus oyentes y mostrar en un *crescendo* los nuevos motivos para el orgullo en Cristo. La

¹ J. T. Reed reconstruye de forma detallada el debate sobre la integridad de la carta y las hipótesis sobre su compilación. Véase especialmente la síntesis de los autores estudiados en REED, *A Discourse Analysis of Philippians*, 148-149.

² SCHENK, *Die Philipperbriefe des Paulus*, 242.

³ Schenk la denomina “Carta de advertencia” (*Warnbriefes*), véase *ib.*, 250-251.

⁴ STANDHARTINGER, “Join in Imitating Me”, 432. La autora sostiene que las afirmaciones “testamentarias” –de tipo judío-helenista– del apóstol fueron añadidas posteriormente a la carta canónica. Su interpretación no tiene en cuenta todavía la retórica helenista que el mismo texto exhibe.

⁵ KOPERSKI, “Textlinguistics and the Integrity of Philippians”, 343-345. Véase también la respuesta de SCHENK, “Der Philipperbrief oder die Philipperbriefe des Paulus?”, 122-131.

⁶ Véase una reconstrucción bastante completa en lengua española de la historia de la hipótesis de la compilación y de sus críticas en GRANADOS, “La función de la *periautología*”, 270-273.

publicación más reciente al respecto ha sido de P.-B. Smit. Su presupuesto inicial, según el cual este texto de la carta no habría sido estudiado hasta ahora bajo la perspectiva del autoencomio⁷, se contradice a partir de sus mismas observaciones⁸. En efecto, el mismo autor, criticando a M. Wojciechowski⁹, menciona las investigaciones elaboradas por F. Bianchini y K. C. Donahoe¹⁰. La observación inicial de Smit podría ser válida para el ámbito anglosajón; desconoce, sin embargo, los comentarios del ámbito francés, que ya hace casi dos décadas dedicaron gran atención a la retórica utilizada por Pablo en este pasaje¹¹.

Una característica singular que forma parte del autoelogio de Pablo en Flp 3,4-6 es su autopresentación: según la Ley, *farisaîos*. Si bien esta es la única mención del Pablo fariseo en palabras del mismo apóstol¹², ella ha despertado el interés de algunos estudiosos¹³. J. Barclay ha utilizado la categoría “anómalo” para referirse a la identidad de Pablo, y más recientemente M. Bird ha estudiado y desarrollado la misma noción en las cartas paulinas¹⁴. ¿Cuál es la anomalía que define al apóstol?, ¿por qué se le denomina un “judío anómalo” de la diáspora? “The anomalous nature of Paul’s thought consisted in his apocalyptic comprehension of the Messiah’s death and resurrection, that led him to a new reading of the Old Scriptures”¹⁵. Esta explicación de la anomalía paulina subraya su comprensión de la Ley. El apóstol considera, de hecho, que la misma Ley, que gran parte del judaísmo apocalíptico estimaba indispensable para obtener la salvación, solo constituye una fase de su preparación¹⁶. Algunos estudiosos creemos que una definición correcta del Pablo fariseo, de acuerdo con su autopresenta-

⁷ “While it is at the same time a text that has not been examined frequently from the perspective of *periautología*”. SMIT, “Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise”, 343.

⁸ Véase especialmente *ib.*, 345, nota a pie de p. 17.

⁹ WOJCIECHOWSKI, “Paul and Plutarch on Boasting”, 99-109.

¹⁰ BIANCHINI, *L’elogio di sé in Cristo*, 55-81. Del mismo autor, “Alla ricerca dell’identità dell’apostolo Paolo”. Véase también un análisis del *De laude ipsius*, de Plutarco, en DONAHOE, *From Self-praise to Self-Boasting*, 4-17.

¹¹ Nuestro trabajo se nutre y da continuidad, en efecto, a la interpretación de este pasaje, como se propone en el comentario de ALETTI, *Épître aux Philippiens*, 215-222.

¹² LÜHRMANN, “Paul and the Pharisaic Tradition”, 75.

¹³ DUNN, “Pharisees, Sinners, and Jesus”, 264-289.

¹⁴ BARCLAY, “Paul: An Anomalous Diaspora Jew”; BIRD, *An Anomalous Jew*, 28.

¹⁵ GRANADOS, “An Anomalous Jew” [reseña], 27. Cf. BIRD, *An Anomalous Jew*, 28.

¹⁶ BIRD, *An Anomalous Jew*, 169.

ción en Flp 3,4-6, es la de un “fariseo anómalo”. Un objetivo de nuestra investigación será mostrar, por tanto, en qué consiste la susodicha anomalía en esta sección de la carta (vv. 1-16). Podemos ya anticipar que la originalidad paulina en este pasaje consiste en ejemplificar, mediante un clímax, un nuevo sistema de valores, una reconfiguración de los motivos para el propio *kaujáomai*.

Esta contribución recupera, por una parte, las investigaciones de las dos últimas décadas, que muestran la forma en que Pablo articula el *topos* de la *periautología* en la argumentación de Flp 3,2-16; por otra, busca mostrar que esta articulación solo es posible gracias a la comprensión de la retórica de la *aúxēsis* o *incrementum* en la sección. Nos proponemos, en síntesis, responder a tres cuestiones: cuál es el alcance de la *periautología* en Flp 3,2-16, en qué consiste la anomalía –originalidad– de la autopresentación del apóstol como fariseo y cuál es la retórica –el modelo argumentativo– que cohesiona toda la sección.

1. La *periautología* de Flp 3,4-6

J. Sánchez Bosch tiene el mérito de haber sido uno de los primeros estudiosos en haber llamado la atención sobre la importancia del motivo “gloriarse” en la teología del apóstol. Su análisis de Flp 3,2-3 muestra, por una parte, la relación de sinonimia entre “enorgullecerse” (*kaujáomai*) y “confiar” (*peíthō*)¹⁷, y, por otra, la contraposición entre las fórmulas “en Cristo Jesús” y “en la carne”¹⁸. Poco tiempo después, H. D. Betz subrayó los paralelos tanto literarios como temáticos que existen entre Flp 3,3-4 y el *De laude ipsius* de Plutarco¹⁹. Él señaló correctamente que, si bien Plutarco nunca utiliza el verbo *kaujáomai*, excepto en una cita de Píndaro (539C), al igual que Pablo conoce bien la forma de autoelogiarse²⁰.

Plutarco comienza su obra *De laude ipsius* señalando tres motivos por los cuales quienes se alaban a sí mismos (*toùs heautoùs epainoúntas*) son

¹⁷ Véase, además, en los vv. 3-4 la figura etimológica (juego de palabras con la misma raíz [*peith-*]) aunada a la reiteración: *en sarkí pepoithótes // pepoithēsín kai en sarkí // pepoithēnai en sarkí*. Hemos llamado aquí “reiteración” a la figura de palabra que se denomina *sensu stricto symploce* (*symploké*) (combinación de anáfora y epístrofe).

¹⁸ SÁNCHEZ BOSCH, “Gloriarse” según san Pablo, 191-192. Véase también su evaluación crítica por KARRIS, “‘Gloriarse’ según san Pablo”, 145-146.

¹⁹ BETZ, “*De laude ipsius*”, 380, nota 49.

²⁰ *Ib.*, 378-379.

considerados sin vergüenza: no sienten pudor, se atribuyen a sí mismos lo que deberían recibir de otros y obligan a sus oyentes a compartir el supuesto elogio (539D-E). Si bien autoelogiarse se considera ofensivo (vano y molesto), Plutarco reconoce que un hombre de Estado puede osar una *periautología* “no por su propia gloria o satisfacción, sino cuando la ocasión o el asunto exija que se diga la verdad sobre uno mismo tal como lo diría de otro” (539E). La autoalabanza se justifica para defenderse de una acusación o calumnia (v. gr. Pericles, Epaminondas); en situación de infortunio, para mostrarse humilde (541B); ante quienes actúan con injusticia, para refutar sus acusaciones. Plutarco propone a Demóstenes, en su *Discurso sobre la corona*, como buen ejemplo de esta última justificación (541F-542A)²¹. El hombre de Estado se puede autoelogiar, entonces, para presentarse como modelo ante sus conciudadanos, para acreditar su autoridad ante ellos y ganar su confianza y, en fin, para mantener a raya a los adversarios, ganando su respeto²².

Demóstenes, en su discurso *De corona*, defiende a Ctesifonte en el proceso legal que había entablado contra él Esquines por haber propuesto al Senado de Atenas otorgarle una corona de oro a Demóstenes por sus servicios prestados a la ciudad (contra Filipo II de Macedonia y Alejandro Magno)²³. En su análisis del discurso de Demóstenes, Pernot precisa que allí el autoencomio no obedece a razones personales o psicológicas, sino que se transforma en un arma política que, utilizando un mecanismo jurídico, apela a la responsabilidad de los dirigentes del Estado griego²⁴. Demóstenes utiliza este *topos* movido por las desventajas en que se encuentra, es decir, por la situación de desventaja en la cual lo ha puesto Esquines²⁵.

El estudio de la *periautología* elaborado por Pernot, apenas mencionado, constituyó un punto de inflexión para los investigadores de las cartas paulinas, en particular para aquellos conocedores de las técnicas retóricas

²¹ Plutarco señala además que en este discurso Demóstenes entrelaza hábilmente el elogio de sí con el de los oyentes. “De cómo alabarse sin despertar envidia” (542B).

²² PERNOT, “*Periautologia*”, 120.

²³ Véase la traducción española *Sobre la corona*, en DEMÓSTENES, *Discursos políticos*, 367-519.

²⁴ PERNOT, “*Periautologia*”, 103.

²⁵ “El otro [= la segunda desventaja], cosa que es natural disposición de todos los hombres, que las injurias y acusaciones se escuchan con placer mientras que se experimenta disgusto con los que se elogian a sí mismos [*toîs epainoûsi d’hautoûs ajthesthai*]”, DEMÓSTENES, *De corona* 4 (trad. esp. *Discursos políticos*, 378).

y de su asimilación en las argumentaciones del apóstol²⁶. Pernot mostró los límites de la aplicación del autoencomio en la retórica clásica, pero también su alcance. Si bien elogiarse a sí mismo en público era relativamente frecuente, esto se consideraba objetable desde el punto de vista moral²⁷. El autoencomio, como se entiende en la antigüedad, se encuentra “entre la espada y la pared”, pues, aunque es una práctica ordinaria en ciertos ámbitos²⁸, suele producir un juicio moral desfavorable. En sus análisis del discurso *De corona* y de la obra de *De laude ipsius*, Pernot muestra adecuadamente cómo y cuándo el autoencomio no solo es permisible, sino también aprobado. La *periautología* se justifica porque no se trata de un “yo” que se autoelogia, sino del encomio de lo “mío”, que se transforma en –y es efectivamente– patrimonio común²⁹.

Los estudios de G. A. Kennedy, en particular su traducción y edición de algunos *progymnasmata*, permitieron corroborar la presencia del *topos* del encomio en Flp 3,3-4 insinuada por Betz y otros estudiosos en investigaciones anteriores. Kennedy clasifica los elementos que conforman el encomio en los siguientes términos: bienes internos (inteligencia, carácter) y bienes externos (nacimiento, educación, bienes del cuerpo, virtudes éticas y buenas acciones)³⁰. Recientemente, B. A. Nash ha puntualizado los dife-

²⁶ La *periautología* aparece, de hecho, como un *topos* común no solo en discursos de género judicial, sino también en aquellos de género deliberativo y de género demostrativo (epidíctico). Su forma principal en los distintos géneros retóricos es el de la apología.

²⁷ PERNOT, “*Periautologia*”, 101-124. Betz señala correctamente que los problemas causados por el uso de la *periautología* son de orden tanto religioso como ético (BETZ, “*De laude ipsius*”, 373-374).

²⁸ El autoencomio, por ejemplo, tiene un lugar privilegiado en la apología judicial. Véase también el caso de la “Defensa de Palamedes”, en ELIO ARISTIDES, “A Plátón: en defensa de los cuatro”, 480 (entre otros) (trad. esp. *Discursos II*, 207).

²⁹ “Tout l’art consiste a dissocier le ‘je’ du ‘moi’ ou a couper l’orateur des auditeurs, c’est-a-dire a estomper la double relation, avec soi-meme et avec autrui, qui fait du ‘je’ un sujet-objet et constitue le caractere exhibitionniste de la *periautologia*”, PERNOT, “*Periautologia*”, 114. Véase también “el decir lo esencial y transmisible” en algunas de “las condiciones para escribir del mío”, en QUET, “Parler de soi pour louer son dieu”, 228-230.

³⁰ “External goods are, first, good birth, and that is twofold, either from the goodness of [a man’s] city and tribe and constitution, or from ancestors and other relatives. Then there is education, friendship, reputation, official position, wealth, good children, a good death. Goods of the body are health, strength, beauty, and acuteness of sense. Important ethical virtues are goods of the mind and the actions resulting from these; for example, that a person is prudent, temperate, courageous, just, pious, generous, magnanimous, and the like. Fine actions are those

rentes componentes del encomio según la clasificación de los gramáticos antiguos (Elio Teón, Pseudo-Hermógenes, Aftonio, Nicolaus)³¹. Su estudio ha confirmado sustancialmente las observaciones hechas por otros investigadores³²; la comparación de estas listas muestra un modelo recurrente de encomio conformado por origen, nacimiento, educación, hechos, muerte y acontecimientos después de la muerte³³.

Aletti –seguido después por Bianchini– demostró que la argumentación paulina en Flp 3,2-16 sigue el modelo ejemplar (*exemplum*). Su aporte principal para la investigación de este pasaje ha sido detectar la forma de un autoencomio (*periautología*) en los vv. 2-14 y la alteración –o vuelco total– de los criterios que articulan el mismo encomio³⁴. Los elementos componentes de la primera parte de la *periautología* se enuncian en los siguientes términos: “Circuncidado al octavo día, del linaje [*génos*] de Israel, de la tribu de Benjamín, hebreo [descendiente] de hebreos; en cuanto a la Ley, fariseo; perseguidor celoso de la Iglesia; en cuanto a la justicia que procede de la Ley, irrepachable” (vv. 5-6).

<i>Topos</i> del Encomio	Flp 3,5-6
Origen (<i>génos</i>)	1) Circuncidado al octavo día; 2) de la raza (<i>ek génous</i>) de Israel; 3) de la tribu de Benjamín; 4) hebreo [hijo] de hebreos;
Educación (<i>paideía</i>)	5) en cuanto a la Ley (<i>katà nómon</i>), fariseo (<i>farisaíōs</i>);
Acciones (<i>práxeis</i>)	6) en cuanto al celo (<i>katà zēlos</i>), perseguidor de la Iglesia; 7) en cuanto a la justicia (<i>katà dikaiosýnēn</i>) que procede de la Ley, [he sido] irrepachable

La autodefinition de Pablo como fariseo constituye una característica sin igual de la comprensión de su identidad judía, objetivo de nuestra investigación. La interpretación de su “ser fariseo”, sin embargo, no se puede aislar del modelo empleado por Pablo para justificar sus motivos de orgullo o capacidad para gloriarse ante otros (*kaujáomai*). ¿Cuál es este modelo, cómo se articula con el resto del pasaje?

praised after death [...]”, KENNEDY, *Progymnasmata*, 50 (véase el texto griego en SPENGLER, *Rhetores Graeci* II, 8).

³¹ En español véase ARCOS PEREIRA, “Los primeros niveles de la enseñanza de la retórica”, 1163-1190.

³² MALINA – NEYREY, *Portraits of Paul*, 51-55.

³³ NASH, “Subversive Encomium”, 86-87.

³⁴ ALETTI, *Épître aux Philippiens*, 220-221; BIANCHINI, *L’elogio di sé in Cristo*, 55-81.

2. La anomalía del Pablo fariseo

Antes de examinar el modelo retórico de todo el pasaje, es decir, la forma en que Pablo articula y usa el *topos* de la *periautología*, nos parece importante explicar el alcance de la anáfora en Flp 3,5-6. La repetición este-reotipada de la preposición *katá*, aquí traducida como “en cuanto a”, sugiere que Pablo quiso acentuar el valor dado a estas características de su autodefinición. Las expresiones “en cuanto a la Ley”, “en cuanto al celo” y “en cuanto a la justicia” delinean, de hecho, las características que serán puestas en tela de juicio, más aún, modificadas por los nuevos criterios de honor en Cristo. Bianchini observa debidamente que esta anáfora introduce los méritos adquiridos por oposición a los bienes recibidos; constata, además, que la mención de la Ley (*nómos*) constituye un tipo de inclusión que delimita la anáfora. Su análisis, aunque detallado, no ofrece claves de interpretación para comprender por qué Pablo utilizó la Ley en su autoelogio como criterio de identidad³⁵. Estas claves se encuentran posiblemente en la teología paulina del enorgullecerse (*kaujáomai*) en la Ley y de la Ley misma.

¿Cómo se puede interpretar entonces la expresión “en cuanto a la Ley, fariseo”? En primer lugar, se deben mencionar, al menos a título de información, las opiniones contrarias al fariseísmo paulino. J. A. Overman afirma que, en el contexto de las controversias insinuadas en Flp 3, Pablo necesita demostrar su conocimiento de la Ley y de las tradiciones judías. Para reforzar su reputación, el apóstol debería mostrarse asociado con los fariseos o con el fariseísmo³⁶. Sin embargo, tal asociación no significa que él haya sido fariseo *sensu stricto*. Para confirmar su interpretación, Overman desmiente tanto las coincidencias literarias con los Hechos de los Apóstoles como el papel del fariseísmo en la diáspora judía del primer siglo. H. Maccoby sostiene que Pablo era un griego gentil; por esta razón ignora deliberadamente en su estudio las evidencias que se encuentran en Rom 11,1; Gal 1,13-14 y Flp 3,4-6. Él también afirma que los elementos antijudíos introducidos en las Escrituras cristianas no se pueden atribuir a Jesús, sino al mismo Pablo³⁷. La evaluación crítica de estas interpretacio-

³⁵ Siguiendo a O'BRIEN, *The Epistle to the Philippians*, 373, Bianchini señala que, de acuerdo con la tendencia judía a tratar la ley (*nómos*) como un nombre propio, en Flp 3,5-6 este sustantivo aparece sin artículo. BIANCHINI, *L'elogio di sé in Cristo*, 76.

³⁶ OVERMAN, “*Kata Nomon Pharisaiois*”, 187.

³⁷ Maccoby sostiene incluso que Jesús fue fariseo y que a él no se le puede atribuir –o culpar de– la hostilidad contra los judíos o de haber introducido ideas antijudías en las Escrituras del NT (o en su interpretación de las del AT). MACCOBY, *The Mythmaker*, 29-44. Véase la evaluación crítica que Dunn hace de estas opiniones en

nes se puede encontrar respectivamente en Bianchini y Pitta (contra Overman) y en Dunn y Barclay (contra Maccoby); por medio de la reconstrucción de sus respuestas se podrá elucidar simultáneamente la autodefinición del apóstol como fariseo “*en cuanto a la Ley*”.

A. Pitta considera, por ejemplo, Flp 3,2-14 y Gal 1,13-17 textos paralelos. A partir de su comparación se evidencian varios temas en común entre el judaísmo fariseo y las fuentes antiguas³⁸. Entre estos temas se deben mencionar: el carácter global de la Ley escrita y oral; la importancia de la tradición y el culto; la primacía de la elección de Israel; la relación entre el destino y la responsabilidad personal; la resurrección final; las restricciones alimentarias por cuestiones de pureza³⁹. Las coincidencias temáticas son muchas y de diverso orden; de esta forma se pone en duda la insinuación de Overman. Si Pablo no hubiera pertenecido a un grupo fariseo, difícilmente habría podido llegar a un conocimiento estricto de todas estas tradiciones; su asimilación de todas ellas no puede obedecer a una atribución personal o ficticia.

De acuerdo con J. Neusner⁴⁰, J. D. G. Dunn considera que las tres fuentes que nos permiten acceder a la comprensión de los fariseos y del fariseísmo en el primer siglo son los evangelios, Josefo y Pablo. En los testimonios disponibles solo los dos últimos afirman serlo o haber recibido tal tipo de formación. Aunque el testimonio paulino se pudiera considerar adverso (*hostile witness*) a la identidad farisea, Dunn arguye que en Gal 1,13-14 y Flp 3,5-6 Pablo habla creíblemente de su pasado precristiano. En Gal 1,13-14, su testimonio coincide en tres aspectos o tres frases: persiguió a la Iglesia “con furor” (*kath’ hyperbolén*); hizo progresos en el judaísmo más que cualquier otro, y fue mucho más celoso en su fidelidad a las tradiciones de los padres. En Rom 10,2-3 repite la información concerniente a su gran celo⁴¹. La comprensión farisea de la justicia –como Pablo la habría enten-

DUNN, “Pharisees, Sinners, and Jesus”, 270-272.

³⁸ PITTA, “Paolo e il giudaismo farisaico”, 103.

³⁹ BIANCHINI, *L’elogio di sé in Cristo*, 77.

⁴⁰ NEUSNER, “Three Pictures of Pharisees”, 51-77.

⁴¹ En el judaísmo del Segundo Templo, la *estrictez* del fariseo se traduce en términos de celo y convicción. El “celo” se entiende como celo por Dios y por las tradiciones de los padres. En varios círculos judíos este celo se atribuye a personajes importantes como Simeón, Leví, Finés (Pinjás); celo que incluso los puede llevar a tomar las armas. En Gal 1,14, Pablo menciona las mismas dos características, a saber, su celo y convicción, pues “superaba en el judaísmo a muchos compatriotas de mi generación, aventajándoles en el celo por las tradiciones de mis padres” (BJ). En Flp 3,6, Pablo añade a su gran celo el hecho de ser irreprochable (*ámemp-*

didó— se identifica así con la justicia propia (Rom 10,3). A partir de su análisis, Dunn concluye que “in the middle decades of the first century, Pharisees were characterized by zeal for the law and concern to practice that pattern of life which maintained the righteousness of the covenant and Israel’s status as the people of God”⁴². Esta última observación nos pone de cara a la Ley como criterio de identificación: Pablo se autoidentifica como fariseo en cuanto a la Ley. Sin embargo, es precisamente su comprensión anómala de la Ley la causa de su subversión (legal).

Según J. Barclay, Pablo refleja en sus cartas una gran asimilación de la cosmovisión propia del judaísmo de la diáspora. En ellas se descubren las mismas características que distinguían a los judíos del resto de la humanidad: la división bíblica entre judíos y gentiles (*tà éthnē – akrobystía*) y el desdén bíblico por los gentiles sin circuncidar (cf. Rom 1,21-32). ¿Por qué el apóstol no eliminó estas categorías ni buscó acortar las diferencias? Barclay responde a la cuestión afirmando la anomalía del apóstol. Ella consiste precisamente en su actitud crítica ante la cultura pagana y su redefinición radical de las categorías judías tradicionales⁴³. Pablo no modifica su cosmovisión, esencialmente judía; él mueve más bien los linderos asignados a los gentiles en esta perspectiva para que sean reconocidos como hijos de Dios, como lote de su heredad. Su esfuerzo consiste en mostrar que ellos ahora son hijos de Dios; por eso interpreta las Sagradas Escrituras de manera que su auditorio judío vea a los gentiles como hijos del mismo Dios. También de forma que su auditorio gentil reconozca a los patriarcas como “nuestros padres”⁴⁴.

Consideramos que la autopresentación de Pablo en Flp 3,5, “en cuanto a la Ley, fariseo”, parte de su autoencomio, refleja su relación anómala con la Ley (*nómos*). El apóstol se considera fiel a la Ley, entendida

tos) en cuanto a la justicia. Dunn concluye que las dos características evidenciadas confirman la estrictez paulina, estrictez que Josefo describió, a su vez, como rasgo distintivo de los fariseos. En estos textos se manifiesta, en efecto, una “Pharisee’s view of Judaism”, DUNN, “Pharisees, Sinners, and Jesus”, 271.

⁴² *Ib.*, 272.

⁴³ BARCLAY, “Paul: An Anomalous Diaspora Jew”, 388.

⁴⁴ “Here, then, we encounter the truly anomalous character of Paul. In his conceptuality Paul is most at home among the particularistic and least accommodated segments of the Diaspora; yet in his utilization of these concepts and in his social practice, he shatters the ethnic mould in which that ideology was formed. [...] By an extraordinary transference of ideology, Paul deracinates the most culturally conservative forms of Judaism in the Diaspora and uses them in the service of his largely Gentile communities”, *ib.*, 393.

como el conjunto de las Sagradas Escrituras⁴⁵. Para todo aquel que quiera estar bajo la Ley (*hoi hypò nómon thélontes eínai*) (Gal 4,21) –ser fiel a ella–, las Escrituras (la Torá) son normativas. Y en ellas se prevé claramente la filiación divina –la heredad– para los hijos libres. Por otra parte, esta misma Ley (santa, según su parecer en Rom 7,12) tiene carácter temporal (Gal 3,24); ella sirve como instrumento para alcanzar un propósito mayor: hacer llegar la promesa de la heredad divina a toda la humanidad, propósito alcanzable solo por medio de Cristo. Pablo es fiel a la Ley *en cuanto* Sagrada Escritura, pero, al mismo tiempo, es “desleal” a ella *en cuanto* circunscrita a unas fronteras nacionalistas. Su actitud en los dos casos es estricta; un rigorismo propio de los fariseos del primer siglo, según Josefo. Su ser “fariseo anómalo” no se puede entender sin su profundo arraigo en el judaísmo de la diáspora –a su celo (por Dios) y convicción (en las tradiciones de sus padres)– y solo se puede asimilar gracias a un sistema de valores –un enorgullecerse– englobante, más amplio con relación a la escala de valores anterior.

3. La *aúxēsis* en Flp 3,2-16

La comprensión de la función retórica de la *periautología* en Flp 3 ha sido reducida desgraciadamente por algunos autores a un instrumento retórico admisible dentro del concierto de convenciones sociales grecorromanas donde tuvo lugar la actividad misionera de los primeros cristianos. El artículo ya citado de Smit constituye un ejemplo reciente de este tipo de interpretación⁴⁶. Sin embargo, la función del autoelogio en Flp 3,2-16 no se puede circunscribir a la lista de las siete características que delinean el origen, la educación y los méritos de Pablo en los vv. 5-6. El autoelogio, como nos proponemos mostrar enseguida, funciona como un todo argumentativo en el cual se articulan el *exemplum*, la *sýgkrisis*, la *periautología* y la *aúxēsis*.

El resultado de nuestra investigación muestra que la comprensión de Flp 3,2-14 depende de dos claves de lectura: su composición y su progre-

⁴⁵ La semántica polivalente de la Ley se explica por el recurso paulino a la figura de la *antanaclasis*. El apóstol no parece tener reparos en asignar significados diferentes al término *nómos* mientras ellos sean consistentes y consecuentes con su interpretación de las Escrituras. Véase una explicación adecuada de la *antanaclasis* y la validez de su utilización en la argumentación paulina de Rom 7 en ALETTI, “Rhetorical Criticism”, 85-88.

⁴⁶ SMIT, “Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise”, 359.

sión. La composición de este pasaje contiene dos ejemplos, el del Pablo judío (fariseo) y el del Pablo cristiano. La progresión del texto muestra, por su parte, dos comparaciones articuladas entre sí: entre dos ejemplos y entre dos sistemas de valor. La progresión se delinea además en términos de *incrementum*: el sistema de valor en Cristo engloba y supera el sistema del mérito “en la carne”.

Aletti mostró en su comentario a la carta que en Flp 3,2-16 el *exemplum* sigue las etapas del *topos* de la *periautología* grecorromana, desarrollada en dos fases (como dos hojas de una ventana doble)⁴⁷. Bianchini, en su tesis, amplió la misma información comparando el alcance del *exemplum* y la *jreía* en Flp 3,1-4,1⁴⁸. La clave de interpretación que permite comprender el pasaje como una unidad retórica es la comparación (*sygkri-sis*) de dos *exempla*:

Flp 3,2-6	Pablo, “fariseo anómalo”	los valores y los méritos <i>en sarkí</i>
Flp 3,7-14	Pablo, “alcanzado por Cristo”	los nuevos valores en <i>Jristò Iēsoû</i>

En la primera parte del autoelogio (vv. 2-6), el Pablo “judío” expone siete motivos para enorgullecerse en la carne (*en sarkí*), cuyo contenido refleja los méritos característicos del judaísmo de la diáspora. El autoelogio se distingue por el uso de la primera persona del singular (*egô*); el desarrollo cronológico (pasado, presente, futuro) aplicado a la vida del apóstol, además del énfasis en sus orígenes y méritos. La segunda parte (vv. 7-14) de la comparación propone una oposición. El Pablo discípulo de Cristo expresa su transformación: su cambio de juicio; de valor; su rechazo de los valores anteriores –en la carne– por tres finalidades diferentes: la justicia, el conocimiento de Cristo y el compartir su itinerario. Aletti puntualiza que, en la segunda parte del desarrollo de la comparación (vv. 12-14), encontramos una doble *correctio*; para evitar cualquier tipo de equívoco, Pablo explica la meta que busca y el camino que deja atrás⁴⁹. Se debe subra-

⁴⁷ ALETTI, *Épître aux Philippiens*, 215-222. Otros estudios han mostrado la importancia del ejemplo de Cristo en Flp 2,1-11. El motivo ejemplar se ha revelado así como uno de los modelos retóricos que articula toda la carta. Véase BITTASI, *Gli esempi necessari per discernere*, 53-54, 85-90. En nuestra investigación nos referimos indistintamente a un *exemplum*, el de Pablo, en dos etapas, el judío y el cristiano; o a dos *exempla*, el del Pablo fariseo anómalo y el del Pablo alcanzado por Cristo.

⁴⁸ BIANCHINI, *L’elogio di sé in Cristo*, 55-58. Véase también FIORE, *The Function of Personal Example*, 36-37, 90-91.

⁴⁹ ALETTI, *Épître aux Philippiens*, 220-221.

yar, además, que la comparación no se limita al Pablo judío y al Pablo discípulo de Cristo, sino que involucra dos sistemas de valores o dos formas de enorgullecerse, uno en la carne, otro en Cristo Jesús.

La segunda clave hermenéutica consiste en comprender el *incrementum* que tiene lugar entre los dos ejemplos, es decir, el *crescendo* (*aúxēsis*) de la argumentación hasta su clímax. También en este caso Aletti ha mostrado el alcance del análisis de la composición⁵⁰.

Nosotros	a	vv. 3-4a	Somos la verdadera circuncisión. Culto espiritual; orgullo en Cristo.
	y no b		Y no ponemos nuestra confianza en la carne (<i>en sarkí</i>)
El “mío”	B	vv. 4b-6	En la carne (<i>en sarkí</i>) = los privilegios judíos
	A, no B	vv. 7-14	Rechazo de B para estar unido a Cristo (<i>en Iristō Iēsoû</i>)

Los motivos que definen el “nosotros” inicial en el v. 3 (“quienes sirven [*hoi latreúontes*] a Dios en Espíritu; quienes se enorgullecen [*kai kaujōmenoi*] en Cristo y quienes no confían en la carne [*ouk en sarkí pe-poithōntes*]”) se desarrollan al revés (como una *reversio*), dando lugar al “mío” del apóstol y a un “nuestro” compartido; entiéndase, a los valores que se derivan del haber sido alcanzado por Cristo. Los motivos iniciales de un nosotros que podía confiar en la carne se transforman por otro tipo de consideración, fruto del discernimiento: “Así pues, quienes son perfectos consideramos –discernimos– esto [*toûto fronōmen*], y si ustedes piensan –disciernen [*hetērōs froneîte*]– de otra manera, también eso se lo revelará Dios” (v. 15).

La comparación entre el Pablo judío –fariseo anómalo– y el Pablo discípulo de Cristo, así como entre sus estructuras de valor correspondientes (en la carne o en Cristo Jesús), muestra un *incrementum* (*aúxēsis*). Este movimiento de superación de unos valores o motivos para enorgullecerse por otros solo se puede entender en Flp 3,2-16 mediante la disociación del “yo” (disociación en este caso de una escala de valores) y el traslado al “mío”, como se entendía en el *topos* del autoelogio grecorromano. Los oradores antiguos –y muy posiblemente también Pablo– sabían que el encomio podía ser un “arma de doble filo” y que podía causar el efecto contrario en su auditorio. Sin embargo, ellos recurrieron a la *periautología* únicamente en casos especiales, es decir, cuando se encontraba en juego un

⁵⁰ *ib.*, 222.

sistema de valores más amplio que el del propio “yo” (*egô*). La exhortación paulina contra los “perros” en el v. 2, cuya interpretación ha causado muchos dolores de cabeza a los estudiosos, adquiere sentido dentro de un contexto mayor; cuando se descubre que la advertencia contra quienes dividen a la comunidad, promoviendo la circuncisión en la carne (*en sarkí*), se subvierte mediante una transformación –vuelco o inversión– de los motivos para confiar en la carne (*en sarkí*). La exhortación paulina que cierra el pasaje no busca así promover los méritos por los cuales Pablo se podía enorgullecer, sino el progreso del “nosotros” en el discernimiento alcanzado: “En todo caso, vivamos de acuerdo con lo que ya hemos alcanzado” (v. 16) (NVI).

Conclusión

A diferencia de algunos autores recientes, que insisten en leer la carta a los Filipenses como una compilación de redacciones fruto de un complejo trabajo editorial (v. gr. Standhartinger), nuestra interpretación busca explicar la coherencia argumentativa del texto actual, así como el sentido de sus aparentes rupturas. El desarrollo de la argumentación en Flp 3,2-16 tiene sentido y significado cuando se descubre su articulación retórica. Esta no describe simplemente las características innatas (origen) o méritos adquiridos (educación y desempeño) del Pablo judío –fariseo anómalo–, sino que conduce a la transformación de los motivos para enorgullecerse de cualquier creyente. Pablo se propuso a sí mismo como ejemplo de esta transformación. Si bien su autoencomio se encontraba en el límite de lo admisible, el apóstol apela a este *topos* de la retórica grecorromana para deslindar dos sistemas de valores contrapuestos, dos modelos del “gloriarse”, al parecer todavía presentes en la comunidad cristiana: uno caracterizado por la confianza en la carne, el otro definido por el enorgullecerse en Cristo Jesús.

El uso paulino del *topos* grecorromano del autoencomio (*periautología*) ha sido reducido desafortunadamente a una convención retórica “inofensiva” (v. gr. Smit), desconociendo gran parte de las investigaciones de la retórica paulina durante las últimas décadas e ignorando la articulación de este modelo con otras técnicas persuasivas. Nuestro estudio explica cómo los méritos judíos enumerados en los vv. 5-6, correspondientes a la escala de valores de un “fariseo anómalo” de la diáspora, son superados o excedidos por un sistema de valores superior (vv. 7-14). Pablo no podía justificar esta superación solamente por medio de la comparación (*sygkrisis*) entre dos tipos de creyente, sino que debía probar cómo, siguiendo los mismos parámetros de la Ley, un sistema desplazaba al anterior. La comparación (*sygkrisis*)

le permite deslindar los dos sistemas de valor: el de la confianza en la carne y el del enorgullecimiento en Cristo. El *incrementum* (*aúxēsis*) le permite, en cambio, demostrar la inferioridad de un sistema sujeto al “yo” por oposición a la superioridad de otro compartido por un “nosotros”.

Bibliografía

- DEMÓSTENES, “Sobre la corona (*De corona*)”, en *Discursos políticos*. Trad. por A. LÓPEZ EIRE (Biblioteca Clásica Gredos 35), Madrid 1980.
- ELIO ARÍSTIDES, “A Platón: en defensa de los cuatro”, en *Discursos II*. Trad. por L. A. LLERA FUEYO (Biblioteca Clásica Gredos 233), Madrid 1997.
- PLUTARCO, “De cómo alabarse sin despertar envidia (*De laude ipsius*)”, en *Obras morales y de costumbres* (Moralia VIII). Trad. por R. M. AGUILAR (Biblioteca Clásica Gredos 219), Madrid 1996.
- THEON, *Progymnasmata*, en L. SPENGLER (ed.), *Rhetores graeci II*, Leipzig 1854; trad. en G. A. KENNEDY (ed.), *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (SBL. Writings from the Greco-Roman World), Leiden 2003.
- * * *
- ALETTI, J.-N., “Romans 7,7-25: Rhetorical Criticism and its Usefulness”, *SEÁ* 61 (1996) 77-95.
- , *Saint Paul: Épître aux Philippiens. Introduction, traduction et commentaire* (EtB 55), Paris 2005.
- ARCOS PEREIRA, T., “Los primeros niveles de la enseñanza de la retórica: los *progymnasmata*”, en J. M. MAESTRE MAESTRE *et al.* (eds), *Humanismo y pervivencia del mundo clásico. Homenaje al Profesor Antonio Prieto*. Vol 3: *Literatura humanística II* (Retórica y poética latinas), Alcañiz – Madrid 2015, 1163-1190.
- BARCLAY, J. M. G., “Paul: an Anomalous Diaspora Jew,” en *Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE)*, Edinburgh 1996, 381-395.
- BETZ, H. D. (ed.), “De laude ipsius”, en *Plutarch’s Theological Writings and Early Christian Literature* (SCHNT 4), Leiden 1975, 367-393.
- BIANCHINI, F., *L’elogio di sé in Cristo. L’utilizzo della periautologia nel contesto di Filippesi 3,1–4,1* (AnBib 164), Roma 2006.
- , “Alla ricerca dell’identità dell’apostolo Paolo”, *RivBib* 57 (2009) 43-69.
- BIRD, M. F., *An Anomalous Jew. Paul among Jews, Greeks, and Romans*, Grand Rapids, MI 2016.

- BITTASI, S., *Gli esempi necessari per discernere. Il significato argomentativo della struttura della lettera di Paolo ai Filippesi* (AnBib 153), Roma 2003.
- DONAHOE, K. C., *From Self-praise to Self-Boasting. Paul's Unmasking of the Conflicting Rhetorico-Linguistic Phenomena in 1 Corinthians*. Tesis de doctorado de la University of St Andrews, disponible en hdl.handle.net/10023/493.
- DUNN, J. D. G., "Pharisees, Sinners, and Jesus", en J. NEUSNER *et al.* (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism: Essays in Tribute to Howard Clark Kee*, Philadelphia 1988, 264-289.
- FIGLIO, B., *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (AnBib 105), Roma 1986.
- GRANADOS, J. M., "An Anomalous Jew. Paul among Jews, Greeks, and Romans" (reseña de la obra de M. F. Bird), *ThRv* (2018) 27-28.
- , "La función de la *periautología* en la composición de la carta a los Filipenses", en J. A. NORATTO (ed.), *A la luz y al servicio de la Palabra. Homenaje al P. Pedro Ortiz Valdivieso* (Teología Hoy 54), Bogotá 2006, 269-281.
- KARRIS, R. J., "'Gloriarse' según san Pablo. Sentido y teología de *kaujáo-mai*", *JBL* 92 (1973) 145-146.
- KENNEDY, G. A. (ed.), *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (SBL. Writings from the Greco-Roman World), Leiden 2003.
- KOPERSKI, V., "Textlinguistics and the Integrity of Philippians. A Critique of Wolfgang Schenk's Arguments for a Compilation Hypothesis", *ETL* 68 (1992) 331-367.
- LÜHRMANN, D., "Paul and the Pharisaic Tradition", *JSNT* 36 (1989) 75-94.
- MACCOBY, H., *The Mythmaker. Paul and the Invention of Christianity*, London 1986.
- MALINA, B. J. – NEYREY, J. H., *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*, Louisville, MO 1996.
- NASH, B. A., "Philippians 3:4-11 as Subversive Encomium", *SCJ* 19 (2016) 85-93.
- NEUSNER, J., "Three Pictures of Pharisees: A Reprise", en *Formative Judaism II. Religious, Historical, and Literary Studies* (BJSt 41), Chico, CA 1983, 51-77.
- O'BRIEN, P. T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids, MI 1991
- OVERMAN, J. A., "Kata Nomon Pharisaioi. A Short History of Paul's Pharisaism", en J. C. ANDERSON – Ph. SELLEW – C. SETZER (eds.), *Pauline*

- Conversations in Context. Essays in Honor of Calvin J. Roetzel* (JSNT.S 221), London 2002, 180-193.
- PERNOT, L., “*Periautologia: Problèmes et méthodes de l’éloge de soi-même dans la tradition éthique et rhétorique gréco-romaine*”, *REG* 111 (1998) 101-124.
- PITTA, A., “Paolo e il giudaismo farisaico”, *RStB* 11 (1999) 89-106.
- QUET, M.-H., “Parler de soi pour louer son dieu. Le cas d’Aelius Aristide. (Du journal intime de ses nuits aux *discours sacres* en l’honneur du dieu Asklépios)”, en M.-F. BASLEZ – Ph. HOFFMANN – L. PERNOT (eds.), *L’invention de l’autobiographie d’Hésiode à saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l’Équipe de recherche sur l’hellénisme post-classique* (Paris, École Normale Supérieure, 14-16 juin 1990) (Études de Littérature Ancienne 5), Paris 1993, 211-251.
- REED, J. T., *A Discourse Analysis of Philippians. Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity* (JSNT.S 136), Sheffield 1997.
- SÁNCHEZ BOSCH, J., “*Gloriarse*” según san Pablo. *Sentido y teología de kaujáomai* (AnBib 40; CSPac 16), Rome 1970.
- SCHENK, W., *Die Philipperbriefe des Paulus. Kommentar*, Stuttgart 1984.
- , “Der Philipperbrief oder die Philipperbriefe des Paulus? Eine Antwort an V. Koperski”, *ETL* 70 (1994) 122-131.
- SMIT, P.-B., “Paul, Plutarch and the Problematic Practice of Self-Praise (*periautología*). The Case of Phil 3:2-21”, *NTS* 60 (2014) 341-359.
- STANDHARTINGER, A., “‘Join in Imitating Me’ (Philippians 3.17). Towards an Interpretation of Philippians 3”, *NTS* 54 (2008) 417-435.
- WOJCIECHOWSKI, M., “Paul and Plutarch on Boasting”, *JGRChJ* 3 (2006) 99-109.

[recibido: 6/02/19 – aceptado: 11/02/19]