



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

KÉNOSIS DE DIOS

HACIA UNA INTERPRETACIÓN ANALÓGICO-ICÓNICA

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JAIME RUÍZ NOÉ

ASESORA DE TESIS:

DR. RICARDO BLANCO BELEDO

MÉXICO, D.F. 2009





Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

La presente tesis no hubiera sido posible sin el apoyo que me han brindado varias personas; entre ellos están amigos, familiares y maestros. Quiero expresar mi agradecimiento a todos ellos, especialmente:

A mi familia, porque siempre me han apoyado en mis estudios y han sabido acompañarme durante todo el camino de mi formación.

A Itzel, por su amor, apoyo y comprensión. Este trabajo no hubiera sido posible sin su ayuda. Ella ha sido fuente de inspiración, crítica acérrima y lectora constante; ha podido tranquilizar al autor para que continúe con el trabajo; ha escuchado cada idea con total dedicación y ha realizado las correcciones suficientes para que el texto sea legible. Nunca tendré las palabras para agradecer todo su apoyo y compañía a lo largo de este trabajo.

Al Dr. Ricardo Blanco Beledo, quien ha sido maestro, amigo y excelente guía. Desde el inicio se interesó por el tema de este trabajo y aceptó ser asesor de la tesis, orientándome ampliamente con sus consejos, sugerencias y críticas. Siempre estaré en deuda con él por haber compartido sus conocimientos, que han favorecido mi desarrollo académico y personal.

Al Dr. Mauricio Beuchot, quien me ha brindado la oportunidad de trabajar con él y aprender en todo momento. Le agradezco también las muchas charlas y discusiones que hemos mantenido, las cuales han permitido que mejore constantemente mi trabajo.

Al Dr. Carlos Zesati, a quien agradezco infinitamente sus atenciones, sus valiosas críticas y el apoyo que me brindó para consultar el material de la Biblioteca “Félix de Jesús Rougier” de los Misioneros del Espíritu Santo. Esta tesis no hubiera sido posible sin su ayuda, sin sus conocimientos y sin el acervo bibliográfico al cual me permitió tener acceso. En el fondo, creemos en la misma verdad, pero por distintos caminos.

Al Dr. Mauricio Pilatowsky, de quien recibí los conocimientos suficientes para realizar el proyecto de investigación y me alentó a ir más allá de un tema expositivo, para plantear una postura ante el mismo. Agradezco también sus críticas y observaciones al proyecto inicial de la presente tesis. Siempre he tenido muy presente sus reflexiones y comentarios.

A la Mtra. Diana Alcalá y a la Dra. Julieta Lizaola, por haber aceptado ser lectoras de la tesis, así como por sus comentarios y observaciones que me permitieron mejorar la versión final.

A Donaciano Fabián Guzmán, quien es responsable (culpable) de mi elección por la filosofía. Su influencia, sus reflexiones y, sobre todo, su buena amistad, dejaron en mí una marcada huella. Siempre estaré en deuda con él.

A Jesús R. Martínez Malo, por su disposición al diálogo y por la influencia que ha dejado en mí al compartir sus muchas experiencias y conocimientos en psicoanálisis, medicina, música, literatura, poesía. Pero, sobre todo, por su valiosa amistad.

A los amigos que me acompañaron a lo largo de la carrera y me apoyaron, directa o indirectamente, en la realización de esta tesis, en especial a E.B., Víctor Arratia, Alí Albarrán, Salvador Alcaraz, Mónica León, Raúl Buendía, Mauricio Sosa, Ricardo Murillo, Ivette Sarmiento, Fernando, Diana y Brenda. Y a los grandes amigos de toda la vida: Mario E. Martínez, Héctor Armenta y Yasser Ortega.

ÍNDICE

Introducción	5
Capítulo I: La <i>kénosis</i> en Filipenses 2,6-11	13
1.1 Pablo de Tarso: semblante biográfico	
1.2 La carta a los filipenses	
1.2.1 La iglesia de Filipos	
1.2.2 Ocasión y finalidad de la carta	
1.2.3 Autenticidad, lugar y fecha de redacción	
1.2.4 Estructura del contenido	
1.3 El himno de Flp2, 6-11	
1.3.1 Origen del himno	
1.3.2 La fuente de inspiración	
1.4 Consideraciones exegéticas sobre Flp 2, 6-11	
1.5 Balance	
Capítulo II: Teorías y teologías kenóticas modernas	36
2.1 La cristología de la doble naturaleza	
2.2 <i>Kénosis</i> como renuncia de la gloria divina	
2.3 Las teorías kenóticas luteranas (ss. XVI y XVII)	
2.4 Las teologías kenóticas (ss. XIX y XX)	
2.4.1 La <i>kénosis</i> en sentido relativo según Thomasius y Fairbairn	
2.4.2 La <i>kénosis</i> en sentido absoluto según Gess y Godet	
2.4.3 La teología kenótica de Charles Gore	
2.4.4 La <i>kénosis</i> como autolimitación según Frank Weston	
2.5 Balance	
Capítulo III: <i>Kénosis</i> como debilitamiento de Dios	59
3.1 Gianni Vattimo: semblante biográfico	
3.2 Nihilismo, hermenéutica y ontología débil	
3.3 El retorno a la religión según Vattimo	
3.3.1 Razones socio-culturales	
3.3.2 Razones teórico-filosóficas	
3.3.3 Condicionamientos del retorno religioso	
3.4 <i>Kénosis</i> de Dios: por un cristianismo no religioso	
3.4.1 <i>Kénosis</i> como debilitamiento de Dios	
3.4.2 <i>Kénosis</i> y secularización: el destino del cristianismo	
3.4.3 <i>Kénosis</i> y <i>caritas</i> : por una ética de la no violencia	
3.5 Réplica y balance	
Capítulo IV: <i>Kénosis</i>, analogía e iconicidad de Dios	81
4.1 Breve exposición de la hermenéutica analógico-icónica	
4.2 Una lectura analógico-icónica de Flp 2,6-11	
4.3 <i>Kénosis</i> como analogía metafórica	
4.4 Jesucristo: ícono o símbolo de Dios	
4.5 De la <i>kénosis</i> a la metáfora de la encarnación de Dios	
4.6 Balance	
Conclusiones	113
Bibliografía	118

INTRODUCCIÓN

“[...] según es el Dios en el que se cree, así es la ética que de esa creencia se deduce.”

José María Castillo¹

En la filosofía contemporánea existe un fuerte y renovado interés por la religión.² Desde distintas perspectivas y corrientes del pensamiento filosófico, algunos autores han reflexionado acerca de lo que se denomina como un “retorno de la religión”. Este marcado resurgimiento de la religión, o las religiones, no parece corresponder a una mera cuestión teórica, sino a un verdadero resurgimiento de la religiosidad en la sociedad actual, un reavivamiento por la preocupación religiosa.³ La subjetividad contemporánea, el hombre de la llamada posmodernidad o tardomodernidad, incurre en ella no sólo para estudiarla, sino también para vivirla a nivel personal y existencial.

Al mismo tiempo, la renovada presencia de la religión en el contexto social contemporáneo ha traído diversas consecuencias que no son del todo positivas. En mayor o menor medida, las religiones han retornado como manifestaciones intolerantes, dogmáticas, fundamentalistas y fanáticas. Solamente en los primeros años del siglo XXI se han presenciado conflictos bélicos y políticos que, en ocasiones, han sido basados en argumentos y posturas eminentemente religiosas. Este panorama deja en claro que la filosofía no puede permanecer callada ante dicho retorno religioso. De manera positiva o negativa, la filosofía debe atender a la cuestión de la religiosidad en la cultura y la sociedad actuales, debe reconocer a la subjetividad que busca un sentido en el terreno de lo religioso o de lo contrario perderá de vista la sociedad, en la cual se encuentra inmersa y a la cual debe responder.

¹ José María Castillo, *La ética de Cristo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005, p. 37.

² Al respecto se puede revisar el libro de José María Mardones, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999, en el cual el filósofo español examina varias posturas filosóficas contemporáneas en torno a la religión. Entre los autores trabajados se encuentran Gianni Vattimo, Eugenio Triás, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas y Jürgen Habermas, así como también la importancia de la hermenéutica de Paul Ricoeur para el estudio del fenómeno religioso.

³ Uno de los primeros autores que denunciaron este fenómeno fue el politólogo francés Gilles Kepel, en su libro *La revanche de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, trad. Marcelo Cohen, Madrid, Anaya, 1991. Este resurgimiento religioso en la sociedad ya ha sido denunciado por varios filósofos y sociólogos. Cf. Juan José Tamayo, “El despertar de las religiones: ¿Un retorno contra todo pronóstico?”, en *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004, pp. 47-72.

No sólo la filosofía está impelida a realizar un constante estudio del fenómeno religioso, a partir de sus múltiples aristas, sino que son varias las disciplinas que últimamente han dedicado amplias reflexiones en torno al fenómeno religioso, entre ellas la historia, la sociología, la psicología, el psicoanálisis y la antropología. Concretamente en el pensamiento filosófico existen diversas metodologías y corrientes para abordar el estudio de la cuestión religiosa, como puede llegar a ser la fenomenología. Sin embargo, en el panorama filosófico contemporáneo, la hermenéutica se ha posicionado como una nueva rama de la filosofía que permite el estudio del fenómeno religioso. La hermenéutica de cuño filosófico, aplicada a la religión, procura comprender cómo es que esta última se configura, busca esclarecer el sentido en que se constituye la experiencia de Dios a partir del lenguaje simbólico de los distintos símbolos religiosos. Al mismo tiempo que la hermenéutica comprende la significación simbólica de la religión, se develan aspectos del ser humano que en otros terrenos no podrían ser incluidos, mismos que van desde aspectos antropológicos, normativos o, incluso, ontológicos.

Cierto es que la hermenéutica filosófica puede avocarse a muchos y distintos aspectos de la experiencia religiosa. No obstante, entre los varios temas, se enmarca la imagen o concepción de Dios. ¿Cómo se comprende a Dios en el contexto actual? ¿Qué propuesta tiene la filosofía para comprender o hablar de Dios hoy en día? Pues bien, desde el contexto filosófico contemporáneo las respuestas han sido varias. El filósofo español Eugenio Trías propone una religiosidad del espíritu, con base en un Dios del límite, que no se encuentre inmerso necesariamente en alguna tradición religiosa específica. Jürgen Habermas, como defensor del proyecto moderno secularizado, propone pensar a Dios como alejado del mundo, del hombre y de sus actos, con la finalidad de que Dios no sea pensado como quien dirige los actos del hombre. Otros, como Jacques Derrida y Emmanuel Lévinas, circunscritos en la tradición judía, han pensado a Dios como lo Absoluto y lo totalmente Otro, del cual poco o nada se puede decir. Por otro lado, el filósofo francés Paul Ricoeur ha sido de vital importancia al avocar su hermenéutica al estudio del fenómeno religioso y reconocer que el lenguaje religioso, que otorga un sentido a la experiencia de Dios, es esencialmente simbólico.

Entre la gama de imágenes o concepciones desde dónde pensar a Dios, que surgen en el terreno filosófico posmoderno, se encuentra la postura de Gianni Vattimo. El filósofo italiano, quien a su vez trabaja desde la hermenéutica filosófica, es reconocido por ser uno de los primeros pensadores que no sólo se avoca el fenómeno de lo religioso, sino que pretende

una reivindicación de la religiosidad para la actualidad, específicamente del cristianismo. Vattimo considera que la reivindicación de la religión en la era posmoderna requiere de una postura postmetafísica, que se aleje de los planteamientos metafísicos que otrora le dieron sentido y, en cambio, a partir de la postura filosófica que él propone, considera que la religiosidad debe basarse en una hermenéutica nihilista y una ontología del debilitamiento. Es por esto que, circunscribiéndose en la religión cristiana, de la cual se siente heredero, propone una concepción posmetafísica de Dios a partir del dogma cristiano de la encarnación, acontecimiento que el filósofo italiano comprende fundamentalmente como una “*kénosis* de Dios”.

En teología cristiana se denomina “*kénosis* de Dios” a una expresión cristológica que tiene su origen en un himno ubicado en la carta a los filipenses de Pablo de Tarso, contenida en el Nuevo Testamento. En dicho himno se menciona que Jesucristo, el reconocido Hijo de Dios por la religión cristiana, “se despojó de sí mismo” [εαυτον εκενωσεν]. Dicho pasaje bíblico (Flp2,6-11) está conformado por el verbo griego *kenow*, que significa literalmente “vaciar”, “despojar” o “destruir”.⁴ La construcción de la frase, en su totalidad, es igual de enigmática con la presencia del reflexivo: “se vació de sí mismo”, pues de esta forma el himno refiere una suerte de vaciamiento o despojamiento padecido voluntariamente por Jesucristo.

La idea de una *kénosis* o vaciamiento del Hijo de Dios –que por extensión trinitaria se aplica a la divinidad en sí misma– ha sido objeto de muchas posturas teológicas a lo largo del cristianismo.⁵ Sin duda alguna, la *kénosis* es una de las expresiones más impresionantes del cristianismo primitivo, pero también una de las más complejas debido a su polisemia, a la multiplicidad de sentidos que se le han otorgado y que siguen fascinando desde distintas posturas teológicas y filosóficas. En la *kénosis* muchos intérpretes han visto una afirmación de la divinidad de Cristo; otros, en cambio, una radical negación. Pocos textos dan lugar a tan opuestas interpretaciones.

¿Qué es lo que se juega en dicha expresión de la “*kénosis* de Dios”? Ni más ni menos que el fundamento religioso del propio cristianismo, la encarnación de Dios en Jesucristo. Si la *kénosis*, como vaciamiento, es comprendida en sentido ontológico, habría que afirmar que la encarnación implica una pérdida, disminución o renuncia de la naturaleza divina. Esta

⁴ Cf. “*kenow*”, en Balz, Horst & Gerhard Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (2ª ed.), Salamanca, Sígueme, 2001, vol. II, pp. 2295-2298.

⁵ Basta revisar la amplia bibliografía que presenta Paul Henry en su artículo “*Kénose*”, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. V, pp. 7-162.

afirmación, para la teología cristiana dominante (que podríamos denominar católica) resulta ser una herejía. Sin embargo, a pesar de dicha condena, las posturas kenóticas que pretenden explicar el dogma de la encarnación han sido prolíficas. La misma expresión se ha mantenido en el terreno teológico, a pesar de no estipularse como una corriente teológica específica.

¿Cómo es que esta expresión se introduce en el terreno filosófico? Gianni Vattimo recupera la idea de la *kenosis* y la reinterpreta, por medio de una asociación de términos ontológicos, significándola como un “debilitamiento” de Dios, en tanto que éste abandona todos sus atributos divinos y metafísicos para encarnarse en Jesucristo. Para el filósofo italiano, esta comprensión de la *kenosis* es la clave que permitirá no sólo una renovada imagen de Dios, sino también del cristianismo. Según Vattimo, por medio de la *kenosis* de Dios, en tanto que “debilitamiento”, el cristianismo se devela como una religión posmetafísica, al abolir la imagen del Dios metafísico (absoluto, trascendente, omnipotente, omnipresente, inmutable, impassible, etc.).⁶

No obstante, la interpretación que Vattimo realiza sobre la *kenosis* resulta ser cuestionable. Por una parte, la hermenéutica nihilista tiende a la dispersión del sentido y aboga por una interpretación de carácter subjetivista. Por otra, la equiparación de la *kenosis* con una ontología del debilitamiento es, sin duda, una asociación libre que implica una lectura desfasada del contexto bíblico del cual surge dicha expresión. Asimismo, creemos que el resultado de la interpretación de Vattimo, con implicaciones sociales y éticas, no da lugar a la experiencia religiosa, sino a una dispersión de Dios y de la religiosidad misma en la época contemporánea. Aquí se devela una paradoja en el trabajo filosófico de Vattimo, quien en un primer momento pretende una reivindicación de la religión para la posmodernidad, pero termina dispersándola hasta un grado en que ya no se reconoce a la religión en sí misma, sino sólo lo que queda como herencia de ella en una sociedad secularizada.

En la presente tesis se propone una comprensión distinta de la *kenosis* de Dios a la luz de la hermenéutica analógico-icónica del filósofo mexicano Mauricio Beuchot. No hay duda de que recuperamos algunos de los lineamientos propuestos por Vattimo y por el contexto filosófico contemporáneo –una interpretación a partir de la hermenéutica filosófica, que evite

⁶ La postura de Gianni Vattimo ha tenido un fuerte impacto entre varios de sus discípulos, en especial los seguidores del llamado “pensamiento débil”, con lo cual se han generado distintas posturas filosóficas que promueven una “teología débil”, aunando las reflexiones de Vattimo con las del filósofo francés Jacques Derrida. Al respecto pueden revisarse los trabajos editados por Graham Ward (ed.), *The Blackwell companion to postmodern theology*, Oxford, Blackwell, 2001 y John D. Caputo (ed.), *The religious*, Massachusetts, Blackwell Publishers, 2002.

la rigidez de los planteamientos de la metafísica y la ontoteología, que sea coherente con el contemporáneo pluralismo religioso, que evite el fundamentalismo religioso y promueva una derivación ética de la religiosidad—, pero, a diferencia de éste, aquí se propone una interpretación que tome en cuenta el lenguaje eminentemente poético con el que se expresa la idea de la *kénosis*, que respete su inserción en la narración religiosa del cristianismo sobre la encarnación de Dios y comprenda dicho acontecimiento como una analogía metafórica, con lo cual se evite la dispersión del sentido simbólico y religioso del cristianismo, pero, al mismo tiempo, posibilite una concepción renovada de Dios a partir de la idea de la encarnación, comprendida ésta como una metáfora religiosa.

Como ya se mencionó, partimos de la hermenéutica analógico-icónica como propuesta metodológica. Esto se justifica por el hecho de que dicho modelo interpretativo posibilita tomar los símbolos religiosos y develar el modo en que éstos operan al interior de una tradición religiosa. Así, no se traduce la *kénosis* a términos teórico-filosóficos (ontológicos, metafísicos, teológicos), sino que, apoyados de las herramientas filosóficas que proporciona la hermenéutica analógica, podemos develar el sentido religioso de dicha expresión, cómo es que operan dichos símbolos al interior del cristianismo, y realzar la significación que dicha expresión posee para el contexto contemporáneo. Ciertamente, para la presente tesis, se revisaron algunas nociones de carácter teológico, que enriquecieron la comprensión de nuestro tema, pero no se discurrió en el terreno de la teología como tal, sino que desde la filosofía se comprendió la religión cristiana, a partir de los propios símbolos y expresiones que la constituyen.

Para poder realizar esta tarea de interpretación, la presente tesis se compone de cuatro capítulos. En los primeros tres capítulos se realizan algunos análisis en torno a cómo ha sido concebida la *kénosis* desde distintos terrenos: bíblico, teológico y filosófico, mientras que el último capítulo se avoca por completo a una reinterpretación de esta expresión a partir de la hermenéutica analógico-icónica.

En el primer capítulo se presentan tres aspectos esenciales para la tarea hermenéutica: el autor, el texto y el contexto que dan origen a la expresión de la *kénosis*. Primero, se revisa brevemente la biografía de Pablo de Tarso, con la finalidad de ubicar el contexto del autor de la epístola. Posteriormente, se revisan los elementos de la carta a los filipenses, como son el contexto de redacción, las intenciones del autor, el modo en que fue escrita, los apartados que la componen, etc. Después, se revisa el himno de Flp 2,6-11, haciendo hincapié en algunas

consideraciones exegéticas del mismo. Es importante destacar que se retoman las aportaciones de diversos exegetas y comentaristas, pero no se pretende una exégesis total del texto, ya que no se poseen las herramientas suficientes para dicha tarea. Para este capítulo se han retomado las aportaciones de varios autores, entre ellos teólogos y exégetas de renombre como Paul Henry, Karl Staab, Lucien Cerfaux, Joachim Jeremias, Günther Bornkamm, Raymond E. Brown, entre otros.

En el segundo capítulo se hizo una revisión de las teologías que se han instaurado con base en la *kenosis* de Dios, a nivel de expresión cristológica. Esta revisión es sucinta, aborda en términos generales cada postura y no pretende ser una exposición que agote en su totalidad la temática, pero de esta manera se comprende cómo surge el debate de la concepción kenótica sobre la encarnación, además de ser la influencia más próxima a los planteamientos filosóficos de Gianni Vattimo. Sin duda alguna, este capítulo surge de la necesidad hermenéutica de hacer una historiografía de la idea de la *kenosis* de Dios. Los autores que se recuperan son diversos y de cada uno se retoma, particularmente, la manera en que concibe la idea de una *kenosis*. Como se puede apreciar, lo que menos se puede defender es que exista una sola concepción de dicha expresión. Entre los diversos autores revisados se encuentran Gottfried Thomasius, Andrew Martin Fairbairn, Wolfgang Friedrich Gess, M. Godet, Charles Gore y Frank Weston.

En el tercer capítulo se examina la postura filosófica de Gianni Vattimo en torno a la *kenosis* como debilitamiento de Dios. La importancia de este capítulo es fundamental. Vattimo es el primer autor que propone una interpretación sobre la *kenosis* de Dios desde el terreno filosófico y su propuesta es la base de todo nuevo planteamiento. Primero, se otorga una breve semblanza biográfica del filósofo, para ubicar el contexto desde el cual habla. Debido a que su propuesta de interpretación se encuentra íntimamente relacionada con su postura filosófica, en el segundo apartado se presentan algunos elementos de su filosofía que son esenciales para su propuesta religiosa. Posteriormente, se expone la interpretación de la *kenosis* de Dios, comprendida como un debilitamiento. Asimismo, concluimos con una breve réplica, la cual pretende demostrar algunos puntos endebles de la interpretación que Vattimo propone, resaltando la necesidad de reinterpretar dicha expresión a partir de una hermenéutica distinta, que enfoque y respete el terreno de lo simbólico. Las obras de Vattimo, que serán indispensables para la exposición de sus planteamientos, son aquellas que se refieren principalmente a su filosofía de la religión: *Más allá de la interpretación*, *Creer que se cree*, *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso* y *El futuro de la religión*. Sin embargo, también se toman

en cuenta las obras que marcaron la línea de su pensamiento en general, entre las que se encuentran *Más allá del sujeto*, *El fin de la modernidad* y *Ética de la interpretación*.

En el cuarto y último capítulo se propone una comprensión distinta de la *kénosis* de Dios a partir de la hermenéutica analógico-icónica. Primero, se procede a exponer brevemente qué es la hermenéutica analógico-icónica de Mauricio Beuchot, recuperando los elementos más significativos para la comprensión del fenómeno simbólico-religioso. Para la exposición que aquí se hace sobre la hermenéutica analógico-icónica fueron indispensables los textos *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación*, *Perfiles esenciales de la hermenéutica analógica*, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, y *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, entre algunos otros. Con base en la exposición del primer capítulo, hacemos una lectura analógico-icónica del pasaje de Flp 2,6-11, evitando la literalidad y los marcos interpretativos ajenos a éste. En el siguiente apartado hacemos especial énfasis en la cuestión metafórica de la *kénosis* en el himno de Flp 2,6-11, como una expresión que designa, en un primer nivel de interpretación, un significado ético. Posteriormente, en el siguiente apartado, se revisa la noción de iconicidad con Dios a partir de la figura de Jesucristo, idea que nos permite desembocar la misma *kénosis*, comprendida, desde un segundo nivel de interpretación, como una simbolización de Dios en Jesús de Nazaret. Por último, la *kénosis* es una expresión metafórica que permite comprender la idea de una encarnación de Dios. Es así que la *kénosis* no implica una ontología débil, sino analógica, que implica, metaforicidad y simbolización de Dios en un ser humano concreto que es reconocido como “encarnación” de Dios. De esta manera, la imagen de Dios que se devela es analógica, parcial e icónica. El conocimiento que se tiene de Dios, desde esta perspectiva, es siempre analógico.

Toda la bibliografía que se ha manejado para la presente investigación ha sido seleccionada con el criterio de satisfacer los objetivos de cada capítulo. Como se puede revisar en ésta, no sólo hemos recuperado diversos materiales impresos (libros y artículos), sino, también, de los recursos digitales, los cuales han favorecido en gran medida el presente trabajo.

Por último, resta decir que la interpretación que aquí se propone busca colocarse en diálogo con las propuestas filosófico-religiosas que hoy se propugnan. Los alcances y resultados de la presente investigación seguirán siendo trabajados en proyectos de investigación posteriores, con la finalidad de extender el tema a distintas perspectivas, tanto filosóficas, como de otras disciplinas avocadas a estudiar el fenómeno religioso. La presente tesis cumplirá su objetivo sólo si abre el camino a nuevas formas de comprender los símbolos

y fenómenos religiosos desde la hermenéutica filosófica, reconociendo que no es el pensamiento racionalista el que construye la religiosidad, sino el lenguaje simbólico: el ícono, el mito, la narración y la poesía.

CAPÍTULO I

LA KÉNOSIS EN FILIPENSES 2,6-11

La idea de una “*kénosis* de Dios” es una expresión cristológica compuesta en el marco de una teología moderna más amplia. Sin embargo, ésta tiene su origen en un himno poético, ubicado en la carta a los filipenses (=Flp) de Pablo de Tarso. Para comprender el sentido de esta expresión cristológica, y los diversos caminos en los que, posteriormente, fue comprendida, es necesario tener en cuenta al autor, el texto y el contexto de dicho himno. Este será el propósito del presente capítulo.

En la primera parte se expondrá, en términos muy generales, quién fue Pablo de Tarso. La importancia de comprender al autor de la carta a los filipenses no radica en una mera erudición, pues, si no se ubica quién escribe (o transcribe y traduce) dicho himno, entonces no se pueden comprender las intenciones que éste quería resaltar al hacer uso de él. De tal manera que se procederá a tomar en cuenta los datos biográficos más relevantes del autor, aunque sea de manera breve, pero que servirán como un primer acercamiento. También se expondrá el contexto de toda la epístola; su finalidad, quiénes eran los destinatarios, lugar y fecha de redacción de la misma, etcétera.

Posteriormente, se hará una revisión del himno cristológico, detallando su posible origen, la fuente más próxima de inspiración y el modo en que fue escrito. Para dicho cometido, se han retomado las consideraciones más importantes de algunos de los comentaristas y exégetas más destacados, que permiten reconocer distintos matices de traducción y disposición del texto, así como diversos sentidos en los términos y relaciones de los mismos con el judeocristianismo primitivo. Cabe destacar que no se pretende una exégesis total del himno, sino la recuperación de algunas consideraciones exegéticas del mismo.

1.1 Pablo de Tarso: semblante biográfico⁷

Pablo nació entre los años 5 y 10 d. C., en Tarso, capital de la provincia romana de Cilicia, hoy Turquía (Hch 21,39). Se le otorgó el nombre hebreo de Saúl, en memoria del primer rey de los judíos, y debido a que su padre era ciudadano romano, pudo adquirir la ciudadanía romana, con lo cual recibió el nombre latino de Pablo. Su familia pertenecía a la tribu de Benjamín, la

⁷ Los aspectos biográficos de Pablo han sido recuperados de la biografía de C. J. Den Heyer, *Pablo. Un hombre de dos mundos*, trad. Jesús Valiente Malla, Málaga, Ediciones El Almendro, 2003.

cual se encontraba muy ligada a las tradiciones fariseas. Esto supone una fuerte presencia de la Ley y el cumplimiento de la misma. Prueba de ello fue que sus padres, obedeciendo las normas de la Torá, lo circuncidaron al octavo día (Flp 3,5). Desde siempre, la educación y tradición de Pablo fue judía, y en menor medida él fue influenciado por el helenismo. Efectivamente, como se atestigua en varios textos, Pablo nunca ocultó sus orígenes judíos (Flp 3,5-6; Rom 11,1; 2Cor 11,22), pero en más de una ocasión supo valerse de su ciudadanía romana para evitar conflictos de carácter político (Hch 16,37-39; 22,26-28).

Debido a que sus primeros años los pasó en Tarso, Pablo aprendió a hablar y escribir en el griego *koiné*.⁸ En Hch 21,40 se menciona que el apóstol sabía hablar hebreo o arameo y, muy probablemente, latín también, debido a su ciudadanía romana. C. J. Den Heyer estima que: “Este dominio de varios idiomas facilitó a Pablo sus viajes a través de todo el Imperio Romano y la posibilidad de hacerse entender casi en todas partes.”⁹ El dominio del griego *koiné* y los varios viajes que hizo Pablo le permitieron conocer a la perfección el contexto social y político de su época.

Siendo aún muy joven, Pablo se marchó a Jerusalén para recibir una buena formación en el conocimiento de la exégesis y Escritura de la tradición hebrea, en la escuela de Gamaliel, respetado sabio de la Ley judía y dirigente del movimiento de los fariseos (Hch 5, 34; 22,3). Esta estancia en Jerusalén convirtió a Pablo en un fiel seguidor del fariseísmo.

Desde su juventud, Pablo vivió con la influencia helenista y conoció la amalgama de culturas que el Imperio Romano hizo con sus distintas conquistas. Probablemente se puede llegar a afirmar que incluso conoció la literatura y filosofía griegas (1Co 15,33).¹⁰ Sin embargo, era un hombre orgulloso de su identidad judía, la cual le fue inculcada desde niño; su educación con Gamaliel es sólo una muestra de la importancia que tenía para él la tradición hebrea, de la cual jamás se desapegó. Por esto es que se puede afirmar que Pablo fue un hombre de dos mundos.

Como fariseo, Pablo tenía por convicción que su vida debía regirse por la teoría y la práctica. Los fariseos consideraban que la acción en la comunidad era tan importante como el

⁸ El griego *koiné*, **κοινή** que significa “común”, fue la lengua que sustituyó los distintos dialectos griegos en la época helenista. Constituido como un lenguaje común, el griego *koiné* fue propagado debido a las conquistas de Alejandro Magno, permitiendo que se estableciera por todo el Imperio Macedónico. Pablo, al dominar dicha lengua, pudo propagar con suma facilidad el mensaje cristiano, convirtiéndose éste en uno de sus rasgos cosmopolitas. Con respecto al griego *koiné* o común puede consultarse el artículo “Griego bíblico”, en *Diccionario de la Biblia* (9ª ed.), Barcelona, Herder, 1987, pp. 779-783.

⁹ C. J. Den Heyer, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰ *Cf.*, *ibid.*, pp. 44-46.

estudio de la Torá.¹¹ En diversos textos que se conservan del apóstol se puede reconocer la íntima relación entre lo teórico y lo práctico. Para Pablo no sólo fue necesario enseñar el evangelio, sino actuar conforme a él, de manera que sus enseñanzas siempre estuvieron estrechamente ligadas con su propia forma de vida.

Por sus orígenes, Pablo no siempre fue judeocristiano, e incluso, en sus primeros años, fue un apasionado zelota.¹² Tras la muerte de Jesús de Nazaret se formaron varias comunidades judeocristianas que seguían sus enseñanzas. Estas comunidades tenían que esconderse de dos bandos enemigos, los romanos y los judíos. Pablo, bajo influencia de algunos fariseos,¹³ dedicó su vida a perseguir a los primeros cristianos, ejecutarlos y poner fin al movimiento que se desprendía del judaísmo a la manera de un grupo sectario. Muestra de ello es que Pablo aprobó la ejecución de San Esteban, considerado el primer mártir de la Iglesia Cristiana (Hch 7,58; 22,19-20).

A la postre de esta ejecución, aproximadamente en el año 33, cuando Pablo se encontraba camino a Damasco, tuvo una revelación (Hch 9,1-9; 22,3-21; 26,9-23), en la cual Jesucristo se apareció ante él, cuestionándole por qué lo perseguía y pidiéndole que fuera a Damasco, donde le dirían qué debía hacer. Esta experiencia marcó la vida de Pablo de manera sorprendente. Se menciona que el apóstol vio una fuerte luz que lo encegueció por tres días. Al llegar a Damasco, un hombre llamado Ananías le devolvió la vista e inmediatamente Pablo se volcó al cristianismo pidiendo ser bautizado seguidamente. Este cambio de vida fue decisivo para Pablo, abandonando la postura farisaica e incorporándose al reciente cristianismo.

Después de su llamado de vocación, bautismo y cura, Pablo comenzó a predicar el evangelio a los judíos (Hch 9,19-20) y, sobre todo, a los gentiles. Fue a éstos últimos a quienes dedicó la mayor parte de sus enseñanzas. Desde sus inicios, Pablo optó por un camino que conjuntara a todos en la Iglesia de Cristo, no quiso dejar a nadie fuera; de ahí que sus conocimientos fueran expresados en un lenguaje y una fe comunes, para unir distintos grupos

¹¹ Cf., *ibid.*, pp. 53-54.

¹² Los zelotas fueron los miembros de un movimiento político militante en Israel, durante el siglo I. Su nombre proviene del griego *zēlōtēs* que significa “celoso”. Los zelotas dedicaban su vida a una especie de terrorismo para preservar el honor de Dios e Israel, de manera que asesinaban a todo aquel que pudiera menoscabarlos. Durante mucho tiempo los zelotas fueron enemigos radicales del Imperio Romano, posteriormente se dedicaron a guerrear incluso con los fariseos, los saduceos y la comunidad de cristianos primitivos. Con respecto a la vida de Pablo como zelota cf., *ibid.*, pp. 56-62.

¹³ Aunque probablemente no fue influenciado directamente por Gamaliel, del cual se dice que en una ocasión comentó acerca de los cristianos primitivos: “[...] les aconsejo que dejen a estos hombres y que no se metan con ellos. Porque si este asunto es cosa de los hombres, pasará; pero si es cosa de Dios, no podrán ustedes vencerlos. Tengan cuidado, no se vayan a encontrar luchando contra Dios.” (Hch 5, 38-39).

sociales y culturales. Su conocimiento del griego y su predicación a los gentiles produjeron un cambio radical en el cristianismo: el paso de un judeocristianismo a un cristianismo mayoritariamente de gentiles, que hablaban de forma exclusiva el griego y, con posterioridad, el latín. Se puede afirmar que Pablo fundó el paradigma helenista del Cristianismo, haciendo uso de conceptos griegos para traducir las palabras bíblicas, que en ocasiones denotan con dificultad el significado de las ideas originales, mientras que en otras ocasiones es imposible expresarlo.¹⁴

Es significativo advertir que Pablo, después de su cambio de vocación, no era bien visto entre los correligionarios de su época. Los judíos consideraban que él se había vuelto loco, cambiando su modo habitual de vivir por el de un pequeño grupo de carácter sectario. Por otra parte, en un principio, los judeocristianos no estimaban a Pablo por haberlos perseguido hasta la muerte. Además, el llamado treceavo apóstol fue de segunda generación, nunca conoció al hombre Jesús, al cual seguía y predicaba con tanto ahínco. En su mayoría, los que estuvieron abiertos al mensaje de Pablo fueron los gentiles, los no judíos.

Con toda seguridad se puede afirmar que Pablo fue llamado de entre los judíos a ser apóstol de los paganos. Es importante tener en mente esto para comprender las enseñanzas de Pablo; la mayoría de ellas no son formuladas y comunicadas para judíos, sino pensadas a partir de cómo es que las comprenderían los helénicos, que no estaban familiarizados con el texto bíblico. Pablo, además, nunca escribió un texto completo de sus enseñanzas, por lo que no se posee su catequesis original, sólo existen cartas diversas que son, en su mayoría, las que conforman al texto neotestamentario.¹⁵

A partir del año 45 comenzaron los viajes de predicación de Pablo, mismos que duraron por un período de doce años hasta su muerte, cercana al año 67. Este período comprende tres largos viajes.¹⁶ Dentro de sus viajes, la ciudad de Filipos fue visitada en varias ocasiones. Es a la comunidad de creyentes de esta ciudad a quien le es dirigida una carta (o serie de cartas) cuando Pablo se encontraba en su tercer viaje misionero, preso por la autoridad

¹⁴ Cf. Hans Küng, *El Cristianismo. Esencia e historia* (4ª ed.), trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 2006, pp. 127-131.

¹⁵ Una excelente exposición de las cartas paulinas y cómo es que éstas se relacionan entre sí, así como de las épocas en las que fueron escritas, se encuentra en: James Dunn, "The pauline letters", en John Barton (ed.), *The Cambridge Companion to biblical interpretation*, Reino Unido, Cambridge University Press, 1998, pp. 276-289.

¹⁶ Una detallada exposición de los tres viajes realizados por Pablo como apóstol se puede encontrar en: Ferdinand Prat, artículo: "San Pablo", en *Enciclopedia Católica*, en: <<http://www.encyclopediacatolica.com/s/sanpablo.htm>>.

romana. Precisamente, la carta a los filipenses, contenida en el texto neotestamentario, es una carta o serie de cartas que se conservan de la comunicación entre Pablo y los filipenses.

1.2 La carta a los filipenses

La carta a los filipenses contiene rasgos que la hacen particularmente distinta a las demás cartas paulinas, tanto por las condiciones en las que se escribió como en el contenido de la misma. A continuación se expondrán varios elementos que permitirán ubicar dichos rasgos particulares. Primero se hará una descripción de la comunidad filipense a la que va dirigida la carta. Posteriormente se detallará la ocasión y finalidad de la epístola, y se harán algunas especificaciones acerca de la autenticidad, lugar y fecha de redacción. Por último, se presentará la estructura de la misma, que permitirá ubicar el contexto en el cual se plasma el himno (Flp 2,6-11) que posteriormente será el origen de la expresión cristológica de la “*kénosis* de Dios”.

1.2.1 La iglesia de Filipos

La ciudad de Filipos¹⁷ era una colonia romana de la provincia de Macedonia oriental, al norte de lo que actualmente se conoce como Grecia. Fue fundada por el rey Filipo II de Macedonia, padre de Alejandro Magno, alrededor de los años 358-357 a.C., cuando la antigua colonia *Krénides* (ciudad de las fuentes) temía ser ocupada por los tracios. Filipo II acudió a ésta en su auxilio, ocupó la colonia, la fortificó y le otorgó su nombre. Aunque la ciudad pasó a formar parte del reino macedonio, ésta siempre mantuvo cierta autonomía, pues incluso contaba con sus propias instituciones políticas.

Posteriormente, en el año 31 a.C., debido al triunfo de Octavio Augusto en Accio, la ciudad se convirtió en territorio romano con el rango de colonia (*Colonia Augusta Iulia Victrix Philippensium*), distinguida con el *ius italicum*, por lo que sus habitantes pasaron a ser considerados ciudadanos romanos. Al ser colonia del imperio romano, Filipos gozaba de privilegios y derechos especiales. Geográficamente hablando, la ciudad se encontraba junto a la *Via Egnatia*, una de las vías de comercio más importantes entre Oriente y Occidente, situación que le otorgaba una posición privilegiada, con grandes beneficios económicos.

¹⁷ Acerca de la ciudad de Filipos, su fundación y llegada de Pablo a la misma cf. “Filipos”, en *Diccionario de la Biblia*, pp. 707-709; Karl Staab, “Carta a los filipenses”, en *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento. Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales*, trad. Florencio Galindo, Barcelona, Herder, 1974, pp. 245-246.

La mayoría de los filipenses eran de origen latino, hablaban la lengua romana y se consideraban a sí mismos como ciudadanos romanos (Hch. 16,21). Sólo había una pequeña comunidad judía que habitaba a orillas del río Gangites, que se reunía para orar los sábados a las afueras de la ciudad, probablemente a falta de una sinagoga (Hch. 16,13). Otra pequeña parte de la ciudad se componía de inmigrantes y antiguos pobladores macedonios.

La iglesia de Filipos fue fundada por Pablo en su segundo viaje misionero, hacia el 50 o 51 d.C., como se relata en Hch. 16,12-40. Filipos fue la primera ciudad europea que acogió el evangelio. Pablo, acompañado de Silas y Timoteo, predicó el evangelio a un grupo de mujeres que se encontraban cerca del río. Una mujer de nombre Lidia fue la primera en ser bautizada junto a toda su familia, acogiendo en su casa al apóstol y sus acompañantes (Hch. 16,14-15).

El lapso que Pablo estuvo en Filipos fue considerablemente corto debido a los problemas que se narran en Hch. 16,19-40. Al parecer, Pablo estuvo al menos en dos ocasiones más en Filipos durante su tercer viaje misionero (Hch. 20,1-2; 20,3-6). La comunidad de creyentes filipenses, compuesta en su mayoría de antiguos paganos convertidos al cristianismo, se mantuvo siempre fiel a Pablo. Muestra de ello es que la comunicación que el apóstol mantuvo con ellos fue constante, a diferencia de la que tuvo con otras comunidades.

La relación entre la comunidad filipense y Pablo fue muy estrecha e íntima. Los filipenses sentían un respeto y cariño muy profundos por el apóstol. Prueba de esto es que los filipenses apoyaron económicamente a Pablo en varias ocasiones, y éste último sólo aceptó recibir ayuda de su parte, ya que en diversas ocasiones se rehusó a recibir apoyo material y económico de otras comunidades (1Tes 2,9; 2Tes 3, 7-9; 1Cor 4,12-9, 15).

1.2.2 Ocasión y finalidad de la carta

Como se atestigua en la carta, Pablo se encontraba en prisión (Flp 1,7; 1,13; 1,17) al recibir la ayuda económica de los filipenses (Flp 4, 10-18), que le fue enviada por Epafrodito, miembro de la misma comunidad. Éste último, después de reponerse de un padecimiento que lo enfermó peligrando de muerte, fue el encargado de llevar la respuesta de Pablo a los filipenses (Flp 2,25-30). Es importante destacar y tener presente que Pablo escribe dicha carta teniendo en mente que se dirige a ciudadanos romanos, no a judíos. El texto en su totalidad está escrito en el griego *koiné*.

Al momento de redactar la carta a los filipenses, Pablo se encontraba en un momento crítico. En más de una ocasión, el apóstol indica que su muerte parece estar próxima (Flp 1,

20-26; 2,17). Por este motivo, Pablo se dirige a ellos en calidad de amigo, antes que intentar dirigir una enseñanza teológica. Su intención primordial e imperante en el texto es alentar a los filipenses a seguir por el camino trazado por Jesucristo. En última instancia, la finalidad de la epístola es una exhortación a la unión de la comunidad filipense, posee un sentido práctico, no un sentido teológico ni dogmático.

La carta es una de las obras más íntimas y personales de Pablo. Al respecto, Raymond E. Brown menciona: “Fuertes lazos de amistad colorean esta carta que expresa la gratitud de Pablo y mantiene informados a los filipenses; en su lealtad se revela ciertamente la atracción humana de Pablo como hombre.”¹⁸ Karl Staab considera que: “El tono es siempre personal y cordial, como es de esperar en las palabras que un padre espiritual dirige a su comunidad predilecta, la que, entre todas las por él fundadas, fue motivo de menos preocupaciones y de mayores alegrías.”¹⁹

La gratitud mostrada por el apóstol se puede atestiguar en frases como: “Cada vez que me acuerdo de ustedes doy gracias a mi Dios; y cuando oro, siempre pido con alegría por todos ustedes [...]” (Flp 1, 3-4) “[...] los llevo dentro de mi corazón” (Flp 1,7), “Pues Dios sabe cuánta nostalgia siento de todos ustedes, con el tierno amor que me infunde Cristo Jesús” (Flp 1,8) “Por eso, mis queridos hermanos, a quienes tanto deseo ver; ustedes, amados míos, que son mi alegría y mi premio, sigan así, firmes en el Señor.” (Flp 4,1).

1.2.3 Autenticidad, lugar y fecha de redacción

La autenticidad de la carta no está puesta en duda por ninguno de los comentaristas.²⁰ La unidad de la epístola, en cambio, ha sido objeto de disímiles puntos de vista, pues existen diversas rupturas y cambios bruscos en el texto (ante todo de 3,1 a 3,2), que han llevado a pensar a algunos autores (P. Benoit, G. Bornkamm) que se trata de la amalgama de dos o tres cartas distintas, aun y cuando la totalidad del texto sea, desde el punto de vista estilístico, como de vocabulario, de la mano del apóstol.

¹⁸ Raymond E. Brown, “Carta a los filipenses”, en *Introducción al Nuevo Testamento*, trad. Teodoro Arriba Urraca, vol. II, 2002, p. 637.

¹⁹ K. Staab, *op. cit.*, p. 247.

²⁰ Los comentaristas y exégetas se apoyan en los testimonios que remontan a las cartas de Clemente Romano y Policarpo, a principios del siglo II, además de la impronta paulina en el contenido y estructura de la epístola. Al respecto cf. K. Staab, *op. cit.*, p. 248; Joseph Huby, *San Pablo. Cartas de la cautividad*, trad. Antonio Gil Velasco, Madrid, Ediciones Paulinas, 1966, pp. 232-233.

Si la hipótesis de una combinación de distintas cartas fuera cierta, esto demostraría con creces la cercanía del apóstol con la comunidad filipense y la constante comunicación que tenían entre ellos. Incluso se podría pensar que, durante el lapso de cautividad de Pablo, éste tuvo una correspondencia de varias cartas con los filipenses. Cabe mencionar que, aunque existe la duda acerca de la unidad de la epístola, esto no afectaría de manera trascendente al contenido de la misma.

Se desconoce con precisión el lugar y fecha de redacción de la epístola. Pablo fue prisionero en varias ocasiones, como se menciona en 2Cor 11,23. Al momento de redactar la carta a los filipenses, el apóstol nunca detalla el lugar de su encierro y sólo menciona que se encuentra bajo poder romano (Flp 1,13). En total se han propuesto tres lugares para la cautividad del apóstol: Roma, Cesarea y Éfeso. Sin embargo, la hipótesis de que haya sido escrita en Éfeso, hacia el año 56 o 57, parece ser la opción más viable.²¹

Los argumentos que se esbozan para dicha propuesta son varios. A diferencia de la extensa distancia de viaje entre Roma y Filipos (cuatro a cinco semanas de viaje), la distancia entre Éfeso y Filipos (de ocho a diez días de viaje) favorecía el contacto entre el apóstol y la comunidad filipense. Por otra parte, dos menciones que hace Pablo una al pretorio romano (Flp 1,13) y la otra a los servidores del César (Flp 4, 22), son explicables debido a que “Éfeso era la ciudad más importante de la provincia romana de Asia y el lugar del cuartel general del procónsul [...] La «casa del César» [o servidores del César] podía referirse también al personal del banco imperial de Asia.”²² Existe también una correlación entre las dificultades que Pablo enfrentó en Éfeso, como su combate contra las bestias (1Cor 15,32), mortificaciones por temor a la muerte (2Cor 1,3-8) y las narraciones que hace en la carta sobre su complicada condición de prisionero.

1.2.4 Estructura del contenido

Como se mencionó anteriormente, la carta a los filipenses no fue escrita con propósitos doctrinales, por lo que no posee un carácter sistemático ni una redacción metódica. No obstante, la carta puede ser dividida de la siguiente manera para fines de exposición:

²¹ Una detallada exposición de los argumentos a favor de que la carta haya sido escrita en uno u otro lugar puede encontrarse en R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 646-649.

²² *Ibid.*, p. 648.

1. Breve introducción. La carta da inicio con un saludo y transcurre un prólogo con expresiones de amistad y gratitud a los filipenses, así como una oración a Dios por el bienestar de la comunidad (1,1-11).

2. Inmediatamente después, Pablo da testimonio de que a pesar de estar en la cárcel, el evangelio continúa predicándose de manera exitosa. De hecho, el factor del encarcelamiento de Pablo ha producido una mayor divulgación del mismo (1,12-26).

3. En seguida, Pablo hace una exhortación a los cristianos de Filipos a vivir conforme al evangelio. Los invita a vivir en humildad y armonía, justo como lo hizo Cristo. Es en este punto donde toma lugar un himno (2,6-11), de carácter eminentemente poético, que elogia la humillación y exaltación de Jesucristo (1,27-2,18).

4. Posteriormente, Pablo hace referencia a la misión de sus colaboradores, Timoteo y Epafrodito. Al primero espera enviarlo pronto a Filipos y explica las razones por las cuales al segundo lo ha enviado ya con ellos (2,19-30).

5. A continuación, se presenta una advertencia de Pablo en contra de los judaizantes, miembros de la comunidad judía que enseñan la necesidad de la circuncisión y el sometimiento a la ley de Moisés (3,1-4,1).

6. Después, viene una segunda serie de exhortaciones, particularmente con referencia a la concordia en la comunidad filipense (4,2-9).

7. Casi al final, Pablo agradece la ayuda recibida de parte de los filipenses (4,10-20).

8. Por último, la carta concluye con una breve despedida (4,21-23).

A continuación se expondrá detalladamente el himno poético de Flp 2,6-11, ubicado en el tercer punto de la estructura de la carta.

1.3 El himno de Flp 2,6-11

Durante la exposición de ideas en la epístola, Pablo introduce un himno (2,6-11),²³ considerado comúnmente como cristológico y el cual se ha convertido en el pasaje más importante de la carta a los filipenses. Paul Henry afirma que: “c’est [...] l’expression la plus vigoureuse et la plus

²³ A diferencia del Antiguo Testamento, el cual contiene una colección de cánticos en el libro de los Salmos, los himnos y cantos espirituales del Nuevo Testamento se encuentran dispersos en escritos más amplios, como son el Evangelio o las cartas apostólicas. El himno cristológico de Flp 2,6-11 ha sido reconocido por la investigación erudita con base en ciertos criterios de detección de himnos (contexto, fórmulas introductorias, estilo rítmico, vocabulario, etc.), esto para ubicarlo en el texto paulino. Al respecto de los diversos himnos neotestamentarios y su localización *cf.* R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 641-643.

ramassée de sa christologie [...]”²⁴ Este himno ha sido equiparado en importancia con otros textos e himnos paulinos fundamentales, como son Rom 1,1-4; Col 1,15-20 y 1Ti 3,16. Asimismo, dicho pasaje ha sido una suerte de fascinación a lo largo de diversas épocas; existe una enorme bibliografía sobre el mismo.

Cabe destacar que, pese a la importancia que el himno ha tomado en sentido cristológico, el texto, como tal, no parece haber sido colocado dentro de la epístola con intenciones dogmáticas, sino con pretensiones de carácter práctico, y en todo caso soteriológico. Esto es, su composición refiere al cómo actuar de los filipenses, con el fin de obtener la salvación por medio del seguimiento al Cristo exaltado (Flp 2,12-18).

Como introducción al himno, Pablo exhorta a los filipenses a actuar en perfecta unidad y armonía, participando todos del mismo espíritu, con un corazón compasivo (Flp 2,1); a actuar con entera humildad (Flp 2,3); y en definitiva, a seguir a Cristo. Raymond E. Brown considera que el himno funge “[...] como ejemplo de servicio desinteresado contra esa vanagloria y ese deseo de fomentar los propios intereses”²⁵, “[...] los filipenses deben tener el mismo pensamiento que Cristo, quien mostró que el camino hacia Dios no consistía en aferrarse a un escalón elevado de la escala [...] sino convertirse en un humilde y obediente siervo de Dios, incluso hasta la muerte en la cruz.”²⁶

Es así que Pablo presenta, un himno poético que canta la humillación y exaltación del Hijo de Dios:²⁷

(5) **Touto froneite ejh umin o) kai; ejh Cristw/ jhsou,**
 Esto piensan entre ustedes lo que también en Cristo Jesús

(6) **o)j' ejh morfj/ qeou` uparcwn**
 quien en (la) forma de Dios siendo
ouj; arpagmon hghsato to; eihai ihsa qew/
 no rapiña / robo consideró el ser igual que Dios

(7) **ajl la; eauton ekenwsen**
 sino que a sí mismo despojó
morfjn doul ou labwn,
 forma de esclavo tomando
ejh omoiwmati ajqrwpwn genomeno":
 en semejanza de hombres hecho

²⁴ P. Henry, “Kénose”, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. V, p. 7.

²⁵ R. E. Brown, *op. cit.*, p. 638.

²⁶ *Ibid.*, p. 645.

²⁷ Aquí se presenta una traducción literal de los términos utilizados en griego, para que el lector ubique las palabras exactas del mismo.

kai; schmati eureqei," w/ ahqrwpo"
y en (su) porte exterior hallado como hombre

(8) ejtapeinwsen eauton
se humilló a sí mismo

genomeno" uphkoo" mecri qanaitou,
hecho obediente hasta (la) muerte

qanaitou de; staurou.
y muerte de cruz

(9) dio; kai; ol qeo," aujton uferuywsen
Por lo que también Dios lo sobre-exaltó

kai; eparisato aujtw/ to; oñoma
y otorgó le el nombre

to; ufer pan oñoma,
--- sobre todo nombre

(10) iñā ej tw/ oñomati jhsou`
para que en el nombre de Jesús

pan gonu kamyh/
toda rodilla se doble

epouraniwn kai; epigeiwn kai; katacqoniwn
de (seres) celestiales y de (los) sobre la tierra y de debajo de la tierra

(11) kai; pasa gl wssa ejxomologhshtai
y toda lengua confiese

ofti kurio" jhsou" Cristo,"
que señor (es) Jesús Cristo

eij' dōkan qeou` patrol'.
para gloria de Dios Padre

A continuación se presenta una manera aproximada de traducir y estructurar el himno en su totalidad. Las palabras separadas por una diagonal significan formas distintas de traducirlas, que en cada caso producen un significado distinto.²⁸

(5) Tengan entre ustedes estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús:	(5) Tengan entre ustedes los mismos sentimientos que Cristo:
(6) El cual, siendo en forma/condición de Dios no retuvo/codició el ser igual a Dios	(6) El cual, siendo de condición divina, no codició el ser igual a Dios
(7) sino que se despojó a sí mismo tomando condición de esclavo	(7) sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo.

²⁸ Existen algunas variaciones en cuanto a la estructuración del himno por parte de algunos comentaristas, que en un sentido general, no afectarían al himno en su totalidad. Lohmeyer distingue seis estrofas: tres que cantan la humillación (v. 6-8) y otras tres su exaltación (9-11): a) v. 6; b) v.7ab; c) v.7c -8; d) v. 9; e) v. 10; v.11. Esta estructuración ha sido adoptada por Günther Bornkamm y Ernst Käsemann. En cambio, Joachim Jeremias, siguiendo a Cerfaux, considera que existen adiciones en el texto original (versos 8c y 11c) y divide el himno en tres estrofas: 6-7a; 7b-8; 9-11. Pese a las diferencias en torno a la estructuración del texto, existe un consenso generalizado, por parte de los exégetas, para dividir el himno en dos partes: humillación (v. 6-8) y exaltación (v. 9-11), bajo la premisa de considerarlo como un todo.

<p>haciéndose semejante/como los hombres y presentándose en el porte exterior como hombre ⁽⁸⁾ se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y muerte de cruz</p> <p>⁽⁹⁾ Por lo cual, Dios lo sobre-exaltó Y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre, ⁽¹⁰⁾ para que, en el nombre de Jesús, toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en el abismo ⁽¹¹⁾ Y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre.</p>	<p>Asumiendo semejanza humana y apareciendo en su porte como hombre, ⁽⁸⁾ se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz.</p> <p>⁽⁹⁾ Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre. ⁽¹⁰⁾ Para que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, ⁽¹¹⁾ y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el SEÑOR para gloria de Dios Padre.²⁹</p>
---	--

1.3.1 Origen del himno

La mayoría de los comentaristas y exégetas modernos (E. Lohmeyer, G. Bornkamm, K. Staab, O. Cullmann, R. Brown, B. Rey, H. Wansbrough, J. Jeremias) considera que el himno no fue escrito originalmente por el apóstol, sino que se trata de un himno prepaulino, escrito originalmente en arameo o hebreo. Staab, siguiendo a Lohmeyer, menciona que, si el himno es una liturgia antigua introducida en la carta, esto no sería algo extraño en la literatura paulina, pues Pablo ya había introducido anteriormente otros himnos, poemas y cánticos antiguos en sus textos (Ef 5,14 y 1Tim 3,16).³⁰ Por otra parte, Brown considera la posibilidad de que al momento de redacción de la carta, el himno ya fuera “[...] conocido por los filipenses, enseñado por el apóstol durante su primera visita.”³¹ Esto debido a la facilidad con la que Pablo introduce dicho himno en el cuerpo de la epístola.

Existen buenas razones para concluir que efectivamente el himno de Flp 2,5-11 es prepaulino. Por una parte, el vocabulario y algunas construcciones del pasaje no parecen ser de la mano de Pablo. Hay palabras que sólo aparecen una vez en todo el Nuevo Testamento; algunas sólo se mencionan por segunda vez; otras, en cambio, no tienen presencia en ningún otro texto griego. Bornkamm, siguiendo a Lohmeyer, considera que existen palabras que no

²⁹ La presente traducción es de M. A. Artola, versión que se presenta en la *Biblia de Jerusalén; Latinoamericana*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001, p. 1633.

³⁰ Cf. K. Staab, *op. cit.*, pp. 267-268.

³¹ R. E. Brown, *op. cit.*, p. 643.

tienen correlato alguno con el griego, apoyando la tesis de que el himno hubiera sido escrito originalmente en arameo y traducido al griego.³²

Ejemplo de esto se observa en palabras como **morfh**, “forma”, la cual no aparece en ningún otro lugar de los textos paulinos y sólo se encuentra una vez más en el Nuevo Testamento, en Mc 16,12. Es un concepto raro para el vocabulario neotestamentario, aún y cuando era de uso común en el lenguaje griego. Otro ejemplo es la frase **ei hai ihsa qew** no tiene en el Nuevo Testamento más que un solo sentido paralelo y aproximado con Jn 5,18. Asimismo, palabras como **arpagmon**, **ekenwsen**, **uperuywsen**, **katacqoniwn** son consideradas *hapax legomena* del Nuevo Testamento.

Por otra parte, el pensamiento teológico, que se atisba en el himno, es arcaico. Por ejemplo, la división ternaria: celeste, terrenal y abismo, la cual no se encuentra en otra parte del Nuevo Testamento, parece ser propia de comunidades judeocristianas muy primitivas. Además, Staab añade que “En su teología, Pablo pone el acento en la oposición entre muerte y resurrección, mientras aquí predomina el contraste entre humillación y exaltación, y ni siquiera se menciona la resurrección [...]”.³³

A diferencia de estos autores, el teólogo Lucien Cerfaux considera que, a pesar de que en ocasiones las palabras del himno dan la impresión de ser ajenas al estilo de Pablo, éste se le puede atribuir a él, pero que posiblemente lo compuso inspirándose en algún determinado himno anterior. Cerfaux plantea como argumento que el himno contiene paralelismos con algunas frases evidentemente paulinas, como en 2 Cor 8,9: “Porque ya saben ustedes que nuestro Señor Jesucristo, en su bondad, siendo rico se hizo pobre por causa de ustedes, para que por su pobreza ustedes se hicieran ricos.” Por otra parte, tanto Cerfaux como Joachim Jeremias y Günther Bornkamm consideran que la frase del v. 8, “y muerte de cruz” (**qanaitou de; staurou**), es indiscutiblemente una frase de cuño paulino, que demuestra que el himno fue, al menos, alterado o arreglado por Pablo.³⁴

³² Al respecto, el autor expone algunas de las palabras que no tienen correlato exacto con el vocabulario paulino desde el punto de vista de la exégesis. Cf. G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 146.

³³ K. Staab, *op. cit.*, p. 267. Al respecto de la resurrección se debe recordar que para Pablo era el fundamento de toda su fe, llegando a afirmar que, si en Cristo no hubo resurrección, entonces el mensaje cristiano que profesaban era en vano (1Cor 15,12-15).

³⁴ Cf. Lucien Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo*, (2ª ed.), trad. A. Arza, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1960, pp. 322-323; G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 146. La referencia a la postura de Jeremias se encuentra en el texto de Cerfaux, en calidad de “comunicación personal del 15/8/50”.

1.3.2 *La fuente de inspiración*

La fuente de inspiración más próxima del himno debe encontrarse en el texto veterotestamentario. Las interpretaciones que se han hecho de los orígenes e inspiración del himno con base en fuentes extrabíblicas son muy dudosas y poco aceptadas por la mayoría de los comentaristas.³⁵ En cambio, la cristología primitiva se expresó en muchas ocasiones con términos y temas extraídos del Antiguo Testamento, pues buscaron en sus fuentes los pasajes que pudieran dar sentido a la experiencia de vida y muerte de Jesucristo. Es decir, el Antiguo Testamento fue releído buscando las expresiones y los paralelismos con la vida y obra de Jesús de Nazaret. De esta manera, tres han sido las posturas más destacadas en torno a la fuente de inspiración más próxima del himno:

1) Algunos comentaristas consideran que el himno posee un evidente paralelismo con la historia de Adán y Eva.³⁶ Según esta interpretación, “[...] se evocaría el pecado de Adán, [que] creado a imagen de Dios, quiso hacerse semejante a Dios. De este modo, Cristo, imagen de Dios, sería contrapuesto aquí a Adán [...]”³⁷ En oposición a la actitud orgullosa de Adán y Eva, y su deseo de ser como dioses (Gn 3,5), Cristo se presenta humilde y servicial, presentándose como hombre entre sus semejantes, renunciado a cualquier interés por igualarse a Dios.

Una posible referencia al acto de Adán no es nada ajena al pensamiento de las comunidades cristianas primitivas. Pablo mismo, en contadas ocasiones, ya había hecho notar dicho ejemplo de oposición entre Cristo y Adán. Por ejemplo, en Rom 5,18-19 se lee: “Y así como el delito de Adán puso bajo condenación a todos los hombres, así también el acto justo de Jesucristo hace justos a todos los hombres para que tengan vida. Es decir, que por la desobediencia de un solo hombre, muchos fueron hechos pecadores; pero, de la misma manera, por la obediencia de un solo hombre, muchos serán hechos justos.” Esta misma idea se repite en 1Co 15,12-23.

³⁵ Se han defendido, como fuentes de inspiración o paralelismos extrabíblicos, referencias a Alejandro Magno, Hércules, Nerón y Calígula y el mito del gnosticismo helenístico acerca del hombre celeste. Sin embargo, muchas de estas posturas parecen ser nada cercanas a las concepciones de las comunidades judeocristianas primitivas ni a Pablo. Una extensa revisión de cada postura puede ser consultada en P. Henry, *op. cit.*, pp. 39-42.

³⁶ Acerca del paralelismo con la historia de Adán, *Cf. ibid.*, pp. 42-45.

³⁷ Bernard Rey, “Observaciones sobre el himno de la epístola a los filipenses 2.6-11”, en *Creados en Cristo Jesús*, (2ª ed.), trad. Luis Gago Fernández, Madrid, Fax, 1972, p. 93.

2) Para otros intérpretes (P. Henry, L. Cerfaux, J. Jeremias) el himno está trazado con base en los cantos del Siervo sufriente de Yahvé (*Ebed Yahvé*), del libro del profeta Isaías.³⁸ Esta tesis fue apoyada desde sus inicios por los Padres de la Iglesia (Orígenes, Eusebio de Cesarea, Efrén, Jerónimo, Agustín de Hipona, Cirilo de Alejandría), los cuales, a pesar de marcar el evidente paralelismo, nunca sospecharon que el himno en sí podía haber sido hecho a partir de dicho texto veterotestamentario.³⁹ Al respecto de la relación entre ambos textos, Cerfaux declara:

La analogía de las situaciones no es fortuita. Cristo mismo ha evocado dos figuras que se unían en la perspectiva profética: el Servidor de Dios de Isaías y el Hijo del hombre de Daniel; el cristianismo primitivo ha fundamentado en ellos su teología, su mensaje, su liturgia y su parénesis; San Pablo lo recuerda, apelando al ejemplo de Cristo que tomó el papel de Siervo de Dios.⁴⁰

Ya en otros pasajes se puede observar que Pablo hace claras alusiones al texto de Isaías (Rom 4,24-25; 8,4; 14,11; 1Cor 11,23; 15,3; Ef 5,2), situación que dejaba en claro la influencia de dicho texto en las primeras comunidades judeocristianas. De hecho, el propio Pablo también se había inspirado en otros textos veterotestamentarios, como Jr 9,22 en relación con 1Cor 1,27-31. A continuación se presenta un cuadro comparativo que destaca los principales puntos de contacto entre el texto de Isaías y el himno de Flp 2,6-11.

Flp 2,7: sino que se despojó de sí mismo tomando condición de esclavo.	Is 53,7: Fue oprimido, y él se humilló y no abrió la boca.
Flp 2,8: se rebajó a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte	Is 53,12: ya que indefenso se entregó a la muerte
Flp 2,9: Por eso Dios lo exaltó y le otorgó el nombre que está sobre todo nombre.	Is 53,12: Por eso le daré su parte entre los grandes Y con poderosos repartirá despojos
	Is 52,13: He aquí que prosperará mi Siervo, será enaltecido, levantado y ensalzado sobremanera.
Flp 2,10-11: Para que al nombre de Jesús	Is 45,23-24: Que ante mí se doblará toda rodilla

³⁸ Sobre el paralelismo del himno con los cantos del Siervo sufriente de Dios *Cf.* P. Henry, *op. cit.*, pp. 45-54; también *cf.* L. Cerfaux, *op. cit.*, pp. 323-327 y el texto de Joachim Jeremias, “A propósito de Flp 2,7: **eauton ekenwsen**”, en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. (2ª ed.), trad. Alfonso Ortiz, *et al.*, Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 177-182.

³⁹ Las referencias de los Padres de la Iglesia en torno al tema del himno cristológico y el paralelismo con los cantos del Siervo sufriente de Yahvé están atestiguadas en P. Henry, *op. cit.*, pp. 48-54.

⁴⁰ L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 324. Cerfaux considera, en esta cita, una referencia a la figura del Hijo del Hombre, sin embargo en su texto no da mayores detalles de cómo es que dicha expresión se une a la del Siervo de Yahvé. La tercera fuente de inspiración, dedicada a la figura del Hijo del Hombre, elaborada por Cullmann, dará más detalles de la posibilidad de que éste himno esté elaborado con base en ambas figuras.

toda rodilla se doble en los cielos, en la tierra y en los abismos, y toda lengua confiese que Cristo Jesús es el SEÑOR para gloria de Dios Padre.	y toda lengua jurará diciendo: ¡Sólo en Yahvé hay victoria y fuerza!
--	---

Muchas de estas semejanzas poseen aspectos exegéticos fundamentales que las relacionan, apoyando nuevamente la tesis de una traducción del arameo al griego. Por ejemplo, Joachim Jeremias considera que la expresión “se despojó de sí mismo” (*elauton ekenwsen*) es la traducción literal de Is 53,12 “se entregó hasta la muerte”.⁴¹ Ciertamente, algunos autores se han opuesto a esta última hipótesis de traducción, como lo hace Bornkamm,⁴² quien argumenta que no hay una comprobación exacta de la literalidad entre Flp 2, 7 e Is 53,12. Sin embargo, es destacable el enorme paralelismo entre las expresiones de ambos textos.

3) Otra hipótesis ha sido la de Oscar Cullmann, quien considera al himno en íntima relación con la tradición daniélica y evangélica del Hijo del hombre. Este apelativo aparece por primera vez en el texto bíblico, en el libro de Daniel (7,13-14), tal vez como una personificación del pueblo de Israel. Posteriormente, en los tiempos del judaísmo tardío, propios a la época de Jesús, dicho título designaba a una figura individual, un salvador escatológico y mesiánico que aparecería al final de los tiempos en representación de la humanidad. Como lo relata Cullmann, a la concepción del Hijo del hombre se le introdujeron, no ya ideas mesiánicas de carácter meramente político, sino rasgos de carácter celeste y sobrenatural.⁴³ Para aquella época, el Hijo del hombre “[...] es un ser celestial preexistente que vive en los cielos desde el origen de los tiempos, antes de venir a la tierra al fin de los tiempos”.⁴⁴

Desde esta postura, el himno de Flp 2,6-11 exaltaría al Hijo del hombre que se encarna y toma identidad humana, dejando de lado toda atribución celeste o divina, de la que gozaba durante su preexistencia. Cullmann afirma que el himno es un texto extraordinariamente rico desde el punto de vista cristológico, pues reúne tres nociones: Hijo del hombre, Siervo sufriente de Yahvé y Señor (*Kyrios*). El himno sólo puede comprenderse en relación con estas

⁴¹ Cf. J. Jeremias, *op. cit.*, p. 178.

⁴² Cf. G. Bornkamm, *op. cit.*, pp. 148-149.

⁴³ Cf. Oscar Cullmann, “Jesús, el Hijo de hombre”, en *Cristología del Nuevo Testamento*, trad. Carlos T. Gattinoni y Xabier Pikaza, Salamanca, Sígueme, 1998, pp. 201-204.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 205.

tres ideas, pues aun aceptando la hipótesis de que el texto no sea de Pablo, o posea un modelo previo, estas ideas se plasmaron dentro del mismo.⁴⁵

En conclusión, después de haber considerado estas tres posibles hipótesis, como fuentes de inspiración para la creación del himno, se puede destacar que delimitar su inspiración a sólo un texto veterotestamentario o una sola idea del judaísmo puede resultar desfavorable para comprender la totalidad del himno. Existe una rica confluencia de ideas y fuentes que permite reconocer el valor cristológico del himno y su pertenencia a la entera tradición judía. Además, el reconocimiento de dichas fuentes no sólo refleja cómo se creó el himno, sino también, y sobre todo, cómo ha sido interpretado en relación con la tradición y desde diferentes puntos de vista. Acotar el himno a sólo un pasaje o texto podría quitar elementos que pueden resultar elementales para su íntegra comprensión.

1.4 Consideraciones exegéticas sobre Flp 2,6-11

A continuación se realiza un análisis del himno cristológico de Flp 2,6-11, a partir de varios estudios exegéticos. Es importante destacar que no se hace una exégesis como tal, sino que se analizan algunas de sus partes a la luz de las conclusiones más destacadas de los comentaristas y exégetas más importantes. En este análisis se coloca el énfasis en las partes del himno que mayor dificultad han generado o que son más polisémicas. En su mayoría, éstas se encuentran dispuestas, ante todo, en la primera parte del himno, concerniente a la humillación de Jesucristo. Como se verá más adelante, estas partes difíciles de traducir/interpretar otorgan diferentes sentidos del himno, por lo que será valioso tener en cuenta la multiplicidad de significados que encierran. Esta multivocidad ha convertido al himno en un pasaje difícil de comprender a cabalidad.

1) En el versículo 2,7 del himno se menciona que Cristo “se despojó de sí mismo” [eauton ekenwsen]. Esta frase está conformada por el verbo griego *kenow*, utilizado únicamente por Pablo en todo el Nuevo Testamento, que significa literalmente “vaciar”, “despojar” o “destruir”.⁴⁶ El reflexivo que acompaña al verbo refiere a un acto voluntario, permitiendo la construcción de la frase como “se despojó” o “se vació” de sí mismo. La frase es una construcción que no se hallaba atestiguada en ningún texto griego previo. De esta

⁴⁵ Cf. *ibid.*, pp. 240-241.

⁴⁶ Cf. “*kenow*”, en H. Balz y G. Schneider, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (2ª ed.), Salamanca, Sígueme, 2001, vol. II, pp. 2295-2298.

manera, el himno da cuenta de una suerte de vaciamiento o despojamiento padecido voluntariamente por Jesucristo.

La idea de un vaciamiento o *kénosis* del Hijo de Dios, que con la especulación trinitaria de los siglos posteriores se convirtió en la propia “*kénosis* de Dios”, ha sido objeto de muchas interpretaciones y consideraciones, tanto cristológicas como teológicas.⁴⁷ Sin duda, es una de las expresiones más impresionantes del cristianismo primitivo, pero también una de las más complejas debido a su polisemia. En ella, muchos intérpretes han visto una afirmación de la divinidad de Cristo; otros, en cambio, una radical negación. Pocos textos dan lugar a tan opuestas interpretaciones. La pregunta dominante para buena parte de las reflexiones sobre dicha *kénosis* consiste en saber cuál es el elemento o los elementos de los que Cristo se despojó o vació voluntariamente.

Como se verá más adelante, dicho autovaciamiento o autodespojamiento ha sido interpretado en varios sentidos, tanto teológicos como filosóficos. En sentido lato, la *kénosis* puede ser comprendida como una renuncia a la gloria divina, implicada durante la preexistencia divina (esta será la postura más común para los autores católicos); en sentido estricto, la *kénosis* es comprendida como una renuncia parcial (relativa) de los atributos divinos o de la completa naturaleza divina (absoluta). Como se puede apreciar por el himno mismo, la solución no se ha encontrado en el himno mismo, sino en la postura teológica y cristológica que se defiende. Esto será dilucidado en el segundo capítulo de la presente tesis.

2) De suma importancia es comprender quién es el sujeto del himno, pues esto tenderá dos interpretaciones completamente opuestas. Las posibilidades son: 1) el Cristo preexistente y 2) el Cristo histórico. Si se piensa que el sujeto del himno es el Cristo preexistente, en íntima relación con el prólogo del Evangelio de Juan (1, 1-18), entonces el himno celebraría el acto de la encarnación. Si se trata del Cristo encarnado, el himno celebraría una renuncia voluntaria que hizo durante su vida humana.

3) El término utilizado en la expresión del versículo 6a, “siendo en forma de Dios”, es sin duda una clave elemental para comprender la referencia a la preexistencia de Cristo y el objeto propio de lo que posteriormente será el despojamiento que padece. El término utilizado en griego es *μορφή*⁴⁸ que en el griego *koiné* de la época, designaba “la figura”, una manifestación perceptible por los sentidos, especialmente física y externa, que fue traducida

⁴⁷ Basta revisar la amplia bibliografía que sobre el tema presenta P. Henry, “Kénose”, *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. V, pp. 7-162.

⁴⁸ Cf. W. Pöhlmann, “*μορφή*”, en H. Balz y G. Schneider, *op. cit.*, vol. I, pp. 331-334.

comúnmente por “forma”, por lo que dicha expresión, literalmente, sería “siendo en forma de Dios”. Dejando de lado la traducción literal del término, cuatro han sido las interpretaciones que se han hecho para comprender su sentido: 1) esencia, 2) imagen, 3) gloria y 4) condición.

a) Esencia. La interpretación de **morfhv** como “esencia”, en griego **ousia**, fue hecha por varios autores griegos y latinos, como los padres capadocios, Basilio y Gregorio de Niza; entre los padres latinos, San Ambrosio.⁴⁹ No obstante, dicha interpretación no es nada exacta, pues está influenciada por el lenguaje filosófico, en el cual **morfhv** designaba la naturaleza de un ser, su esencia, principio de comportamiento y aspecto exterior. Es difícil aceptar que Pablo haya sido influenciado por dicha noción de cuño filosófico para traducir o expresar dicho significado. Más apropiado es pensar que Pablo ocupó dicho término en su acepción común, pues, si bien conocía a cabalidad el griego *koiné*, no se tienen registros acerca de si poseía o no un amplio conocimiento del lenguaje filosófico. Además, dado que el himno es prepaolino, el sentido de “forma” como “esencia” implicaría una seria equivalencia e identificación de naturaleza entre Jesucristo y Dios, la cual nunca se expresó en esos términos ni por Pablo, ni por las primeras comunidades judeocristianas.

b) Imagen. Entre los defensores de la equivalencia “forma” igual a “imagen”, en griego **eikwn**, se encuentran Atanasio, Eusebio de Cesarea, Tertuliano y Victorino.⁵⁰ Entre los autores modernos, el mayor defensor de dicha interpretación fue el teólogo Oscar Cullmann. Según Cullmann, la palabra **morfhv** tiene un correlato fundamental con el relato del Génesis (1,26) y no es necesario explicarla a partir de concepciones helenísticas y gnósticas.⁵¹ Cullmann considera que **morfhv** se vincula con la idea expresada en la palabra **eikwn** y respalda esta consideración con la frase de Col 1,15: “[Cristo] es imagen [**eikwn**] de Dios invisible, primogénito de toda la creación, porque en él fueron creadas todas las cosas [...]” Por lo que “siendo en forma de Dios” debería comprenderse como “siendo a imagen [y semejanza] de Dios”, no como mera copia de él, sino como una vinculación estrecha, en la cual Cristo es la imagen más exacta de Dios Padre. De esta manera, el himno no evocaría la naturaleza divina, sino la imagen divina de Dios que Jesús representa.

c) Gloria. Los antiguos padres de la Iglesia raramente sostuvieron la equivalencia entre “forma” y “gloria”, en griego **doka**, pues, literalmente hablando, no es un término cercano al original **morfhv**. Los autores que han defendido esta traducción se han inclinado por los

⁴⁹ Cf. P. Henry, *op. cit.*, p. 129.

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ O. Cullmann, *op. cit.*, p. 242.

argumentos para interpretar que “siendo en forma de Dios” se refiere a la gloria que Cristo poseía durante su preexistencia. Dicha interpretación encontraría un paralelismo con el Evangelio de Juan, en 17,5, fragmento donde se pone en palabras de Jesucristo una referencia a cierto momento de preexistencia: “Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese.”

d) Condición. Este es un término mucho más alejado del original, pero mantiene una relación estrecha con la idea que se pretende expresar al referir la gloria que implicaba la preexistencia. Por ende, la intención del himno sería expresar que Cristo se encontraba en condición divina y gloriosa durante la preexistencia. La frase traducida como “siendo de condición divina de Dios” significaría la condición gloriosa de la divinidad en el momento de la preexistencia de Cristo.

4) Otro punto exegético interesante es el que concierne al versículo 6b. El sentido de la palabra **αῤ̣παγμοῦ**⁵² (*harpagmos*), traducido literalmente como “robo” o “rapiña”, es la mayor dificultad de este pasaje. El término es un *hapax legomenon*, de uso poco común. En el griego profano de la época el uso que se le dio a **αῤ̣παγμοῦ** fue explícitamente “robo”. Según el *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, en el artículo dedicado a dicha palabra, elaborado por W. Trilling, “robo” como traducción de **αῤ̣παγμοῦ** en Flp 2,6 “es un significado que no viene al caso”⁵³, mas no se ofrecen al lector argumentos para poder aceptar dicha conclusión. Ahí mismo se propone el uso del término **αῤ̣παγμα**, traducido por “lo robado” o “lo encontrado”, para dar a entender algo que ya se poseía.

Según otros exégetas y comentaristas, que han sido más minuciosos en el arte de interpretar esta frase, pueden reconocerse dos posibles maneras de comprender el versículo, y ambas otorgan un sentido completamente distinto del mismo, por lo que se debe ser cauteloso al elegir entre una u otra opción.

a) En sentido pasivo, como *res rapta*, **αῤ̣παγμοῦ** se entiende como algo ya conquistado, que ya se encuentra en posición del sujeto. Dicha interpretación implicaría aceptar la propuesta de W. Trilling, es decir, no se trataría de algo que se va a robar sino que se posee. De esta

⁵² Cf. W. Trilling, “**αῤ̣παγμοῦ**”, en H. Balz & G. Schneider, *op. cit.*, vol. I, pp. 468-469.

⁵³ *Idem*.

manera, el sentido de la frase sería que Cristo no buscó aprovecharse de la igualdad que ya gozaba con Dios Padre, así que decidió no mantener o retener dicho rango de dignidad.⁵⁴

b) En sentido activo, como *res rapienda*, **αῤπαγματ-** se entiende como algo por conquistar, que se debe tomar, como un trofeo. Cristo considera el acto de igualarse a Dios como algo que se debe conquistar, pero por su humildad, renunciaría a dicha pretensión, en clara contraposición a Adán, el cual buscó igualarse a Dios. Aun y cuando se pensara a Jesucristo como Hijo de Dios, en un estado preexistente y con atributos ciertamente divinos, sigue sin *ser igual*⁵⁵ en esencia a Dios, y su ejemplo estaría en el acto mismo de renunciar a serlo.⁵⁶

Muchos exegetas caen en el prejuicio de considerar que esta última interpretación no es válida por el hecho de que se negaría o pondría en duda la igualdad de naturaleza divina de Cristo con Dios. Pero esto es un desfase y un anacronismo que se debe evitar. No existen evidencias fuertes de que Pablo concibiera a Cristo idéntico a Dios ni que pensara que son una misma esencia. En Pablo, esta idea se confirma con la determinante frase de 1Cor 8,6: “[...] para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, del cual proceden todas las cosas y para el cual somos; y un solo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros por él.”

5) Un último punto a considerar es la idea de la exaltación, que en ocasiones ha sido equiparada con la resurrección. La idea de que la humillación de Jesucristo concluya en la exaltación del mismo, es una idea que está ya presente en los evangelios, por ejemplo en Lc 14,11 y Mt 23,12 se menciona: “Porque todo el que se ensalza será humillado; y el que se humilla, será ensalzado”. La referencia a la resurrección no es clara en el himno, sino asumida implícitamente. Precisamente, por la ausencia de una específica referencia a la resurrección se considera que el himno posee ideas arcaicas al pensamiento de Pablo, para quien la resurrección era el fundamento total de su fe.

Las distintas combinaciones de interpretación que pueden surgir a partir de estas cinco consideraciones exegéticas son innumerables. Sería imposible considerar cada una de estas opciones. Sin embargo, queda claro que no es fácil acceder al sentido unívoco del texto a partir

⁵⁴ Otros trabajos que consideran el sentido pasivo de **αῤπαγματ-** como el más propio para el himno son Pierre Benoit, *Les épîtres de Saint Paul aux philippiques, a Philémon, aux colossiens, aux éphésiens* (2^a ed.), Paris, Les éditions du Cerf, 1953, pp. 26-27; G. Bornkamm, *op. cit.*, p. 148; L. Cerfaux, *op. cit.*, p. 321; K. Staab, *op. cit.*, p. 268.

⁵⁵ Cf. T. Holtz, “**ἴσο-**”, en H. Balz & G. Schneider, *op. cit.*, vol. II, pp. 2041-2043.

⁵⁶ El sentido activo de la frase ha sido reconocido por varios autores en trabajos como O. Cullmann, *op. cit.*, p. 247 y Ernst Käsemann, “Análisis crítico de Flp 2, 5-11”, en *Ensayos exegéticos*, trad. Ramón Fernández, Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 62-94.

de un mero trabajo de exégesis. De hecho, las diversas interpretaciones que del himno se han hecho no se basan en la mera exégesis. Los autores y comentaristas que han defendido una interpretación específica, lo han hecho con base en cierta postura teológica, cristológica y filosófica, que les ha permitido fundamentar su interpretación.

1.5 Balance

En este primer capítulo hemos hecho una revisión de importantes consideraciones hermenéuticas para la presente tesis. Tres elementos han sido fundamentalmente expuestos 1) el autor, Pablo de Tarso, quien escribe la carta a los filipenses y transcribe el himno de la misma; 2) el texto, tanto la carta a los filipenses como el himno ubicado en Flp 2,6-11; por último, 3) hemos tomado en cuenta el contexto que envuelve al autor, la redacción de la epístola y del propio himno, descubriendo que éste último es, sin duda, un texto enigmático y polisémico. Todos estos elementos permitirán una mejor comprensión de las varias interpretaciones que se han hecho en torno a la *kénosis* de Dios.

Algunas conclusiones que queremos destacar son las que conciernen directamente al himno de Flp 2,6-11. Por una parte, se trata de un texto del cristianismo primitivo, el cual no fue escrito por la mano de Pablo, aunque cabe la posibilidad de que él lo haya modificado o traducido. El texto en sí mismo es de carácter poético, en tanto que se trata de un himno o canto litúrgico de la comunidad cristiana primitiva. Por otra parte, y más importante que distinguir al verdadero autor del himno, es resaltar que se trata de una exhortación de carácter práctico, que impele al modo de comportamiento de la comunidad de creyentes filipenses. Además, como hemos observado, el himno y sus expresiones fueron construidos en un lenguaje poético, no se trata de una enseñanza teológica ni teórica.

Una conclusión importante para nuestra investigación surge con base en la revisión que hicimos del himno de Flp 2,6-11: es imperante subrayar que la *kénosis* que hemos presenciado en dicho himno poético es del Hijo de Dios, Jesucristo. Propiamente hablando, en el himno que nos heredó Pablo de Tarso, no existe una *kénosis* de Dios, sino del Hijo de Dios. Este acto de vaciamiento se hará extensivo a la divinidad completa sólo posteriormente, cuando la reflexión de la teología trinitaria evoque la equiparación de Dios, Jesucristo y el Espíritu Santo. Con base en esto, hemos presenciado la posibilidad de que el propio Pablo de Tarso no piense en la *kénosis* como equiparación de la encarnación. Volveremos a esto en el cuarto capítulo.

Asimismo, el himno es sin duda polisémico. En él abunda la multiplicidad de sentidos, tanto en los términos que lo componen como en la totalidad de su sentido. Sus palabras no son claras a primera vista y lo que anteriormente fue un himno poético de uso común en un grupo de creyentes, ahora se ha convertido en un difícil texto para ser comprendido. Precisamente, esto ha producido que los sentidos o significados que se le dieron al himno y a la expresión de la *kénosis* hayan sido a partir de ciertos modelos de interpretación que son ajenos al propio himno. La *kénosis* adopta un sentido u otro cuando es leída desde puntos de vista distintos, con base en posturas teológicas, cristológicas y filosóficas diversas, que han permitido múltiples interpretaciones en torno a dicha expresión. Precisamente, la tarea de los capítulos será revisar algunas posturas de interpretación de la *kénosis*, que han determinado conclusiones diversas y también opuestas.

CAPÍTULO II

TEORÍAS Y TEOLOGÍAS KENÓTICAS MODERNAS

La expresión de la *kenosis*, tal cual y como está contenida en el himno de la carta a los filipenses, fue objeto de discusiones exegéticas desde los primeros siglos del cristianismo. El texto de Flp 2, 6.11 estuvo presente en autores como Ignacio de Antioquía, Clemente de Alejandría, Hipólito de Roma, Orígenes, Atanasio, Ambrosio, Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, entre otros. Con toda seguridad puede decirse que la *kenosis* fue una expresión muy importante desde sus inicios, pues reflejaba la vida del Hijo de Dios y su relación con el mundo, en tanto que reflejaba el momento de la encarnación.

No obstante, la *kenosis* como una expresión cristológica y como fundamento de una corriente teológica no toma forma cabalmente sino hasta la modernidad. Si bien es cierto que la expresión proviene del himno poético de Flp 2,6-11, la idea no toma un valor cristológico relevante hasta tiempo después, en la cual fue leída como una clave para comprender el dogma cristiano de la encarnación del Hijo de Dios, y especialmente para resolver la paradoja de la unión hipostática o doble naturaleza (divina y humana) de Jesucristo. Aquí, ya podemos hablar de una “*kenosis* de Dios”, en tanto que el horizonte de comprensión es posterior al de la teología trinitaria que identifica a Jesucristo como parte integrante de la Divinidad.

En este segundo capítulo se presentarán las diversas interpretaciones de la *kenosis* en el terreno teológico, haciendo hincapié en los fundamentos filosóficos tomados por cada postura. En el primer apartado se presenta la cristología de la doble naturaleza, postura cristológica común en la Iglesia Católica, determinada a partir de los primeros concilios ecuménicos. Es fundamental exponer, en términos generales, dicha cristología para poder comprender cómo es que las posteriores interpretaciones sobre la *kenosis* giraron en torno a ella, buscando corresponderse o contraponerse a sus planteamientos.

Posteriormente se revisa la interpretación que la mayoría de los autores, apegados a la cristología de la doble naturaleza, hacen sobre la *kenosis*. Esta interpretación, con cierta validez general en la Iglesia Católica, considera que la *kenosis*, referida en el versículo de Flp 2,7, describe la renuncia voluntaria de Jesucristo solo a la gloria divina, implicada durante su preexistencia. Por lo cual, esta *kenosis* sería comprendida en un sentido lato.

En el tercer apartado se exponen las teorías kenóticas de los siglos XVI y XVII. Estas posturas teóricas, que surgieron en el seno del protestantismo alemán, comprendían la *kenosis*

como una expresión para designar una privación de uso u ocultamiento de los atributos divinos. Los autores de dicha postura no se referían a un real y completo despojamiento de los atributos, sino a una mera privación o limitación de los mismos. Esta postura puede ser considerada como una *kénosis* en sentido parcial, que aún pretende corresponderse a los planteamientos de la cristología clásica.

En el cuarto y último apartado del presente capítulo se exponen las teologías kenóticas desarrolladas en el siglo XIX y principios del XX. Estas interpretaciones son el resultado de concepciones teóricas posteriores (tanto filosóficas como teológicas) acerca de la *kénosis* de Dios. En gran medida, estas teologías modernas se contrapusieron a la cristología clásica de la doble naturaleza, la cual, según sus términos, no era clara y necesitaba de un nuevo enfoque para su comprensión. Para estas teologías, la expresión de la *kénosis* de Dios es entendida como un despojamiento real de los atributos de la naturaleza divina al momento de la encarnación. Esta *kénosis* es entendida en sentido estricto, como vaciamiento real, pero con dos posibles matices, relativo y absoluto.

2.1 La cristología de la doble naturaleza

A lo largo de la historia del cristianismo han existido muchas y distintas formas de comprender el papel fundamental que desempeña Jesús de Nazaret. La parte de la teología cristiana que interpreta la figura religiosa de Jesús de Nazaret es denominada “cristología”. En la cristología se toman como objetos de estudio los temas concernientes a la naturaleza de Jesucristo,⁵⁷ su relación mediadora entre Dios y los hombres, el papel salvífico que representa en la religión cristiana, etc. En ocasiones, una interpretación cristológica varía de otra por meros matices y detalles; otras veces, en cambio, la diferencia es radical, al grado de haber una pugna entre las distintas interpretaciones. Por tanto, se puede afirmar que a lo largo del cristianismo han existido muchas y diversas cristologías.⁵⁸

Ya desde los primeros años del cristianismo existió una gran variedad de interpretaciones cristológicas, que en ocasiones reflejaban el particular punto de vista cultural y

⁵⁷ En la presente tesis, con especial énfasis en el presente capítulo, debe distinguirse entre Jesús de Nazaret, el llamado Jesús “histórico”, como quien realmente vivió en un contexto histórico, cultural y social. Mientras que Jesucristo es el mismo personaje histórico, pero interpretado a la luz de la religiosidad y la teología cristiana, considerado como el Cristo (el Mesías) e Hijo de Dios.

⁵⁸ Para una comprensión panorámica de la historia de la cristología y sus cambios a lo largo de la historia del cristianismo, cf. Hans Kessler, *Manual de cristología*, trad. Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2003; Peter Hunnermann, *Cristología*, trad. Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1997.

social de cierta comunidad de creyentes. Sin embargo, fueron los primeros concilios ecuménicos,⁵⁹ celebrados por la Iglesia Católica, los que encausaron la cristología dominante. Tres concilios son definitivos para dicha cristología: Nicea I, Constantinopla I y Calcedonia, pues marcaron los derroteros de las interpretaciones posteriores en torno a Jesús de Nazaret. De estos concilios surgió lo que aquí se denomina como la cristología clásica: la cristología de la doble naturaleza.⁶⁰

En los primeros años, la diversidad de posturas en torno a Jesucristo, en especial lo que concierne a su naturaleza, ocasionaron fuertes divisiones entre algunos de los diferentes grupos cristianos. Entre la variedad de grupos cristianos, que originaron diversas interpretaciones cristológicas, se encontraban los ebionitas, cerintianos y adopcionistas, quienes negaban la divinidad de Jesucristo; otros, en cambio, negaban su humanidad, como fueron los maniqueos y los docetistas, para quienes el cuerpo de Jesucristo era una apariencia. Otra postura, muy importante por la fuerza que tomó y la censura que recibió, fue la propuesta de Arrio, presbítero de Alejandría. Según éste, Jesús de Nazaret no era Dios o parte de él, sino una creación de Dios, a la par de todos los hombres. Con esta interpretación, se reducía a Jesucristo a su simple humanidad, defendiendo la no divinidad del mismo, ya que de lo contrario implicaría la afirmación de dos divinidades: Dios y Cristo.

Ante los conflictos emergidos por las distintas interpretaciones, el emperador Constantino I, quien en el 324 se convirtió en el soberano del Imperio Romano en su totalidad, convocó un concilio con la finalidad de consolidar la doctrina cristiana de la Iglesia, acabar con los problemas y unificar al imperio. Así fue como en el año 325 se celebró el primer concilio ecuménico en la ciudad de Nicea.

En gran medida, dicho concilio tenía por objetivo acallar la postura arriana, y su resolución fue determinante al declararla doctrina herética, así como excomulgar y desterrar a Arrio. El emperador Constantino I, aconsejado por el Obispo Osio de Córdoba, favoreció la postura de Atanasio, diácono y secretario del obispo de Alejandría. Fue así como se fundó el denominado “Credo de Nicea” que reza de la siguiente manera:

⁵⁹ Los concilios ecuménicos fueron sínodos celebrados por la Iglesia Católica para definir cuestiones en torno a la doctrina y práctica cristianas. Las decisiones de los distintos concilios fueron, y siguen siendo, determinantes para configurar dicha doctrina. Para una excelente exposición histórica de dichos concilios, *cf.* Giuseppe Alberigo (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, trad. Alfonso Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1999.

⁶⁰ Para comprender cómo se constituyó específicamente la cristología de la doble naturaleza, al interior del cristianismo, *cf.* H. Kessler, *op. cit.*, pp. 120-182; P. Hunnermann, *op. cit.*, pp. 163-239.

Creemos... en un solo Señor Jesucristo, Hijo de Dios (preexistente y eterno), nacido/engendrado unigénito del Padre; es decir, de la substancia (*ousia*) del Padre (contra el «de la nada» de Arrio),... Dios verdadero de Dios verdadero (contra la distinción del hereje Arrio entre «único Dios verdadero» y el simplemente «denominado Dios»), engendrado/nacido, no hecho (distinción antiarriana entre procesión intradivina y creación), consubstancial al Padre (*homoousios*, afirmación contraria a la doctrina arriana), por quien todas las cosas fueron hechas..., que por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se encarnó, se hizo hombre, padeció, y resucitó al tercer día, subió a los cielos, y ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos.⁶¹

El término *homo-ousios*, literalmente traducido como “de la misma sustancia”, fue una clara resolución al problema del arrianismo, pues expresaba una estricta equiparación y unidad entre el Dios Padre y el Dios Hijo. Evidentemente el propio término no era bíblico, sino griego y de cuño básicamente filosófico. Con el credo niceno, se pretendía dejar en claro que Jesucristo era Hijo de Dios desde la eternidad (lo cual implica la preexistencia); que poseía la misma sustancia que el Padre, es decir, era “consubstancial” o “del mismo ser” (*homoousios*) que Dios; y, por lo tanto, era Dios verdadero de Dios verdadero, de la misma naturaleza, engendrado y por ningún motivo creado.

Sin embargo, dicha fórmula no resolvió del todo el problema. El concepto *homo-ousios* presentaba una serie de problemas que no podían dejarse de lado. Aunque el Padre y el Hijo fueran concebidos de la misma sustancia, esto no excluía la posibilidad de un diteísmo (dos deidades iguales). Ni siquiera Atanasio estuvo conforme con dicho término, ya que, poco después del concilio, aceptó como preferente el contraconcepto *homoioousios*, que significa “de esencia similar”, para evitar una identificación absoluta entre ambos.⁶²

En el segundo concilio ecuménico, celebrado en Constantinopla, en el año 381, se trataron de zanjar los problemas del primer concilio. En este concilio se determinó que el Dios cristiano es una única esencia (*mia ousia*) en tres realizaciones o expresiones concretas (*hypostasis*). En resolución, Dios es trino en su esencia divina. En estos términos se crea el dogma de la trinidad, que marca oficialmente el final de las controversias arrianas. Sólo afirmando la trinidad se podía salvar la divinidad de Jesucristo, sin poner en peligro la unidad de Dios y a su vez la divinidad del Espíritu Santo. Efectivamente, mientras que en el Concilio de Nicea, celebrado en el año 325, se hablaba de una sola sustancia o hipóstasis de Dios, en el Concilio de Constantinopla se hablaba de tres hipóstasis: Padre, Hijo y Espíritu. No cabe duda de que a partir de este concilio se puede hablar de un Dios uni-trino en el cristianismo.⁶³

⁶¹ H. Kessler, *op.cit.*, pp. 133-134.

⁶² *Cf. ibid.*, pp. 136-137.

⁶³ *Cf. ibid.*, pp. 137-138.

No obstante, una nueva interrogante cristológica, concerniente directamente a la naturaleza de Jesucristo, surgió de dicha resolución: si Cristo era verdaderamente Dios, y la naturaleza divina se contrapone y excluye a la naturaleza humana, entonces Cristo no había sido verdaderamente hombre, sólo había tomado la semejanza humana, pero no una identidad (a la manera que lo afirmaba el docetismo). Por lo tanto, ¿cómo se puede pensar a Dios y hombre unidos, sin que una naturaleza limite o merme a la otra?⁶⁴ A esta problemática se dedicó a responder el posterior concilio de Calcedonia, celebrado en el año 451.

La fórmula doctrinal definitiva de Calcedonia afirma que Jesucristo, el Hijo de Dios, es verdadero ser divino y verdadero ser humano, esencialmente igual a Dios Padre y esencialmente igual a los hombres. Por lo tanto, Jesucristo era reconocido en dos naturalezas (sin mezcla, sin cambio, sin división, sin separación). A esta unión de dos diferentes naturalezas en la única persona de Jesucristo se le denomina “unión hipostática”. La fórmula más exacta y definitiva de dicho concilio fue “*uno y el mismo Jesucristo en dos naturalezas, unidas, sin mezcla ni separación, en una persona o hipóstasis*”.⁶⁵ Es a esta interpretación cristológica a la que se le denomina como cristología de la doble naturaleza o cristología clásica de la Iglesia Católica Romana y Ortodoxa, que también es reconocida por la gran mayoría de grupos cristianos posteriores, como los luteranos, calvinistas, anglicanos, presbiterianos, etcétera.

La fórmula doctrinal de Calcedonia, al ser elevada a categoría de dogma, provocó que toda postura que estuviera en contraposición a ella fuera comprendida como herejía, es decir, como una negación o duda deliberada de una verdad revelada, una opinión o interpretación contrapuesta al precepto dogmático determinado por la Iglesia. Así, toda postura anterior y posterior que no pensara en dichos términos cristológicos sería comprendida fundamentalmente como herética y debía ser condenada.

Ahora bien, el concilio de Calcedonia no explica directamente el problema de *cómo* es que las dos naturalezas pueden formar una unidad perfecta sin que una menoscabe a la otra. Lo que el concilio de Calcedonia pretendía era dejar en claro el *hecho* indiscutible de tal unidad. Esta cristología de la doble naturaleza poco ha cambiado a lo largo de los siglos en el cristianismo. Como se verá más adelante, las diversas teologías kenóticas de los siglos XIX y XX serán comprendidas como posturas heréticas, al estar contrapuestas a dicha cristología.

⁶⁴ Esta interrogante será fundamental para comprender las posturas kenóticas posteriores.

⁶⁵ H. Kessler, *op. cit.*, p. 148. Las cursivas son originales del autor.

2.2 *Kénosis* como renuncia de la gloria divina

Es necesario advertir que la lectura del himno de Flp 2,6-11 ha estado mediada por la cristología de la doble naturaleza, sea para estar en contra o a favor de ella. La pregunta que compete al presente apartado es: ¿cómo fue comprendido el himno de Flp 2,6-11 a partir de la cristología de la doble naturaleza? Ciertamente no existe una postura unívoca, pero los elementos que constituyen estas interpretaciones se corresponden fielmente a la cristología clásica.

La exégesis más común de Flp 2,6-11 distingue dicho himno en tres partes, correspondientes a tres modos de existencia de Jesucristo. En el primer momento, el versículo que menciona “Jesucristo, siendo en forma de Dios” se referiría directamente a la preexistencia, la condición celeste y gloriosa (Flp 2,6). Esta primera parte ha sido reconocida así por la cristología marcada por los concilios ecuménicos, sobre todo desde el credo niceno, que reconoce a Jesucristo como eterno, preexistente e increado. La segunda parte correspondería a la existencia de Cristo, durante su vida humana (Flp 2,7-8). Esta segunda parte requiere necesariamente de la idea de la encarnación del Hijo de Dios en un ser humano. Por último, la tercera parte que describe la exaltación de Jesucristo, por obra de Dios, ha sido equiparada con la resurrección (Flp 2,9-11).

Así comprendida la composición del himno, el pasaje 2,7, el cual se refiere directamente a la idea de una *kénosis* o auto-vaciamiento, sería el momento exacto para referirse a la encarnación del Hijo de Dios. Sin embargo, la *kénosis* padecida por la segunda persona de la Trinidad, no debe ser comprendida en sentido ontológico. Es decir, no hay una merma de la naturaleza divina de Jesucristo, pues esto implicaría una contradicción en las determinaciones de la cristología de la doble naturaleza (perfecta naturaleza humana y perfecta naturaleza divina), sino que se trata de una renuncia de la gloria implicada durante la preexistencia. A la manera de un rey que se despoja de sus privilegios gloriosos, para convivir como un “igual entre iguales” con su pueblo, Jesucristo se envolvía de una condición humilde, aceptando aparecer ante sus semejantes igual que ellos.

Esta interpretación –como ya se mencionó en el primer capítulo– se apoya en otro fragmento neotestamentario: Jn 17,5, donde se pone en palabras de Jesucristo: “Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese”. En este sentido, se comprende que Jesucristo sólo abandonó su gloria como Hijo de Dios.

Esta interpretación puede ser revisada en la *Enciclopedia católica*, la cual define la *kénosis* de la siguiente manera:

De acuerdo con la teología católica, el abajamiento al que refiere la *kénosis* de Flp 2,7 implica la sujeción voluntaria de Jesucristo a las leyes humanas y la bajeza de la naturaleza humana caída. Jesucristo se sujetó libremente a muchos dolores y padecimientos que acompañan al cuerpo humano, pese a que pudo no hacerlo, como son fatiga, hambre, heridas, etc. Por último, su abajamiento también implica la sujeción a sus padres, a las leyes del Estado y a las leyes de Dios.⁶⁶

Es decir, la *kénosis* se comprende como una renuncia a la gloria divina y designa a su vez una limitación que adopta voluntariamente Jesucristo. Limitación que, por supuesto, no es en sentido ontológico, sino limitaciones de carácter contextual, histórico y social. Esto se advierte a partir de la propia antropología de la Iglesia Católica, pues, al ser la naturaleza humana una naturaleza esencialmente caída, el hecho de que el divino Hijo de Dios adoptara dicha naturaleza implica necesariamente una humillación.

Por ejemplo, la interpretación adoptada por Karl Staab ilustra la comprensión dominante de Flp 2,6-11, con referencia a la cristología clásica:

El anonadamiento de Cristo preexistente no consistió en la renuncia al ser divino (cosa impensable, dado que Dios no puede dejar de ser Dios), sino en la adopción de una forma existente más humilde, que aún no poseía. Al revestirse de la bajeza y miseria de la condición humana, quiso ocultar su dignidad divina, quiso renunciar al honor y a la gloria, para llevar una vida externamente igual a la de los demás hijos de Adán; quiso así mostrarse como uno de ellos, y serlo en realidad.⁶⁷

Según esta interpretación, Jesucristo, desde el inicio del himno, es reconocido como igual a Dios en naturaleza. Dicha igualdad no puede ser abandonada por ningún motivo. Por tanto, con la *kénosis* no habría pérdida ni disminución de la divinidad en la encarnación. Todo “vaciamiento” debe ser entendido en sentido lato, es decir, no ontológico.

La exaltación a la que se alude en el himno (2,9-11), como se mencionó anteriormente, es reconocida comúnmente por la Iglesia y la teología católicas como una referencia a la resurrección. Karl Staab menciona que “La exaltación a la diestra de Dios presupone, desde luego, la resurrección y la ascensión; mas el himno no hace mención expresa de ellas, siendo su perspectiva la del contraste entre humillación y exaltación”.⁶⁸

⁶⁶ A. J. Maas, artículo: “Kenosis”, en *Enciclopedia Católica*, en <<http://ec.aciprensa.com/k/kenosis.htm>>.

⁶⁷ K. Staab, “Carta a los filipenses”, en *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento. Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales*, trad. Florencio Galindo, Barcelona, Herder 1974, p. 269.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 270.

Ahora bien, para Lucien Cerfaux, el himno de Flp 2, 6-11 no comienza con Jesucristo en la preexistencia, sino durante su vida humana. Es decir, a partir del denominado Cristo histórico, en lugar del preexistente. Esta misma opinión la mantuvo Pierre Benoit: “en tout ce passage [Pablo] s’agira du Christ historique, Dieu et homme, dans l’unité de sa personnalité concrète que Paul ne dissocie jamais, bien qu’il distingue ses divers états d’existence.”⁶⁹ Sin embargo, pese a referirse al Cristo histórico, el despojamiento referido es aún el de la gloria que implicaba su divinidad. Cerfaux menciona que:

[...] la encarnación como nosotros la entendemos, es decir, el momento exacto en que Cristo toma carne, no tiene interés para [Pablo]. Su interés está en la humillación en una vida humana: ¡el que se muestra en la humildad de la carne, el Cristo [...], es en realidad el Hijo de Dios! Posee esta dignidad, pero momentáneamente ha abandonado sus privilegios.⁷⁰

Los autores católicos no han sido los únicos que se mantienen fieles a la cristología de la doble naturaleza en la interpretación de este pasaje, pues no sólo ellos reconocen la validez de la cristología clásica. Por ejemplo, se puede mencionar a uno de los teólogos protestantes más reconocidos, como lo es Günther Bornkamm, quien considera que el sujeto del himno es el Cristo preexistente, cuando afirma:

La primera parte de este himno describe el camino de Cristo desde lo más elevado del cielo hasta el más profundo abismo. Este camino comienza con el abandono de su ser-Dios y llega a su plenitud a través de su encarnación, y de su hacerse-hombre y de su humillación hasta la muerte.⁷¹

Ciertamente no se puede afirmar que estas interpretaciones son las que necesariamente han seguido todos los autores católicos o todos los autores que se mantengan en el marco de la cristología de la doble naturaleza. Sin embargo, es fácil reconocer una línea predominante de interpretación que considera a la *kenosis* como autodespojo o vaciamiento de la gloria que Jesucristo poseía, esto es, una renuncia de la dignidad que implicaba desde la preexistencia, misma que decidió voluntariamente hacer a un lado durante su vida humana como muestra de su amor por los hombres.

En contraposición, muy distintas fueron las interpretaciones de los denominados autores kenóticos. Es importante distinguir dos grupos de interpretación sobre la “*kenosis* de

⁶⁹ P. Benoit, *Les épîtres de Saint Paul aux philippiens, a Philémon, aux colossiens, aux éphésiens* (2ª ed.), Paris, Les éditions du Cerf, 1953, p. 26.

⁷⁰ L. Cerfaux, *Jesucristo en San Pablo* (2ª ed.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1960, pp. 332-333.

⁷¹ G. Bornkamm, “Para la comprensión del himno a Cristo de Flp 2, 6-11”, en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, trad. Faustino Martínez Goñi, Salamanca, Sígueme, p. 147.

Dios”. El primero, denominado como “teorías kenóticas”, surgidas en los siglos XVI y XVII, comprende la *kenosis* como una privación u ocultamientos de los atributos divinos de Jesucristo. El segundo grupo es el de las “teologías kenóticas” modernas, surgidas en el siglo XIX y principios del siglo XX. Aquí ya es evidente que se trata de una postura teológica, que se pasa de una *kenosis* delimitada al Hijo de Dios a una *kenosis* de Dios como tal. Este último grupo considera a la *kenosis* de Dios en sentido estricto, a partir de dos posibles matices de interpretación, de manera absoluta o relativa.

Para la Iglesia Católica de Roma, algunas doctrinas kenóticas fueron concebidas y juzgadas como heréticas. De ellas, precisamente, el papa Pío XII comentó en su epístola *Sempiternus Rex Christus*, con fecha del 8 de septiembre de 1951:

Repugna [...] la opinión, bastante difundida fuera del Catolicismo, apoyada en un texto de la Epístola de San Pablo Apóstol a los Filipenses, mala y arbitrariamente interpretado, esto es, la doctrina llamada Kenótica, según la cual en Cristo se admite una limitación de la divinidad del Verbo; invención verdaderamente sacrilega, que, siendo digna de reprobación como el opuesto error de los Docetas, reduce todo el misterio de la Encarnación y de la Redención a una sombra vana y sin cuerpo. [...] Estos ensalzan tanto el estado y la condición de la naturaleza humana de Cristo que parece que ella es considerada como sujeto *suis iuris*, como si no subsistiese en la persona misma del Verbo.⁷²

A continuación daremos una breve revisión en torno a las posturas kenóticas más emblemáticas.

2.3 Las teorías kenóticas luteranas (ss. XVI y XVII)⁷³

Las teorías kenóticas de los siglos XVI y XVII se desarrollaron en el seno del protestantismo alemán. El contexto teológico que las rodeó fueron los planteamientos de la teología luterana, la cual buscaba un reencuentro con el fundamento del texto bíblico (*sola scriptura*). En especial, la idea luterana de la *communicatio idiomatum*, la comunicación de idiomas, permitirá comprender, estas primeras posturas teóricas sobre la *kenosis*.

La *communicatio idiomatum* es una idea que explica la relación entre las naturalezas divina y humana de Jesucristo. Esta idea se basa en la unicidad de la persona que subsiste en las dos

⁷² Pío XII, carta encíclica: “*Sempiternus Rex Christus*: sobre el concilio de Calcedonia celebrado hace quince siglos”, en <http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_08091951_sempiternus-rex-christus_sp.html#_ftnref23>.

⁷³ Existe una escasa bibliografía de consulta sobre estos primeros planteamientos teóricos sobre la *kenosis* de Dios debido a que fueron teorías marginales a la teología luterana de su tiempo. Al respecto de estos primeros planteamientos cf. P. Henry, artículo: “Kénose”, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, Vol. V, pp. 138-139; H. U. von Balthasar, *Teología de los tres días: el misterio pascual*, trad. José Pedro Tosaus, Madrid, Ediciones Encuentro, pp. 28-29.

naturalezas. En otras palabras, el que subsiste en la naturaleza divina y posee las propiedades divinas es el mismo que aquel quien subsiste en la naturaleza humana y posee las propiedades humanas. Por lo tanto, existe entre ambas naturalezas una comunicación recíproca de idiomas o atributos. De tal manera, la *communicatio idiomatum* era una idea que pretendía resolver la complejidad de concebir la unidad de dos naturalezas opuestas en la persona de Jesucristo. Dios, como ser divino, poseía todos los atributos humanos y Jesucristo, como ser humano, todos los atributos divinos, en reciprocidad.

Sin embargo, con el inminente retorno al texto bíblico, algunos autores de la corriente luterana dieron cuenta de un inminente problema: a la luz del texto bíblico, Jesús no poseía los mismos e idénticos atributos que Dios. De hecho, ambas naturalezas, divina y humana, se excluyen por definición. Por ejemplo, Jesucristo no fue en ningún momento omnipotente ni omnisciente. Si se trata de ser fiel a la *communicatio idiomatum* luterana, debe admitirse que ambas personas de la Trinidad poseen dicha reciprocidad de atributos, la pregunta es ¿dónde habían quedado esos atributos divinos que no estaban presentes en Jesucristo durante su encarnación? El himno de Flp 2,6-11 y en especial la *kénosis* fueron la explicación a dicha paradoja.

Martin Chemnitz (1522-1586) fue el primer teólogo luterano que desarrolló una teoría sobre la *kénosis* o autolimitación del Hijo de Dios. Según él, apegándose a la *communicatio idiomatum* luterana, Jesucristo, en su naturaleza humana, posee la majestad divina y participa de los atributos divinos como omnipotencia y omnipresencia, pero renuncia voluntariamente al uso que de ellos pudo haber hecho durante su vida encarnada. Así, la *kénosis* debería ser entendida como una renuncia al uso, al empleo de los atributos divinos. Esta es sin duda una autolimitación voluntaria, un contenerse a sí mismo, llevado a cabo por el Hijo de Dios. Un ejemplo que dilucida esta postura es el de la omnipresencia de Cristo, la cual es sólo potencial y no pasa al acto al menos que la voluntad de Cristo así lo quisiera, como afirmaba sucedía en la eucaristía.

En contraposición a Chemnitz, el teólogo luterano Johann Brentz (1499-1570) sostuvo que el estado de vaciamiento (*exinanitio*) mencionado en el himno (Flp 2,7) es siempre simultáneo al estado de exaltación (*exaltatio*); no hay un tiempo anterior o posterior; la humillación conlleva, al mismo tiempo, la exaltación. Pero las propiedades divinas, como la omnipresencia, la cual según Brentz se debe admitir que Jesucristo siempre posee durante la humillación, permanecen ocultas. Por lo tanto, en contraposición a la *kénosis* como renuncia de

uso de los atributos divinos, Brentz defendía una *kénosis* como ocultamiento de los mismos durante la encarnación. A este ocultamiento se le ha denominado con la palabra griega *krypsis*.

Los planteamientos de ambos autores fueron desarrollados más ampliamente en el siglo XVII, por dos escuelas luteranas de Alemania. Por una parte, los miembros de la escuela de Giessen (Mentzer, Feuerborn), quienes, siguiendo los planteamientos de Chemnitz, distinguieron entre la *posesión* de los atributos divinos y el *uso* de ellos. Así, Cristo ya encarnado se priva a sí mismo del uso de sus atributos, haciendo comprensible cómo es posible que pase hambre, sufra y se encuentre, hasta cierto punto, debilitado.

En contraste, la interpretación de la *kénosis* propuesta por Brentz, la cual se mantenía más de acuerdo con las ideas luteranas, fue retomada por algunos miembros de la escuela de Tubinga (Hafenreffer, Luc Osiander, Thum), quienes consideraron que la escuela de Giessen, al concebir una “privación de uso” de los atributos divinos, negaba la *communicatio idiomatum*. Según los miembros de Tubinga era inaceptable la presencia de los atributos divinos en potencia pero no en acto. Por ende, se afirmó que durante su encarnación Jesucristo sólo ocultó el uso de sus atributos, el cómo es que los utilizaba, pero nunca se privó de los mismos ni de su uso. Es así que no habría una limitación como tal sino sólo un ocultamiento (*krypsis*), una manera de evitar que se mostrara todo su poder y divinidad a los hombres.

Ciertamente, ambas escuelas consideraron que la *kénosis* se refería al problema de los atributos de la naturaleza divina en la humanidad de Jesucristo, que se entendía como una limitación de uso o un ocultamiento. Aunque, si bien es cierto, ninguno de estos autores formuló, como tal, alguna propuesta enfrentada con los planteamientos cristológicos clásicos ni con la teología luterana. Sin embargo, se comenzaba a vislumbrar el problema que radicaba en la imposibilidad de que Dios y hombre estuvieran juntos en una misma persona, con los atributos propios que corresponden a cada naturaleza y sin que una menoscabara a la otra. Según Hans Urs von Balthasar, la problemática central para ambas escuelas luteranas fue considerar lo limitado en lo ilimitado, aun cuando vieron lo segundo seriamente afectado por lo primero.⁷⁴ Este debate tomaría una mayor fuerza en el siglo XIX, cuando se hizo imperante resaltar la humanidad de Cristo sobre su divinidad.

⁷⁴ Cf. H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 29.

2.4 Las teologías kenóticas (ss. XIX y XX)

Propiamente, las denominadas “teologías kenóticas” fueron desarrolladas en los siglos XIX y XX, por autores luteranos, calvinistas y anglicanos. Ciertamente, siguieron el modelo teológico luterano, aunque se vieron influencias por la filosofía del idealismo alemán, en especial por Hegel.⁷⁵ Dichas teologías se distinguen de las teorías kenóticas de los siglos XVI y XVII por contraponerse, en mayor o menor medida, a la cristología de la doble naturaleza y la unión hipostática. Por esto mismo, la historia de la Iglesia Católica las ha concebido desde siempre como heréticas. La intención de estas teologías kenóticas fue desplazar el centro de la discusión cristológica (en especial de la encarnación) de las categorías ontológicas de la filosofía hacia planteamientos éticos e, incluso, psicológicos. Esta situación permitió una completa y nueva perspectiva de la *kénosis*.

En el fondo, el problema al que se pretendía responder era el mismo: ¿Cómo pueden convivir ambas naturalezas, en una misma persona, sin que una menoscabe a la otra? Esta interrogante desprendía otras cuestiones, por ejemplo, ¿cómo es que dicha convivencia de dos naturalezas afecta a la conciencia de Cristo antes y durante la encarnación? ¿Era posible una pérdida, no sólo de atributos divinos, sino de la conciencia divina del propio Jesucristo, durante la encarnación? Cada una de estas posturas generó nuevas interrogantes en torno al tema, las cuales se mantuvieron largo tiempo en discusión.

2.4.1 La *kénosis* en sentido relativo según Thomasius y Fairbairn

Aproximadamente en el año 1844, el teólogo alemán Gottfried Thomasius⁷⁶ (1802-1876) consideró que la teología luterana había suprimido la genuina humanidad de Jesucristo. Desde la cristología de la doble naturaleza, la cual defendía la unión hipostática, hasta la *communicatio idiomatum* de Lutero, no se daba cuenta de la plena humanidad de Jesucristo, la cual se veía mermada por su propia divinidad. Para Thomasius, era necesario reivindicar la humanidad de Jesucristo, la cual se veía reflejada en todo el texto neotestamentario.

⁷⁵ La relación que guarda Hegel con las teologías kenóticas de estos siglos puede ser revisada en Gary D. Badcock, “Hegel, Lutheranism and contemporary theology”, en *Animus: The Canadian Journal of Philosophy and Humanities*, vol. 5, 2000. Versión digital del artículo en: <http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%205/badcock5.pdf>.

⁷⁶ El planteamiento de Thomasius sobre la *kénosis* está esbozado en el tomo II de su libro *Christi Person und Werk*, de 1857, publicado originalmente en alemán, y del cual no se conoce traducción alguna. Para el presente apartado hemos recuperado sus planteamientos a partir de las exposiciones que hacen distintos autores. Cf. P. Henry, *op. cit.*, pp. 139-140; John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, London, SCM Press, 1990, pp. 245-249; H. U. von Balthasar, *op. cit.*, p. 29.

Según Thomasius, la clásica concepción de dos naturalezas unidas en una misma persona exigía que lo infinito tomara la condición de finito o que lo finito se elevara a lo infinito.⁷⁷ Para el teólogo alemán era imposible que ambas naturalezas, divina y humana, de características tan distintas y contrapuestas, pudieran coexistir sin más en una sola persona. Por tanto, Thomasius propuso una doctrina moderna sobre la *kénosis*, que él mismo reconoció como ajena a los concilios. La interpretación de Thomasius era intuitiva; si era necesario que lo infinito se hiciera a sí mismo finito, esto implicaba necesariamente una disminución, una reducción de la divinidad, que sería comprendida como *kénosis*.

Para Thomasius, la *kénosis* es una renuncia que implica necesariamente una limitación, e incluso un abandono. Esta interpretación fue propuesta a partir de la distinción entre atributos inmanentes y atributos relativos de Dios. Al momento de la encarnación, el Cristo preexistente, por un acto de voluntad propia y por obra del amor, se despojó de sus atributos relativos, como son la omnipotencia, la omnisciencia y la omnipresencia. En cambio, mantuvo todos los atributos inmanentes que son esenciales de la divinidad, como el amor, la santidad y la verdad. Así, la *kénosis* se referiría directamente a la encarnación, al paso de la preexistencia a la existencia. Para Thomasius “Kenosis is the exchange of one form of existence for another”.⁷⁸

Con base en el himno de la carta a los filipenses, Thomasius llegó a reconocer dos momentos, uno de autovaciamiento, llevado a cabo por el Verbo durante la encarnación (Flp 2,6-7), y un segundo momento de humillación, llevado a cabo por el Verbo durante su vida encarnada (Flp 2,8). Por lo tanto, la *kénosis* comenzaría desde la preexistencia para terminar en una humillación absoluta en la muerte de cruz.

Con esta interpretación, Thomasius iba más lejos que sus antecesores, pues la *kénosis* no se trataba de una mera privación de uso u ocultamiento (*krypsis*) que hacía Jesucristo de sus atributos divinos, sino un completo autodespojamiento y abandono de los mismos. La condición divina, como naturaleza, se veía entonces limitada, afectada al encarnarse en un ser humano; lo infinito se reducía a lo finito; la omnipotencia a la debilidad; la omnisciencia a la ignorancia; la omnipresencia a la limitación.

No es difícil concluir que la postura adoptada por Thomasius fue considerada, desde el inicio, como herética. Su acercamiento al arrianismo (la reducción de la divinidad de Jesucristo

⁷⁷ P. Henry, *op. cit.*, p. 139.

⁷⁸ G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, II:15; 1853/55, citado en Sam Storms, “Post-Reformation Christology – Part P”, en *Enjoying God Ministries*, consultado en versión electrónica <<http://www.enjoyinggodministries.com/article/28-post-reformation-christology-part-i>> el día 20/03/2008.

a su mera humanidad) ocasionó que más de un autor arremetiera fuertemente contra ella. Aún hoy en día, la postura kenótica de Thomasius es vista como la postura que desencadenó una herejía como tal. Vale la pena mencionar que Thomasius, a diferencia de Arrio, no negaba una preexistencia o una naturaleza divina durante la vida celeste del Hijo de Dios, pero sí afirmaba que durante su encarnación todos los atributos de la naturaleza divina fueron abandonados. Esto demuestra que su lectura del himno de Flp 2,6-11 estaba basada en la cristología clásica, aún y cuando terminará por contraponérsele.

Poco tiempo después, la postura de Thomasius fue retomada por Andrew Martin Fairbairn⁷⁹ (1836-1912), alrededor del año 1868. Él mismo expresó su afinidad con el pensamiento de Thomasius, aunque no aceptó completamente sus planteamientos, matizándolos con ideas propias. En el fondo, Fairbairn seguía buscando una respuesta a la evidente paradoja de la unión hipostática en Jesucristo. Fairbairn, a diferencia de Thomasius, recurrió a una explicación de la *kénosis* a partir de nociones éticas.

Influenciado por la filosofía del idealismo alemán, y en especial por la filosofía de Hegel, Fairbairn establece que “[...] God does not lose but rather realizes His being by His immanence in nature and man, and man does not cease to be but rather becomes himself through the presence and operation of the immanent God”.⁸⁰ Esta idea será fundamental en Fairbairn para comprender la encarnación como *kénosis*, pues se reconoce en ésta un acto de máxima expresión de la Divinidad en sí misma.

Asimismo, Fairbairn matiza la idea de la *kénosis*, haciendo la distinción que Thomasius ya había perdido de vista: comúnmente se habla de la encarnación de Dios, pero en una manera más correcta y propia de decirlo, la encarnación sería del Verbo o Hijo de Dios. Dios Padre no se encarnó, tampoco lo hizo el Espíritu Santo, sino que fue el Hijo de Dios.⁸¹ Sin embargo, Fairbairn afirma que la divinidad (*divinity, godhead*) se ve afectada a su vez por la encarnación de la segunda persona, pese a que no afecta directamente a Dios como creador. Sobre todo, porque la encarnación es una expresión objetiva (en sentido físico, corpóreo) de la divinidad.

Efectivamente, según Fairbairn, la segunda persona de la Trinidad se condicionó a sí mismo, en los límites del espacio y el tiempo. Para lograr esto, fue necesario hacer una renuncia, un despojamiento de algo. En palabras de Fairbairn: “He had to stoop from the form

⁷⁹ La postura de Andrew Martin Fairbairn se encuentra en su obra *The place of Christ in modern theology*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1911.

⁸⁰ A. M Fairbairn, *The place of Christ in modern theology*, p. 473.

⁸¹ *Ibid.*, p. 475.

of God to the form of a servant. This act is described as a *kenosis*, an emptying of Himself. Now, this is precisely the kind of term we should expect to be used if the Incarnation was a reality.”⁸²

Según Fairbairn, los atributos físicos o externos (omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia) son esenciales para Dios como creador, pero los atributos éticos o internos (amor, caridad, santidad, piedad) son esenciales para la divinidad (*godhead*). Mientras que los primeros constituyen al Dios creador, los segundos constituyen una deidad. En otras palabras, los atributos externos siempre están sometidos a los internos.⁸³ En consecuencia, la *kenosis* de la segunda persona es entendida como un vaciamiento o limitación de los atributos externos del Verbo y debe ser considerada como la expresión más exacta para describir la encarnación. Fairbairn concluye: “So conceived, then, the Incarnation may be described as the most illustrious example of the supremacy of God’s moral over His physical attributes, and of the relation they hold to the healing and the happiness of man.”⁸⁴

Ahora bien, esta limitación padecida por la divinidad no debe ser comprendida como una mera humillación, sino como una exaltación y glorificación de sus atributos morales.⁸⁵ Recuperando la idea de Hegel de la inmanencia divina, o la divinidad que se junta con la inmanencia, la *kenosis* es sólo una muestra de esa conjunción de Dios con el hombre. Más que una humillación, esto es una expresión que complementa a Dios.

Es necesario hacer notar que Fairbairn no pretendía meramente anular los atributos externos o físicos de Dios, sino exaltar y glorificar sus cualidades morales. Este es el sentido ético que reconocer en la *kenosis*. De hecho, Fairbairn comprendía la relación filial entre Dios y Jesucristo como una relación ética, de principios morales que hacían a Jesús ser Hijo de Dios. Es decir, la relación filial entre Dios y Jesús, defendida por el cristianismo, no es una cuestión física u ontológica.⁸⁶ Cabe destacar que en la postura de Fairbairn seguía existiendo una continuidad de conciencia del Verbo, desde su preexistencia a su encarnación.

⁸² *Ibid.*, p. 476.

⁸³ *Ibid.*, p. 476.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 477.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 478.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 474.

2.4.2 *La kénosis en sentido absoluto según Gess y Godet*

En cambio, más radical fue la postura del calvinista Wolfgang Friedrich Gess⁸⁷ (1819-1891). En clara contraposición a Thomasius y Fairbairn, Gess optó por una teoría de la *kénosis* en sentido absoluto, en tanto que se radicalizó en sus conclusiones. Él rechazó la distinción entre los atributos relativos y absolutos (externos e internos, según Fairbairn) de Dios y consideró que el Verbo no sólo perdió su omnisciencia u omnipotencia en la encarnación, sino también la conciencia de su propia divinidad y eternidad. Es decir, hubo un quiebre en la continuidad de la conciencia de Jesucristo de un momento a otro. Gess ni siquiera aceptó la inmutabilidad del Verbo, admitiendo una especie de metamorfosis del mismo. Lo único que, según Gess, Cristo no despojó de sí mismo fue su inmenso amor por los hombres, el cual se puede considerar como el único límite de la *kénosis*.

M. Godet, siguiendo en gran medida los planteamientos de Gess, considera que “The proposition, ‘The Word became flesh’ can only, as it seems to me, signify one thing, viz. that the divine subject entered into the human mode of being at the cost of renouncing His divine mode of being [...] incarnation by deprivation (*kenwsi*~).”⁸⁸ Esto implica el abandono de todo atributo divino (omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia) pero, además, no existe posibilidad alguna de reconocer en Jesucristo a Dios, a no ser por su inmenso amor a los hombres. Por tanto, todos los atributos que se le pueden predicar al Cristo son atributos inmanentes, no metafísicos ni divinos. Asimismo, Godet confirmaba la tesis de Gess según la cual debía existir un consentimiento de parte de Cristo para perder temporalmente su autoconciencia como sujeto divino. Ya que “The memory of a divine life anterior to His earthly existence would have been incompatible with the state of a true child and a really human development.”⁸⁹

Si las afirmaciones de Thomasius y Fairbairn concernientes a la *kénosis* habían causado conmoción en su época, las posturas de Gess y Godet fueron del todo inaceptables. Paul Henry considera que, a partir de dicha concepción, el Verbo divino, durante su vida encarnada, dejaría de proceder del Padre; el Espíritu Santo dejaría de proceder del Hijo; el mundo dejaría de ser gobernado por el Hijo, aunque su Padre sustituiría sus funciones cósmicas; y un hombre

⁸⁷ Los planteamientos de Gess son recuperados de la exposición que hace P. Henry, *op. cit.*, p. 140.

⁸⁸ M. Godet, *Gospel of St. John*, english translation, I, p. 362; citado en Charles Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1895, p. 184.

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 185-186.

común sería introducido de manera ajena a la Trinidad, en tanto que no es una misma conciencia la que prevalece antes y después de la encarnación.⁹⁰

2.4.3 *La teología kenótica de Charles Gore*

La teología de veta kenótica, después de haber sido trabajada por varios autores alemanes, resurgió con mayor fuerza en Inglaterra, de la mano del obispo anglicano Charles Gore (1853-1932). Aún hoy en día, Gore es reconocido como uno de los mayores exponentes de las teologías kenóticas, pues en gran medida fue el primero en realizar un verdadero esfuerzo por construir una firme teoría cristológica, en especial de la encarnación, a partir de una auto-limitación o auto-vaciamiento (*kenosis*) del Hijo de Dios.

El punto de partida de Gore fue la omnisciencia e infalibilidad atribuidas a Jesucristo, por algunos exégetas y teólogos. Ciertamente, Gore reconocía a Dios como omnisciente, sin embargo, pensaba que este atributo divino era problemático atribuírselo al Hijo de Dios. Para Gore, la atribución de dicha propiedad divina era la mayor dificultad que presentaba la cristología de la doble naturaleza. ¿Acaso era posible pensar que Jesucristo lo sabía todo durante su vida encarnada? ¿No era éste un problema para la afirmación de la naturaleza humana en Jesucristo?

Ya desde 1889, Gore planteaba la problemática que la atribución de la omnipotencia generaba en la figura de Jesucristo.⁹¹ De hecho, dicha atribución se veía desmentida con base en el propio texto bíblico. Por ejemplo, en el fragmento Mt 22,41-46 se coloca en palabras de Jesucristo una afirmación, en la cual le atribuye la autoría del Salmo 110 a David, mientras que la mayoría de exégetas modernos reconoce que es imposible que éste haya sido el verdadero autor.⁹² Para Gore esto daba muestra de la falibilidad de Jesucristo. De esta manera, Gore afirma que: “The incarnation was a self-emptying [*kenosis*] of God to reveal himself under conditions of human nature and from the human point of view”.⁹³ Por tanto, la perfecta unidad entre atributos humanos y divinos en la persona de Jesucristo era imposible, haciendo que la omnisciencia divina se viera mermada durante el paso de la preexistencia a la existencia. Con dicha tesis, Gore se alejaba de los planteamientos de la cristología de la doble naturaleza.

⁹⁰ P. Henry, *op. cit.*, p. 140.

⁹¹ Cf. Charles Gore, “The holy spirit and inspiration”, en Charles Gore (ed.), *Lux mundi* (5ª ed.), Londres, John Murray, Albemarle Street, 1890, pp. 315-362.

⁹² Cf. *ibid.*, p. 359-360.

⁹³ Cf. *ibid.*, p. 359.

Tiempo después, en su texto *Dissertations on subjects connected with the incarnation* de 1895, Gore hizo explícito su punto de vista sobre la *kenosis*.⁹⁴ La encarnación del Hijo de Dios, debía ser comprendida fundamentalmente como una *kenosis*, la cual implicaba la aceptación de la condición humana a cabalidad y, por ende, la aceptación de todas las limitaciones humanas; envejecimiento, sufrimiento, hambre, dolor, etc. Así, Gore concluye que: “The real Incarnation involves a real self-impooverishment, a real self-emptying, a real self-limitation on the part of the eternal Word of God.”⁹⁵

Cabe aclarar que para Gore, esta autolimitación o autovaciamiento padecido por el Hijo de Dios no debe ser interpretado como una falla del poder divino, sino como un sacrificio de sí mismo, el cual es producto de su amor a los hombres. Este acto kenótico, por parte de la divinidad, es enteramente religioso, el cual se devela como prueba suprema del amor de Dios a los hombres, como una expresión del poder de Dios. Asimismo, el hombre se contiene en Dios como imagen del mismo y Dios se contiene en la humanidad por ser su creación. En palabras de Gore:

The Incarnation involves both the self-expression, and the self-limitation, of God. God can express Himself in true manhood because manhood is truly and originally made in God's image; and on the other hand God can limit Himself by the conditions of manhood, because the Godhead contains in itself eternally the prototype of human self-sacrifice and self-limitation, for God is love.⁹⁶

Gore, en una de sus últimas obras concernientes al tema, se cuestiona cómo es que Cristo cumple sus funciones cósmicas, como sustento del Universo, si éste no posee ningún atributo divino que le permita cumplir dicha función. Esto a su vez se relacionaba con la idea de que la *kenosis* implicaba, necesariamente, una limitación de la omnipotencia atribuida al Verbo divino. La respuesta de Gore se resguarda en el misterio:

I think we had better give no answer. All that appears evident is that it was the eternal Son who was manifested in human nature as Jesus of Nazareth, and that within the sphere and limit of His mortal life He appears as restricted by human conditions; and we thankfully accept this supreme example of humility and self-sacrifice, without attempting to relate it to what lies outside our possibilities of knowledge. We do well to be agnostics, if we put our agnosticism in the right place.⁹⁷

⁹⁴ Sobre sus puntos concluyentes cf. C. Gore, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1895, pp. 202-225.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 204.

⁹⁶ C. Gore, *The incarnation of the son of God*, Nueva York, Charles Scribner's sons, 1891, p.175.

⁹⁷ C. Gore, *The reconstruction of belief. Belief in Christ*, Nueva York, Charles Scribner's sons, 1922, p. 226.

Como se puede apreciar, la principal preocupación de Charles Gore era la de resaltar la plena humanidad de Jesucristo, aceptando la evidente ausencia de, al menos, dos atributos divinos esenciales para Dios, la omnisciencia y la omnipotencia. La encarnación debía ser comprendida como una autolimitación, producto del amor divino, pese a que las razones y la manera en que dicha limitación fue hecha no quedara del todo clara para el conocimiento humano.

2.4.4 La *kénosis* como autolimitación según Frank Weston

El último autor reconocido en el debate cristológico de la *kénosis* fue Frank Weston (1871-1924).⁹⁸ A pesar de que Weston no se reconoció a sí mismo como un autor kenótico, sus planteamientos influyeron ampliamente en el tema. Su enfoque estaba determinado a partir de concepciones psicológicas, más que filosóficas o teológicas, pues consideraba que la solución al conflicto de la *kénosis* era armonizar las concepciones ontológicas de los concilios ecuménicos con una concepción psicológica de la persona.

Para Weston, los autores kenóticos tomaron un breve texto paulino, el pasaje de Flp 2,6-11, y lo habían considerado como una clave de toda la cristología, sobre todo de la encarnación. Sin embargo, a pesar de que Weston reconoce que ciertos pasajes paulinos pueden fundamentarse en una *kénosis* relativa, esto no implica que toda la comprensión cristológica de Pablo pueda ser comprendida a partir de ella.⁹⁹ Para Weston, en el himno de Flp 2,6-11, “There is no evident hint that our Lord laid aside the omnipotence and omniscience of God in order to become man”.¹⁰⁰

Weston matiza el “autovaciamiento” propuesto por autores como Charles Gore, por una “autolimitación”. Según Weston, Jesucristo, al momento de su encarnación, no abandonó sus atributos divinos, puesto que Dios no puede abandonar aquellos atributos que lo hacen ser Dios, sino que se limitó o restringió a sí mismo del uso de esos atributos divinos. En palabras de Weston: “[...] Christ may not be said to have been self-emptied of any essential attribute of

⁹⁸ Los planteamientos de Weston concernientes a la *kénosis* se encuentran en Frank Weston, “The self-abandoned Logos”, en *The one Christ, an enquiry into the manner of the incarnation* Londres, Longmans, Green and co., 1907, pp. 103-131. Una excelente exposición de los planteamientos de Weston, no sólo en torno a la *kénosis* sino en general sobre su concepción cristológica y psicológica, puede encontrarse en John Hick, “¿Auto-despojo divino?”, en *La metáfora del Dios encarnado. Cristología en una época pluralista*, Quito, Abya-Yala, 2004, pp. 93-105.

⁹⁹ Cf. F. Weston, *op. cit.*, p. 116.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 116.

God or Godhead: He merely limited Himself in, or restrained Himself from, the use of the divine powers that are His".¹⁰¹

A partir de dicha concepción de la *kenosis*, como limitación y no abandono o vaciamiento, Weston negaba la dualidad de atributos físicos o externos y éticos o internos. Según Weston, esta diferencia es falsa, pues los atributos éticos y físicos se encuentran completamente unificados, al grado que no pueden ser separados de la totalidad de la Divinidad. Por lo tanto, Dios no puede despojarse de ningún atributo que lo constituya.

Según Weston, el problema de los autores kenóticos fue el de pensar la preexistencia y la existencia como dos esferas completamente separadas y distantes. En Jesucristo, Weston admite la existencia de dos naturalezas y dos facultades cognoscitivas y volitivas, pero sólo una autoconciencia, por la cual una facultad está determinada por la otra y viceversa. Afirma que el Verbo aceptó voluntariamente las limitaciones de la naturaleza humana en su encarnación y ciertamente vivió en una condición de autorestricción o autolimitación, pero esto fue posible sólo gracias a que seguía actuando la voluntad divina. En palabras de Weston:

The measure of the self-restraint is the capacity of the perfect manhood to receive, assimilate, and co-operate with divine power. There could be no absolute abandonment of divine powers; for in that case manhood must have made its way to God unaided: a supposition which, if true, would rob the Incarnation of its motive.¹⁰²

El Verbo encarnado limitó el uso de sus atributos divinos para que estuvieran restringidos al estado de su naturaleza humana, pero en todas sus acciones participa la voluntad divina. Por tanto, habría que reconocer que Weston consideraba que la misma autoconciencia divina de Jesucristo, el Verbo divino, es al mismo tiempo finito e infinito, omnisciente e ignorante, omnipotente y débil, infinito y finito.

Como se puede observar, el resultado de Weston fue más apegado a la cristología de la doble naturaleza de los concilios que a las resoluciones de las teorías kenóticas anteriores. Sin embargo, la problemática continuaba en pie, ¿era acaso coherente pensar en esa doble naturaleza operando en una misma autoconciencia? ¿Cómo puede ser y no ser al mismo tiempo conforme a los atributos que se le otorgan? Weston se resguarda en el misterio, tal y como ya lo habían hechos autores kenóticos anteriores, y afirma:

The Kenotists have no answer to give. They only plead the infinite power of the divine love. They wisely refuse to limit the divine power by the measure of what is possible to man. And with them

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 117-118.

¹⁰² *Cf. ibid.*, p. 139.

we may well pause: fortifying our faith by the contemplation of the Father's love and omnipotence, in the face of the supreme mystery of redemption.¹⁰³

En conclusión, Weston admitía la *kénosis* como una limitación adoptada por el Verbo divino, pero no en sentido absoluto, pues el Verbo divino coexistía, al mismo tiempo, en el espacio celeste. Esto implicaba que dos voluntades, una terrena y otra celeste, existieran en una misma autoconciencia. Sin embargo, era más complejo reconocer una misma conciencia en dos momentos distintos y dos voluntades operando en sintonía. Al final, Weston, igual que los demás autores kenóticos, reconoce no poder dar cuenta más allá de dicho fenómeno y reconoce que todo fue obra del amor divino de Dios por los hombres, el cual sólo se devela como un misterio.

2.5 Balance

Como pudimos observar a partir de la exposición del presente capítulo, la expresión de la *kénosis*, contenida en el himno de Flp 2,6-11, fue recuperada como una expresión teológica, a partir de ciertas tesis filosóficas, para proponer la *kénosis* como un vaciamiento de carácter ontológico, es decir, de la propia naturaleza divina. De hecho, la postura cristológica que derivó de la expresión de la *kénosis* ha llegado a ser considerada como una de las propuestas teológicas más importantes en torno al dogma cristiano de la encarnación de Dios, aun y cuando la cristología de la doble naturaleza pretenda ser la hipótesis teórica oficial de dicho dogma. Es importante destacar que la propia *kénosis* es un complemento de la cristología de la doble naturaleza, cuando trata de resolver los problemas teóricos que resultan de la unión hipostática. En cambio, es una oposición, cuando afirma que dicha unión de naturalezas es imposible y que debió existir una disminución, vaciamiento o limitación de la divinidad del Hijo de Dios.

Ciertamente, todas las teologías kenóticas son teorías que se apoyan en tesis de carácter filosófico. Sin embargo, como se dio cuenta en el primer capítulo de la presente tesis, el himno de Flp 2,6-11 no pretendía ser una enseñanza teológica.¹⁰⁴ Este pasaje es sobre todo un himno del lenguaje religioso, que posteriormente fue comprendido como una teoría filosófica o,

¹⁰³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁰⁴ Por “teología” se comprende, en sentido estricto, una racionalización del discurso religioso a partir de las herramientas de la filosofía, una reflexión sobre Dios “a la luz de la razón”. Este conocimiento, según el propio Pablo de Tarso, es una tarea vana (1Cor 1, 17-25). Comprendida de esta manera, el himno de Flp 2,6-11 no discurre en el terreno teológico, sino en el lenguaje propio de la experiencia religiosa, que es, esencialmente, un lenguaje simbólico. Esto se verá más adelante. Cf. *infra*, “4.2 Hacia una lectura analógico-icónica de Flp 2,6-11”.

incluso, psicológica. Si consideramos seriamente el contexto del que surge dicha expresión, se puede apreciar que las intenciones de Pablo no fueron las de asumir una postura teórico-filosófica de ningún tipo, que le permitiera una conclusión doctrinal. En este sentido se puede criticar que las posturas teológicas sobre la *kénosis* no toman en cuenta el contexto de dicha expresión, sino que lo colocan en un contexto muy distinto al del horizonte de comprensión de Pablo.

El problema de las posturas kenóticas no sólo fue el de tomar un himno poético como teórico, desde marcos de interpretación alejados del lenguaje que estructura dicho pasaje, sino, también, no poder dar una resolución eficiente que diera cuenta de cómo es que Jesucristo se había vaciado (literalmente) de sus atributos divinos, por lo cual terminaban resguardándose en el misterio. A pesar de que el misterio es un aspecto de la religión, el cual, en ocasiones, es de suma importancia para la experiencia religiosa, no puede ser un aspecto fundamental para una teoría o hipótesis. En este sentido, el filósofo John Hick opina que la *kénosis*, comprendida como lo hicieron los autores modernos, resulta ser una hipótesis que no puede salvarse poniéndole el rótulo de “misterio divino”, pues se trataría de un misterio falso, inventado por hombres, para evitar los agujeros que se presencian en la argumentación.¹⁰⁵

Sin embargo, los autores kenóticos modernos hicieron notar algo importante para el debate cristológico posterior. Los magníficos atributos de la filosofía griega, que en definitiva son los de la metafísica occidental (omnipotencia, omnipresencia, omnisciencia, inmutabilidad) poco tienen que ver con el Dios encarnado del cristianismo. El Dios de los filósofos, desde esta perspectiva, no posee relación con un Dios reconocido como limitado, en tanto que ser humano. Así, la necesidad apremiante a la que todos parecieron responder fue la de realzar la plena humanidad del Hijo de Dios por sobre sus rasgos divinos. Por supuesto, este intento tuvo implicaciones insalvables en el propio terreno teológico: al negarse la divinidad o los atributos divinos en Jesucristo, se creía imposible reconocer en un hombre común a Dios.

Asimismo, puede afirmarse que la propia dificultad de la *kénosis* de Dios comprendida como teoría teológica es la de resolver una teoría dogmática como la cristología de la doble naturaleza. Esta cristología descendente, es decir, que inicia desde la preexistencia de Jesucristo, pasa por la encarnación, la crucifixión-expiación y termina en su resurrección, está basada en supuestos filosóficos que son inamovibles, los cuales no pueden ser comprendidos más que asumidos como *hechos*. Esta misma cristología, al no dar cuenta de manera plena de la

¹⁰⁵ Cf. John Hick, *op. cit.*, p. 105.

encarnación, se ha cobijado en el misterio, al igual que lo hacen las teorías kenóticas, las cuales no logran solucionar lo que desde un inicio está planteado con términos que no dan cuenta del aspecto religioso. ¿En verdad podemos solucionar una teoría con una hipótesis que no da cuenta del sentido simbólico que conlleva la propia religiosidad?

Por último, cabe destacar que la teología kenótica no continuó viva posteriormente, aun y cuando sus planteamientos han sido retomados de manera marginal y con algunos matices por otras posturas teológicas contemporáneas. Tal es el caso de la denominada teología de la cruz, donde la *kenosis* es recuperada para dar énfasis en el aspecto del sufrimiento del Dios encarnado, lo que se ha denominado el “Dios sufriente”.¹⁰⁶ Al mismo tiempo, existe una corriente teológica de carácter feminista, que recupera la expresión de la *kenosis* de Dios para proponer una espiritualidad kenótica, la cual esté centrada en un amor relacional, basado en el perdón y en una ética del cuidado por el otro. La compasión, la empatía y la solidaridad se convierten en la condición de posibilidad para un perfeccionamiento de la persona basado en la *kenosis*.¹⁰⁷ No obstante, toda recuperación de dicha expresión no ha devenido en un verdadero planteamiento teológico o cristológico sobre el tema. En mayor o menor medida, la idea de la *kenosis* ha sido relegada del debate cristológico contemporáneo.

En cambio, en el terreno filosófico, Gianni Vattimo ha sido el primero en recuperar la idea de la *kenosis*, para así proponer una nueva concepción o imagen de Dios para la época posmoderna, a partir de lo que él considera una propuesta postmetafísica de Dios. Como se verá en el siguiente capítulo, su interpretación no se aleja del todo de los planteamientos teóricos aquí expuestos, pese a que su enfoque es completamente filosófico. La revisión de esta última propuesta nos permitirá proponer una interpretación filosófica de la *kenosis* de Dios a partir de la hermenéutica analógica.

¹⁰⁶ Un panorama general de autores que trabajan la teología de la cruz y recuperan la cuestión de la *kenosis* se encuentra en el volumen colectivo Duquoc, Christian; Rahner, Karl, *et al.*, *Teología de la cruz*, trad. Antonio Garzón y Alfonso Ortíz, Sígueme, Salamanca, 1979.

¹⁰⁷ Cf. McDougall, Joy Ann, “Feminist Theology for a New Generation”, en <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3237>>.

CAPÍTULO III

KÉNOSIS COMO DEBILITAMIENTO DE DIOS

En el presente capítulo se expone la interpretación que Gianni Vattimo realiza sobre la *kénosis* de Dios. Como se mencionó en la introducción, la propuesta de Vattimo se circunscribe en el terreno filosófico y pretende proponer una imagen de Dios alejada de los planteamientos metafísicos y ontoteológicos. En definitiva, la *kénosis* de Dios que aquí será expuesta, es una clave filosófica de la superación de la metafísica en la religiosidad que Vattimo persigue, propuesta que deviene en un carácter ético.

En el primer apartado del presente capítulo se expondrán los datos biográficos más relevantes del autor. Esto permitirá al lector establecer un punto de partida y dibujar un contexto en el cual se enmarca la filosofía y el pensamiento de Gianni Vattimo, el cual se encuentra a la base de su interpretación religiosa. Por tanto, en el segundo apartado se revisarán tres elementos básicos: el nihilismo, la hermenéutica y la ontología débil, con la finalidad de esclarecerlos para su interpretación posterior.

Vattimo no ha dedicado la totalidad de su pensamiento al tema religioso, su preocupación filosófica por dicho tema surge cuando ya su pensamiento estaba se encontraba cabalmente planteado. Por esto, en el tercer apartado se expondrán las razones, por las cuales, afirma Vattimo, no sólo es conveniente repensar la religión, sino incluso necesario; a su vez, cuáles son las determinaciones que permiten dicho retorno en el pensamiento filosófico y, también, algunos condicionamientos necesarios para dicho retorno.

En el cuarto apartado se presenta la interpretación de la *kénosis* de Dios que el filósofo italiano formula. Este apartado se divide en tres partes, primero una exposición del carácter ontológico de su interpretación; segundo, las implicaciones sociales que Vattimo reconoce de dicho acontecimiento, en especial con referencia a la secularización; tercero, los alcances que tiene en el terreno de la ética, en especial con la relación de la *kénosis* y la caridad (*caritas*). Por último, se presenta una crítica a la propuesta de interpretación de Vattimo, así como un balance del presente capítulo, el cual permitirá dar paso a una propuesta interpretativa a partir de una hermenéutica analógica, misma que será presentada en el cuarto capítulo de la presente tesis.

3.1 Gianni Vattimo: semblante biográfico¹⁰⁸

Gianni Vattimo nació en Turín, Italia, en 1936. Estudió filosofía bajo la influencia de la hermenéutica y el existencialismo de Luigi Pareyson. En 1961 viajó a Heidelberg, Alemania, donde completó sus estudios filosóficos como discípulo de Hans-Georg Gadamer y Karl Löwith. Por sus maestros, Pareyson y Gadamer, el turinense se interesó por la hermenéutica filosófica, corriente que estará presente en todas las facetas de su pensamiento. En 1964 se inició como docente de la materia de estética en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Turín. Desde entonces, ha sido profesor invitado en varias universidades de Europa, Latinoamérica y Estados Unidos. Actualmente es catedrático de filosofía teórica en la universidad de su ciudad natal.

Vattimo ha sido reconocido como uno de los pensadores más importantes de la posmodernidad. Su pensamiento está claramente influenciado por la filosofía alemana, especialmente por los planteamientos de dos autores, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, a quienes considera que constituyen los cimientos de toda filosofía futura. Esto son los pensadores que están a la base de todo su proyecto filosófico, tanto ontológico como hermenéutico. En menor medida, también ha sido influenciado por otros autores alemanes como Wilhelm Dilthey y Friedrich Schleiermacher.

La filosofía de Vattimo ha enfocado una gran diversidad de temas, como la sociología, la política, el derecho, la religión, etc. No obstante, a pesar de esta variedad de temas tratados por el autor, su obra es continua y coherente con su pensamiento. A diferencia de otros autores, el filósofo italiano no ha producido una ruptura ni un giro radical. A lo mucho, se puede considerar que su pensamiento ha presenciado varios estratos.

Si no se considera su tesis doctoral sobre estética antigua, titulada *El concepto de producción en Aristóteles* (1961), las primeras obras de Vattimo estuvieron dedicadas a la filosofía alemana y, sobre todo, a los planteamientos estéticos del siglo XIX y XX. De esta época se pueden mencionar trabajos como *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (1963), *Poesía y Ontología* (1967), *Schleiermacher, filósofo de la interpretación* (1968) e *Introducción a Heidegger* (1971).

Ya en su obra *El sujeto y la máscara* (1974), Vattimo comenzó a dar un giro más personal a sus reflexiones. Se puede decir que ésta es una segunda etapa de su pensamiento, en la cual

¹⁰⁸ Los datos biográficos de Vattimo han sido recuperados de Gianni Vattimo y Piergiorgio Paterlini, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2008; y el apartado dedicado al autor en Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad*, México, Torres Asociados, 2004, pp. 123-138.

desarrolla temas en torno a la crisis del sujeto moderno y a la diferencia. Este último también se ve enfocado en su libro *Las aventuras de la diferencia. Qué cosa significa pensar después de Nietzsche y Heidegger* (1980). Un año después, en una de sus obras más destacadas, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (1981), Vattimo profundiza en una ontología del debilitamiento, un pensamiento postmetafísico que se refiere al ser como acontecer. Dicha propuesta ontológica se verá reforzada con el artículo de 1983, “Dialéctica, diferencia, pensamiento débil”, donde se delinearán los planteamientos del denominado «pensamiento débil», mismo que se caracteriza como un pensamiento que se asume, no sólo histórico y finito, sino que piensa el carácter esencialmente débil del ser.

Posteriormente, en obras como *El fin de la modernidad* (1985) y *La sociedad transparente* (1989), Vattimo da inicio a algunas reflexiones sociales y culturales acerca de la condición posmoderna, el final de la historia y la influencia ejercida por los *mass media* en una época referida como la «babel informativa». En la década de los 90, prosigue sus reflexiones sobre la hermenéutica filosófica, a la que considera la *koiné* o lenguaje común de la posmodernidad, y estudia algunas consecuencias de este posicionamiento en los terrenos de la ciencia, la ética, la religión y el arte. Esto último en libros como *Ética de la interpretación* (1989) y *Más allá de la interpretación* (1994).

Ciertamente, ya en su obra de 1994, *Más allá de la interpretación*, Vattimo se había pronunciado por un positivo retorno del fenómeno religioso en la posmodernidad. Sin embargo, en *Creer que se cree* (1996) Vattimo expone –con un discurso elaborado en primera persona– un pensamiento filosófico que reencuentra a la religión cristiana. Posteriormente, el filósofo italiano continuó por el sendero del pensamiento filosófico-religioso en textos como *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso* (2002), *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía* (2004), en diálogo con Richard Rorty y *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo* (2006), en diálogo con René Girard.

Asimismo, entre sus últimas publicaciones se encuentran algunas compilaciones de ensayos y artículos de diversos años, como son *Diálogo con Nietzsche* (2001) y *Nibilismo y emancipación* (2003). Así como también obras de carácter autobiográfico como son *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos* (2006) y *Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era* (2007). Desde hace unos años, Vattimo ha proyectado una magna obra, posiblemente titulada *Ontología de la actualidad*, que resuma el trabajo de su vida y su proyecto filosófico.

3.2 Nihilismo, hermenéutica y ontología débil

Para comprender la manera en que Vattimo enfoca la cuestión religiosa y, en especial, la interpretación que hace sobre la *kénosis* de Dios, es necesario conocer algunos aspectos claves de su pensamiento filosófico. Tres puntos de su pensamiento serán básicos: la hermenéutica, el nihilismo y la ontología débil. Estos tres aspectos de su filosofía están íntimamente relacionados, al grado de que no se comprende uno sin el otro. Al mismo tiempo, éstas son las claves de su propuesta filosófico-religiosa.

Según Vattimo, el contexto contemporáneo, denominado como posmoderno, es la época del final de la metafísica, una edad posmetafísica.¹⁰⁹ La tarea que guía al pensamiento posmoderno es la superación de la metafísica, ir más allá de todo planteamiento metafísico. El filósofo italiano reconoce que su filosofía se encuentra inmersa de lleno en dicha superación y considera que esta tarea tiene sus raíces, especialmente, en las críticas a la metafísica y al proyecto moderno que hicieron Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger, pues considera que ambos filósofos alemanes han desenmascarado a la metafísica como un pensamiento esencialmente violento, es decir, que guarda un íntimo nexo con la violencia.¹¹⁰

Recuperando los planteamientos de Friedrich Nietzsche, Vattimo concluye que la metafísica, definida como “la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y normas a la conducta”,¹¹¹ es una forma de la voluntad de poder, la cual pretende aprehender el principio de realidad tal y como ésta es, a partir del descubrimiento de sus causas primeras y últimas, sus leyes intrínsecas y finales. En este sentido, el pensamiento metafísico se compone por el deseo de dominar la realidad.

A su vez, Vattimo recupera a Heidegger, quien define a la metafísica como el pensamiento que identifica al ser con el ente, el fundamento y la objetividad; olvidando así la diferencia ontológica y caracterizando la verdad del ser con la calculabilidad, mesurabilidad y manipulabilidad del objeto. La metafísica, entonces, se despliega a cabalidad en el *Ge-Stell*: el mundo de la organización total, llevado a cabo por la ciencia y la técnica modernas. Esto da

¹⁰⁹ Cf. G. Vattimo, *El fin de la modernidad; nihilismo y hermenéutica en la época posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 19.

¹¹⁰ La relación entre metafísica y violencia es denunciada por Vattimo en “Metafísica, violencia, secularización”, en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, trad. Carlos Cattropi y Margarita N. Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1992, pp. 63-89.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 64.

muestra del triunfo de la mentalidad objetivadora que identifica el ser con el ente; triunfo del pensamiento metafísico.¹¹²

La metafísica llevada hasta sus últimas consecuencias tiene su máxima expresión en la ciencia y la tecnología del siglo XX. Como ya lo había denunciado Theodor W. Adorno, Vattimo afirma que dicha concepción metafísica del ser hace a un lado lo sensible a favor de esencias universales y abstractas, desacreditando la vida del individuo y de todo lo que es contingente o caduco. En última instancia, este tipo de pensamiento es el que está detrás de atrocidades como Auschwitz.¹¹³ En este sentido, el filósofo italiano considera que la disolución de la metafísica, tarea del pensamiento posmoderno, no está basada en motivos meramente teóricos sino, ante todo, en razones ético-políticas.

Según Vattimo, el íntimo nexo entre violencia y metafísica justifica la superación de la misma, tarea que guía al pensamiento posmoderno. Este acto de «superación» no debe ser entendido como la *Aufhebung* hegeliana, en la cual se busca “dejar atrás” algo que ya no tiene nada que decirle al presente, pues la metafísica no puede simplemente hacerse a un lado, ni un día decidirse a abandonarla y negarla por completo, porque esto significaría un nuevo enunciado metafísico. Más bien la «superación» de la metafísica se debe comprender en clave heideggeriana como *Verwindung*; una superación-distorsión de la metafísica. El paulatino abandono del pensamiento metafísico depende de una reasunción de las categorías metafísicas, pero distorsionando sus contenidos fundamentales.¹¹⁴

Este es el contexto –posmoderno y postmetafísico– en el cual Vattimo circunscribe su filosofía. Siguiendo esta veta, Vattimo propone una forma de pensamiento que pueda favorecer la superación de la metafísica, un pensamiento postmetafísico para la posmodernidad. Para comprender dicho pensamiento, hace falta conocer lo que Vattimo distingue como “nihilismo”, el cual aconteció en la modernidad y fue denunciado por Nietzsche. Para el filósofo italiano, el nihilismo es el punto de partida, pues sólo por medio de él se logra llegar a desconocer a la metafísica como el pensamiento que puede otorgar la verdad, objetividad, esencia y fundamento de la realidad.

¹¹² Cf. *ibid.*, p. 67.

¹¹³ Cf. *ibid.*, pp. 68-69. La postura de Adorno puede ser revisada en su ensayo “Meditaciones sobre la metafísica”, en *Dialéctica negativa; la jerga de la autenticidad*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, pp. 331-373.

¹¹⁴ Una exposición detallada sobre la *Verwindung*, y cómo es que ésta opera en la superación del pensamiento metafísico, puede encontrarse en G. Vattimo, “El nihilismo y lo posmoderno en filosofía”, en *El fin de la modernidad*, pp. 145-159.

El nihilismo es comprendido como la desvalorización de todos los valores supremos, la muerte de Dios y la fabulación del mundo. Es una idea recuperada principalmente de Nietzsche, en la cual se anuncia la interpretación de la modernidad como consumación final de la creencia en el ser y en la realidad como datos objetivos, reales y constatables. Para comprender el nihilismo es fundamental la reconstrucción de la historia de la cultura occidental que hace Nietzsche en “Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en fábula”,¹¹⁵ donde se muestra el recorrido del pensamiento metafísico hasta su terminación. Al final del proceso, no hay ningún «mundo verdadero» la idea misma de un «mundo verdadero» ha devenido fábula y la verdad se devela como lo «puesto» (o impuesto) por el hombre, por medio de la voluntad de poder. Este proceso llega a su culminación con la modernidad.

En este sentido nihilista es como se interpreta la expresión nietzscheana de la muerte de Dios. Para Vattimo, la muerte de Dios no es una expresión poética que designa la no existencia de Dios o una forma de ateísmo, sino un reconocimiento de la ausencia de todo fundamento (ontológico, moral y epistémico) de la realidad. El nihilismo acaece con la disolución del fundamento último, supremo, que es ilustrado con la idea de Dios. Posteriormente, con Heidegger, Vattimo dirá, también, que el nihilismo se relaciona con el fin de la metafísica, al considerarse explícitamente que el ser y la realidad son productos del sujeto y no existe un fundamento último.

Con el nihilismo de la modernidad surge la hermenéutica, no ya como método de la interpretación de textos, sino como pensamiento filosófico. Ante la caída de una idea de verdad unívoca y universal, la hermenéutica se coloca como la *koiné* o «lenguaje común» de la posmodernidad, pues ésta permite la eclosión de múltiples interpretaciones y configuraciones del mundo.¹¹⁶ Cabe destacar que, en Vattimo, la hermenéutica, comprendida como teoría filosófica del carácter interpretativo de toda verdad, posee una vocación esencialmente nihilista.¹¹⁷ Para Vattimo “no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo, o, lo que aquí es lo mismo para nosotros, del ser”.¹¹⁸ Es decir, no hay hermenéutica sino como resultado del nihilismo acontecido en el pensamiento de la tradición occidental.

¹¹⁵ Cf. Friedrich Nietzsche, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2002, pp. 65-66.

¹¹⁶ Esta caracterización que hace Vattimo sobre la hermenéutica puede revisarse en su ensayo “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en *Ética de la interpretación*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991, pp. 55-71.

¹¹⁷ Cf. G. Vattimo, “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en *Más allá de la interpretación*, pp. 37-52.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 45.

En última instancia, éste es el camino que debe continuar la hermenéutica, si quiere ir más allá del pensamiento metafísico; un camino nihilista, de disolución, que permita la multiplicidad de interpretaciones y visiones del mundo. La hermenéutica, según Vattimo, debe ser fiel a la afirmación nietzscheana: “no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación”,¹¹⁹ rechazando la idea de encontrar una interpretación «más verdadera» que las demás y reconociéndose a sí misma como la interpretación filosófica más persuasiva de una época, pero nunca como la más verdadera.¹²⁰

A partir del nihilismo que adviene al final de la modernidad y el posicionamiento de la hermenéutica como lenguaje común de la posmodernidad, Vattimo propone una nueva racionalidad, una forma que adopta el pensamiento posmoderno, para continuar con la superación de la metafísica. El filósofo italiano ha denominado a esta forma de racionalidad como “pensamiento débil” (*pensiero debole*).¹²¹

A grandes rasgos, el pensamiento débil se contrapone al pensamiento metafísico, pues no posee pretensiones de verdades últimas, objetivas y eternas. Se reconoce como un pensamiento finito, que asume ser una interpretación más en la multiplicidad de interpretaciones del mundo. Pero, también, el pensamiento débil es aquél que reconoce que la única forma de hablar del ser, evitando la violencia de los planteamientos metafísicos y respetando la diferencia ontológica planteada por Heidegger, es a partir de caracteres débiles. A este proceso de debilitamiento del ser, Vattimo lo ha denominado “ontología débil”, del debilitamiento o del declinar.¹²²

Los rasgos con los cuales la tradición metafísica ha pensado siempre al ser son eminentemente fuertes; presencia desplegada, eternidad, evidencia, objetividad, etc. La ontología débil implica hacer a un lado todas esas categorías fuertes, negando todos los elementos de “poder” dominantes en el pensamiento metafísico, ya que: “El verdadero ser no es, sino que se envía (se pone en camino y se manda), se transmite”.¹²³ En otras palabras, el ser

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

¹²⁰ *Cf. ibid.*, p. 48.

¹²¹ La exposición más acabada sobre el pensamiento débil puede ser revisada en: G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en G. Vattimo y P. A. Rovatti (Eds.), *El pensamiento débil*, trad. Luis de Santiago. Madrid, Cátedra, 1988, pp. 18-42.

¹²² La propuesta de Vattimo se encuentra presente en su ensayo: “Hacia una ontología del declinar”, en *Más allá del sujeto Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (2ª ed.), trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 47-66.

¹²³ G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, p. 29.

no *es* ni *está*, sino que acontece, deviene, crece y muere; es finito, temporal e histórico; un acontecimiento, un evento (*Ereignis*).

Es en este sentido en que la ontología débil responde al llamado de superación-distorsión (*Verwindung*) del pensamiento metafísico. Para Vattimo, no se puede simplemente dejar de hablar del ser, pues esto implica una pretensión metafísica inconsciente, casi como afirmar que en el fondo el ser no existe. Según Vattimo, el ser no puede ser afirmado o negado, con el nihilismo, el fin de la metafísica y la multiplicidad de interpretaciones permitida por la hermenéutica, lo único que queda es:

[La] historia de un «largo adiós», de un debilitamiento del ser; en este caso la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente el ser, ni mucho menos como término que siempre está más allá de toda formulación.¹²⁴

¿De qué manera la ontología débil permite un pensamiento que escape a la violencia de la metafísica? Vattimo concluye que: “el pensamiento –nos referimos al pensamiento filosófico, al pensamiento del ser– no podrá reivindicar ya esa posición de soberanía que la metafísica [...] le había atribuido, en relación a la política y la praxis social.”¹²⁵ Esto implica que un pensamiento débil, que reconoce el acontecer y devenir del ser como la indicación de su propio destino, es a su vez un pensamiento que no busca el dominio sobre la naturaleza o lo social, como lo pretendía el pensamiento metafísico. El pensamiento débil es, así, un pensamiento postmetafísico.

Precisamente, es a partir de estos elementos filosóficos que Vattimo adopta una postura ante el tema de la religión, desembocando en un cristianismo postmetafísico comprendido con base en la idea de la *kénosis* de Dios. Antes de pasar a revisar su postura, vale la pena señalar las razones que Vattimo distingue por las cuales es necesario volver a pensar el fenómeno religioso.

3.3 El retorno a la religión según Vattimo

“Se suele decir que la experiencia religiosa es la experiencia de un éxodo; pero si es un éxodo, se trata probablemente de un viaje de regreso.”¹²⁶ De esta manera es como a Vattimo se le presenta la religión, como un retorno. En una época considerada por algunos autores como

¹²⁴ G. Vattimo, “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en *Más allá de la interpretación*, p. 50.

¹²⁵ G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, p. 40.

¹²⁶ G. Vattimo, “La huella de la huella”, en *Fractal*, núm. 4, enero-marzo, año 1, vol. II, 1997, pp. 87-108 [En línea] Versión digital de la revista *Fractal* en <<http://www.fractal.com.mx/F4vattim.html>>.

poscristiana, e incluso posreligiosa,¹²⁷ el renacimiento de la religión es descrito por Vattimo como la reactivación de una huella latente, la reapertura de una herida, algo que se creía olvidado, pero que sigue ahí presente o que, incluso, nunca se dejó realmente atrás. De hecho, Vattimo llega a afirmar que la recuperación de la experiencia religiosa es un aspecto constitutivo de dicha experiencia, ya que, en gran medida, nunca se inicia desde cero en la cuestión religiosa.¹²⁸

El retorno del pensamiento filosófico a la cuestión religiosa y el retorno de la religión en la sociedad, es producto de una serie de determinaciones acaecidas tanto a nivel de lo social como a nivel teórico-filosófico. A continuación se exponen las razones que Vattimo distingue como los factores que posibilitan un retorno de lo religioso en la posmodernidad, además de los condicionamientos a los que toda postura religiosa y filosófico-religiosa debe responder en el contexto posmoderno.

3.3.1 Razones socio-culturales

Vattimo expone varias razones a nivel personal, individual y socio-cultural, por las que se posibilita una recuperación de la religión en la época posmoderna. A nivel personal, Vattimo confiesa tres experiencias que marcan su retorno a la cuestión religiosa: primero, la experiencia de la separación que impone la muerte de seres queridos; segundo, la fisiología de la madurez y el envejecimiento; tercero, los límites de la realización humana, el ver quebrados varios proyectos, sueños de renovación y de esperanzas a realizar, las cuales terminan acercándolo a una esperanza o justicia divina.¹²⁹

A nivel de lo social, dicho retorno religioso “está motivado principalmente por la amenaza a ciertos riesgos que nos parecen inéditos y sin precedentes en la historia de la humanidad”,¹³⁰ como los conflictos bélicos, los problemas de la ecología y los debates en el terreno de la bioética. En definitiva, la religión vuelve a hacerse presente debido “a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y de la técnica, de muchos problemas planteados, finalmente, al hombre de la modernidad tardía”.¹³¹

¹²⁷ Vattimo atribuye la caracterización de la posmodernidad como una época «posreligiosa» al filósofo norteamericano Richard Rorty, quien plantea que no sólo es posible sino deseable una cultura posfilosófica y posreligiosa. Cf. Richard Rorty, *El giro lingüístico*, trad. Gabriel Bello, Barcelona, Paidós, 1990, p. 118.

¹²⁸ Cf. Gianni Vattimo, *Creer que se cree*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 1996, pp. 10-12.

¹²⁹ Cf. *ibid.*, pp. 12-15.

¹³⁰ G. Vattimo, “La huella de la huella”, en <<http://www.fractal.com.mx/F4vattim.html>>.

¹³¹ G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 16.

A nivel de lo individual, del sujeto concreto, el retorno a la religión está motivado también por la pérdida del sentido de la existencia, el fastidio de una forma de vida fundada en el consumismo y el desarrollo desenfrenado de la ciencia y la tecnología. Los conflictos sociales y existenciales que padece el hombre posmoderno hacen que éste vuelva a tocar los problemas antropológicos más básicos, como los límites entre la vida y la muerte, la libertad, la autodeterminación y el destino personal, conflictos que se creían resueltos durante la modernidad.¹³²

Sin embargo, la necesidad de encontrar respuestas a dichas cuestiones antropológicas, la búsqueda de un consuelo ante los temores «apocalípticos» difundidos en la sociedad de hoy en día y la desesperada búsqueda de sentido realizada por el hombre contemporáneo, han traído como consecuencia el resurgimiento de fuertes fundamentalismos: doctrinas rígidas basadas en el fanatismo y la intolerancia, que pretenden otorgar seguridad y consuelo a los sujetos.¹³³ A su vez, la religión ha fomentado el resurgimiento violento de la afirmación de identidades locales, étnicas y tribales, por parte de diferentes colectivos. Esto ha derivado en muchos y graves problemas de carácter político, que en ocasiones poseen trasfondos claramente religiosos.

Según Vattimo, la religión no puede ser aceptada en una modalidad fundamentalista, ya que pone en riesgo la libertad y seguridad del hombre. Considera que la filosofía debe responder a este resurgimiento, no puede asumir un silencio total ante el renacimiento del fenómeno religioso. Por el contrario, debe tomar una postura crítica respecto a este fenómeno que se vive en la conciencia común de la sociedad, ante todo por los peligrosos rasgos fundamentalistas que dicho resurgimiento puede llegar a adoptar. El pensamiento filosófico no debe “aliarse con la nueva religiosidad popular, empapada de fundamentalismo, comunitarismo, ansia de identidad étnica y, en definitiva, de seguridades «paternales» que se pagan también con el sacrificio de la libertad”.¹³⁴

3.3.2 Razones teórico-filosóficas

Junto a las razones de carácter social y cultural, Vattimo agrega algunas determinaciones teórico-filosóficas que explican, tanto el renacimiento de la religión, como la posibilidad para

¹³² Cf. G. Vattimo, *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2003, p. 108.

¹³³ Cf. *ibid.*, p. 109.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 112.

reflexionar nuevamente sobre la experiencia religiosa desde el terreno filosófico. Estas razones acaecidas en el pensamiento contemporáneo serán fundamentales para comprender, en general, cómo es que la filosofía de Vattimo reencuentra al cristianismo.

Durante largo tiempo, preponderantemente durante la modernidad, el pensamiento teórico-filosófico ha tomado una postura ilustrada, positivista y científicista, en la cual se ha hecho de lado el tema de las religiones, a las cuales consideraba “como formas de experiencia «residual», destinadas a agotarse a medida que se imponía la forma de vida «moderna»”.¹³⁵ Si bien la filosofía no ha tomado una postura atea militante, ciertamente ha permanecido en un profundo silencio en torno al tema religioso. La existencia o no existencia de Dios, por ejemplo, se ha convertido en un tema insignificante para muchos filósofos, los cuales, sin embargo, se designan ateos o irreligiosos por una mera cuestión de hábito.¹³⁶

Vattimo considera que el racionalismo ateo, producto de la filosofía de corte positivista, ya no puede ser defendido, debido al estado del pensamiento posmoderno, en el cual se desarrollan las determinantes que legitiman el renovado interés por la cuestión religiosa. Como punto de partida, el filósofo italiano considera que la filosofía “puede reconocer una legitimidad a la experiencia religiosa, pero sólo en cuanto constata el final de la metafísica y la disolución de los metarrelatos”.¹³⁷ ¿Qué significa en concreto esta afirmación?

El fin de la modernidad y la crisis de la metafísica, presenciadas en la época contemporánea, traen como consecuencia el ocaso de los grandes metarrelatos.¹³⁸ “de las filosofías sistemáticas convencidas de haber aferrado la verdadera estructura de lo real, las leyes de la historia, el método para el conocimiento de una única verdad”.¹³⁹ Esto significa la muerte del historicismo hegeliano, el marxismo, el científicismo y el positivismo, posturas univocistas y objetivistas que afirmaban la posesión del principio de realidad y pensaban haber liquidado a la religión.

Precisamente, con el ocaso de los metarrelatos y la disolución de la metafísica de la objetividad, es decir, sobre la base de la consumación nihilista del principio de realidad, la hermenéutica se posiciona como el lenguaje común de la posmodernidad, y ésta permite un

¹³⁵ G. Vattimo, *Crear que se cree*, p. 22.

¹³⁶ Cf. G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 110.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 113.

¹³⁸ Vattimo utiliza aquí una expresión del filósofo francés Jean-François Lyotard. Los «metarrelatos» fueron grandes concepciones filosóficas, sociológicas e históricas que otorgaron sentido, dirección y legitimidad a la modernidad. Según Lyotard, la posmodernidad es la época del fin de los metarrelatos, los cuales han caído en la incredulidad. Cf. J. F. Lyotard, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber* (3ª ed.), Madrid, Cátedra-Teorema, 1987.

¹³⁹ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, pp. 110-111.

reencuentro con la experiencia religiosa. Vattimo afirma que: “la hermenéutica contemporánea parece únicamente, o sobre todo, una teoría que libera a la razón de la esclavitud del ideal científico de la objetividad, pero únicamente para abrir el camino a una filosofía de la cultura cuyos límites (y su sentido) terminan por perderse”.¹⁴⁰ Esto conduce también “al reconocimiento del carácter esencialmente metafórico de todo lenguaje”,¹⁴¹ revalorando así las metáforas de los discursos mitológicos, poéticos y religiosos de las diferentes culturas.

Nuevamente, este aspecto se corresponde con la crítica a la idea de verdad del discurso científico, pues, ahora que el «mundo verdadero» ha devenido una fábula (siguiendo el nihilismo que implica el fin de la modernidad, según Nietzsche), no existe ningún discurso o verdad que degrade a mentira y falsedad las demás interpretaciones del mundo. En este sentido, a Dios no se le puede negar por no ser verificable empírica y científicamente (como en el positivismo), ni se puede anular a la religión por ser concebida como una etapa superada en la historia de la humanidad (como en el historicismo hegeliano-marxista). Esto tiene implicaciones en el contexto propiamente filosófico-religioso, pues Vattimo afirma que:

La hermenéutica se presenta como un pensamiento fundamentalmente amigable en las confrontaciones con la religión, ya que, con su crítica a la idea de verdad como conformidad verificable de proposición y cosa, elimina también las bases de las negociaciones racionalistas, empiristas, positivistas, incluso hasta idealistas y marxistas, de la posibilidad de la experiencia religiosa.¹⁴²

De esta manera, con el fin de la metafísica y el ocaso de los metarrelatos, así como la instauración de la hermenéutica como *koiné* de la posmodernidad, se permite una revaloración del fenómeno religioso. Vattimo concluye que, en definitiva: “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”.¹⁴³

3.3.3 Condicionamientos del retorno religioso

Sin embargo, Vattimo no acepta todo tipo de retorno religioso como válido para el contexto posmoderno. La religiosidad en la posmodernidad no puede apelar nuevamente a dogmas ni a verdades fuertes, objetivistas, trascendentes y únicas; naturalismos ni esencialismos, etc. En el contemporáneo pluralismo religioso presenciado en estos días, se comprende que Vattimo

¹⁴⁰ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995, p. 88.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 89. Esta misma idea se encuentra expresada en G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, pp. 26-28.

¹⁴² G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 88.

¹⁴³ G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 22.

pretenda una religión que no se imponga como la única, pero, que al mismo tiempo, no se imponga dogmáticamente a los creyentes.

Por tanto, el retorno a la religión no debe implicar ideas de carácter metafísico, pues sería recuperar planteamientos esencialmente impositivos y violentos, con fuertes implicaciones ético-políticas que permiten la aparición de doctrinas fundamentalistas. En definitiva, la religiosidad posmoderna: “No puede ser una religión que retorna a la metafísica, sino sólo un resultado de la disolución de la metafísica misma.”¹⁴⁴

Siguiendo esta línea de argumentación, a Vattimo se le presenta el principal problema para hablar de un retorno a la religión en la posmodernidad: si se toma en serio la superación de la metafísica, sólo cabe regresar a la religión partiendo de una concepción no-metafísica de Dios, una concepción que deje de pensar a Dios como fundamento último de la realidad. En palabras del autor:

[...] el problema que se nos plantea es saber si la religión es inseparable de la metafísica en sentido heideggeriano del término; en otras palabras, si es posible pensar a Dios únicamente como el fundamento inmóvil de la historia, del cual todo parte y hacia el cual todo debe volver, con la dificultad de asignar algún sentido al vaivén que de allí resulta.¹⁴⁵

Efectivamente, Vattimo pretende dar fin a la concepción del Dios metafísico, lo que el filósofo francés Blaise Pascal llamó «el Dios de los filósofos».¹⁴⁶ Según Vattimo, la creencia en el Dios metafísico corresponde a un factor de necesidad del hombre por la racionalización y disciplina. Pensar a Dios en esos términos satisface la neurosis del ser humano que quiere encontrar un culpable al devenir. Actualmente “se ha hecho inútil y obsoleta la «hipótesis extrema» de un ser supremo, fundamento y fin último del devenir del mundo.”¹⁴⁷ La muerte de Dios expresada por Nietzsche es en el fondo la disolución de Dios como fundamento.¹⁴⁸ Incluso, Vattimo defiende que: “[...] parece haber muchos indicios de que justamente la muerte de este Dios ha liberado el terreno para una renovada vitalidad de la religión.”¹⁴⁹

Llegado a este punto, el filósofo italiano critica algunas de las posturas filosóficas que conceden un espacio a la experiencia religiosa, en la época contemporánea, sin salir de los

¹⁴⁴ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 115.

¹⁴⁵ G. Vattimo, “La huella de la huella”, en <<http://www.fractal.com.mx/F4vattim.html>>.

¹⁴⁶ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 26.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁴⁸ En varias ocasiones Vattimo ha dado esta interpretación a la frase nietzscheana «Dios ha muerto». En su ensayo “El Dios que ha muerto”, Vattimo da una larga exposición de cómo se fundamenta dicha interpretación. Cf. *ibid.*, pp. 21-36.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 26.

planteamientos de la metafísica. Emmanuel Lévinas y Jacques Derrida, por ejemplo, concibieron a Dios de manera negativa, refiriéndose a una alteridad y un absoluto que está más allá de lo inmanente y del cual no se puede afirmar o negar nada. Lo “religioso”, en ambos pensadores judío-franceses, es irrupción del Otro, discontinuidad en el curso de la historia. Para Vattimo, dichas posturas no logran superar la concepción metafísica y violenta de Dios, en tanto que lo colocan en la plena y absoluta trascendencia, en clara contraposición al ser humano.¹⁵⁰

3.4 Kénosis de Dios: por un cristianismo no religioso

Pues bien, Vattimo reconoce en la tradición judeocristiana, aunque más específicamente en el cristianismo, el mensaje de la disolución de la metafísica y la superación de una concepción metafísico-violenta de Dios.¹⁵¹ El filósofo italiano considera que en la tradición judeocristiana no sólo se encuentra la hermenéutica operando constantemente en la interpretación del mismo, evitando así la única y última interpretación del texto bíblico, sino que encuentra su relación con la hermenéutica filosófica y nihilista, que él propone, a partir del dogma cristiano de la encarnación de Dios comprendido como *kénosis*, y que Vattimo traduce por «debilitamiento».¹⁵² A continuación se exponen los pasos que sigue dicha postura de interpretación.

3.4.1 Kénosis como debilitamiento de Dios

Para fundamentar su postura, Vattimo recupera las reflexiones del antropólogo francés René Girard.¹⁵³ La obra de Girard gira en torno a los modos de desarrollo de la civilización. Según su concepción, las sociedades humanas se mantienen unidas por un fuerte impulso mimético; cuando éste llega a altos niveles de rivalidad entre los miembros de la comunidad, ésta última corre el riesgo de separarse o de que brote la violencia entre sus miembros. Cuando esto

¹⁵⁰ Las críticas de Vattimo a las posturas de Derrida y Lévinas pueden ser revisadas en sus obras *Después de la cristiandad*, pp. 26, 51, 57, 110 y *Creer que se cree*, p. 106.

¹⁵¹ G. Vattimo, “El mensaje cristiano y la disolución de la metafísica”, en *Después de la cristiandad*, pp. 131-142.

¹⁵² Cf. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 92.

¹⁵³ Cf. G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 94-95; G. Vattimo, *Creer que se cree*, pp. 33-38; G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, pp. 146-148. En un diálogo que Gianni Vattimo y René Girard sostuvieron, en septiembre de 1994, Vattimo asegura que la lectura de la obra de Girard ha sido fundamental para él, a nivel intelectual, existencial y personal, posibilitando su conversión filosófico-religiosa de los últimos años. Al respecto, cf. René Girard y Gianni Vattimo, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Pierpaolo Antonello (ed.), Pisa, Transeuropa, 2006.

sucede, sólo se logra restablecer la concordia entre los individuos encontrando a un chivo expiatorio, en el cual se condensa toda la violencia de la comunidad. Al asesinar a dicha víctima inocente y descargar la violencia acumulada, se regresa a un estado pacífico y, debido al verdadero funcionamiento de este método sacrificial, a la víctima se le atribuyen rasgos divinos o sagrados, convirtiéndose en objeto de culto.¹⁵⁴

Según Girard, este método victimario y sacrificial está a la base de todas las religiones naturales y arcaicas, donde no se puede pensar lo sagrado sin su íntima relación con la violencia. Vattimo agrega a estas reflexiones que:

El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica, el que la metafísica ha llamado también el *ipsum esse subsistens*, porque tal como ésta lo piensa, condensa en sí, eminentemente, todos los caracteres del ser objetivo. La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche.¹⁵⁵

Por lo tanto, lo sagrado natural es violento, pues supone un Dios vengativo, arbitrario, con caracteres metafísico-violentos como omnipotencia, absolutidad, eternidad y trascendencia. En última instancia, toda propuesta religiosa que pretenda ir más allá de la violencia de la metafísica, necesariamente tiene que colocar a Dios en términos no metafísicos.

Vattimo sigue muy de cerca los planteamientos antropológicos de Girard, quien considera que el método victimario de las religiones arcaicas es develado falso por el cristianismo, ya que en éste último la historia del sacrificio del chivo expiatorio es narrada desde el punto de vista de la víctima inocente. Esto significa que, a diferencia de los mitos comunes, el sacrificio de Jesús no está establecido con base en una lectura plenamente victimaria.¹⁵⁶ Vattimo coloca esta idea con las siguientes palabras:

Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales.¹⁵⁷

¹⁵⁴ En términos generales, la postura antropológica de René Girard puede encontrarse en su obra *La violencia y lo sagrado* (4ª ed.), trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2005.

¹⁵⁵ G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 38.

¹⁵⁶ Girard establece que el cristianismo revela una verdad antropológica fundamental, permitiendo así una nueva fase en la historia de la humanidad que bien puede ser llamada «moderna». Es así como Girard concluye, en consonancia con los planteamientos de Vattimo, que la modernidad es producto del cristianismo. Estos aspectos del cristianismo son expuestos en R. Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago*, trad. Francisco Díez del Corral, Barcelona, Anagrama, 2002.

¹⁵⁷ G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 36.

Jesucristo, entonces, no viene a continuar la lógica sacrificial para satisfacer a Dios y aplacar su violencia, sino a desmentir dicha concepción sacrificial al enseñar que Dios es esencialmente amor. De tal manera, la encarnación viene a ser algo radicalmente distinto en la historia de las religiones naturales.

Es justo aquí donde Vattimo recupera la expresión cristológica de la *kénosis* de Dios, para comprender la encarnación de Dios en Jesucristo, a partir de una lectura ontológica. Si el Hijo de Dios es aquél quien rompe con la lógica victimaria, él es también quien posibilita la superación de la metafísica; según Vattimo, la encarnación de Dios en Jesucristo, comprendida fundamentalmente como *kénosis*, significa la disolución de lo sagrado en cuanto violento, porque representa a su vez la disolución de todos los caracteres metafísicos que se le atribuyen a Dios.¹⁵⁸ La *kénosis* implica: “[...] el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos, y, creo, también extravagantes [...]”.¹⁵⁹ Puesto el acento en la *kénosis*, Vattimo considera que:

[...] la encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kénosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.¹⁶⁰

Así comprendida la encarnación, Vattimo terminará considerando a la ontología débil “como «transcripción» del mensaje cristiano”.¹⁶¹ Es decir, la ontología débil proviene del mensaje cristiano, y no viceversa. Es el cristianismo el que permite una comprensión del ser como debilitamiento, no la ontología débil la que se introduce al cristianismo. Esto implica que, en última instancia, la propuesta filosófica de Vattimo es heredera del cristianismo; una filosofía cristiana para la posmodernidad.

Para el filósofo italiano, el proceso de *kénosis* como debilitamiento es, por tanto, un acontecimiento profundamente nihilista y considera que, a lo largo de toda la tradición judeocristiana, existe un constante proceso de *kénosis* de lo divino.¹⁶² Menciona que dicho proceso kenótico comienza con la creación, donde Dios, concebido como infinito, se repliega

¹⁵⁸ Como se puede apreciar, la postura de interpretación de Vattimo no se aleja de los planteamientos de las distintas teologías kenóticas, las cuales pensaron en la misma consonancia la idea de una *kénosis*, como despojamiento de atributos divinos. La distinción, de carácter filosófica, que hace Vattimo, es referir dichos caracteres o propiedades como esencialmente metafísicas.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 39.

¹⁶² *Cf. ibid.*, p. 79.

a sí mismo para crear algo finito; después, con el pacto entre Dios y su pueblo, donde Dios da libertad a los hombres y él se aleja de sus acciones; por último, con el acontecimiento de la encarnación de Dios, que para Vattimo es el acto hermenéutico por excelencia para la tradición judeocristiana.

Sin embargo, Vattimo va más allá y termina por esbozar una tesis de carácter social que se relaciona con la *kénosis* continua de Dios. Según Vattimo: “la «derivación» nihilista que la hermenéutica lee en el «mito» de la encarnación y de la crucifixión no se detiene con la conclusión del paso por la Tierra de Jesús, sino que prosigue con el descenso del Espíritu Santo y con la interpretación de la revelación por parte de la comunidad de creyentes.”¹⁶³ Esto implica que la comunidad de creyentes, la Iglesia (que no debe ser identificada con la institución religiosa) es la que interpreta de manera siempre nueva el texto bíblico.

Vattimo relaciona las etapas de dicho proceso kenótico con el esquema de la historia que enseñaba el monje calabrés Joaquín de Fiore.¹⁶⁴ Según Joaquín de Fiore, la historia, en un sentido teológico, puede comprenderse en tres edades, respectivas con la Trinidad: la primera edad es reconocida con respecto al Padre y está basada en la ley, la esclavitud y el temor, es la época de los esclavos; la segunda edad, la que se corresponde con el Hijo, se vive bajo la gracia, la servidumbre filial y la fe, es la época de los hijos; por último, la tercera edad, que se corresponde con el Espíritu Santo, en la que se vive en un estado de gracia mayor, se desarrolla bajo el signo de la libertad y la caridad, ésta es la época de los amigos.

En la tercera edad, que es la edad del Espíritu, la interpretación del texto bíblico se corresponde con un tratamiento más espiritual del mismo. Este proceso de debilitamiento que llega hasta el terreno de lo social, comprendido en dichas etapas teológicas, tiende a la secularización como época final. La secularización es, en definitiva, la época de la espiritualización del texto bíblico, de la caridad y la libertad. Según Vattimo:

La hipótesis en la que desembocamos es la de que la hermenéutica misma, como filosofía que lleva consigo ciertas tesis ontológicas, es fruto de la secularización como continuación, prosecución, «aplicación», interpretación, de los contenidos de la revelación cristiana, y antes que cualquier otro, del dogma de la encarnación de Dios¹⁶⁵

¹⁶³ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 94.

¹⁶⁴ Para revisar una detallada exposición de los planteamientos de Joaquín de Fiore y cómo es que Vattimo los recupera en su filosofía, cf. “Las enseñanzas de Joaquín de Fiore”, en G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, pp. 37-53.

¹⁶⁵ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, p. 97.

3.4.2 *Kénosis y secularización: el destino del cristianismo*

En el pensamiento filosófico-religioso de Gianni Vattimo, la identificación de la *kénosis* con la secularización acaecida en la modernidad es fundamental. Existe no sólo una continuidad entre el proceso de debilitamiento de Dios desde la creación hasta la encarnación, sino, incluso, una aplicación del cristianismo mismo en términos sociales e históricos. En propias palabras de Vattimo:

La clave de todo este discurso es el término «secularización». Con él, como se sabe, se indica el proceso de «deriva» que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados. Pero, si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir es muy posible que la secularización [...] sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella.¹⁶⁶

Así, Vattimo considera también que la pérdida de autoridad política y social de la Iglesia institucional, la autonomización de la razón respecto a la dependencia de un Dios metafísico, arbitrario, amenazante, caprichoso y extravagante, es producto de la *kénosis* como debilitamiento, proceso que se encuentra intrínseco en el cristianismo, y que en términos sociales se traduce como “secularización”. En el fondo, la *kénosis* es una secularización de Dios, “un hecho arquetípico de secularización”.¹⁶⁷

En este sentido, Vattimo concluye que la modernidad es esencialmente cristiana. Los valores del cristianismo, al secularizarse, se encuentran intrínsecos a todo el proceso moderno e, incluso, posmoderno. Es así como se afirma que la secularización de la modernidad es la esencia y el destino propio del cristianismo:¹⁶⁸

Que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces, profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización «positiva» como rasgo característico de la modernidad.¹⁶⁹

Ahora bien, Vattimo no terminará sus reflexiones sobre la secularización como la ausencia del poder eclesial sobre lo social, sino como todo proceso de debilitamiento “del autoritarismo en política, de la jerarquización rígida en la concepción del sujeto individual y de la violencia del

¹⁶⁶ G. Vattimo, *Creer que se cree*, pp. 41-42.

¹⁶⁷ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 85.

¹⁶⁸ Cf. G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 58. Vattimo explica más a fondo la relación entre cristianismo y modernidad en su ensayo “Occidente o la cristiandad”, en *Después de la cristiandad*, pp. 89-105.

¹⁶⁹ G. Vattimo, *Creer que se cree*, p. 44.

moderno Estado de derecho”.¹⁷⁰ Esto terminará implicando que todo debilitamiento o disolución de estructuras fuertes y rígidas de la sociedad es una experiencia que tiene todo el derecho a ser considerada un acontecimiento cristiano; e, incluso, como “el acontecimiento cristiano por excelencia.”¹⁷¹

3.4.3 *Kénosis y caritas: por una ética de la no violencia*

¿Cuáles son las implicaciones últimas de la propuesta de interpretación sobre la *kénosis* de Dios en Vattimo? Como se mencionó en un principio, Vattimo busca superar la metafísica por una preocupación ética y política. Pues bien, no es extraño que el resultado final de la propuesta kenótica de Vattimo sea un planteamiento ético basado en la *caritas*, la caridad, como un principio básico del propio cristianismo, pues, para el filósofo, “no es casualidad que, desarrollando las implicaciones nihilistas de las propias premisas, la hermenéutica encuentre la caridad, y vuelva a hallar así el propio nexo con la tradición religiosa de Occidente.”¹⁷²

El punto de encuentro entre la hermenéutica nihilista y el cristianismo es el “principio de caridad”. El pensamiento débil que propugna Vattimo es herencia del cristianismo, en tanto que rechaza la violencia de la metafísica y lo sagrado natural violento, y es así como encuentra a la caridad. “En términos más claros: la herencia que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia”.¹⁷³

En este sentido, Vattimo afirma que el límite de la *kénosis* y, por ende, de la secularización es la *caritas*, la caridad y el amor. “En un lenguaje más explícitamente espiritual, se podría decir que el único límite de la secularización es el amor, la posibilidad de comunicar con una comunidad de intérpretes.”¹⁷⁴ El límite de la *kénosis* y la secularización es el amor entre los miembros de una comunidad viva de creyentes. Dicho límite se comprende como la necesidad de crear una interpretación, un modo de vida, un sentido que le parezca válido a una comunidad de intérpretes, que se reconocen en el diálogo entre ellos.¹⁷⁵

¹⁷⁰ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 104

¹⁷¹ *Idem*.

¹⁷² G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, pp. 85.

¹⁷³ G. Vattimo, *Crear que se cree*, p. 45.

¹⁷⁴ G. Vattimo, *Después de la cristiandad*, p. 86.

¹⁷⁵ *Cf. ibid.*, p. 86.

3.5 Réplica y balance

Vattimo comprende la *kénosis* de Dios desde un horizonte radicalmente distinto al del himno de Flp 2,6-11. Su comprensión es filosófica y específicamente ontológica. Esto implica que no pretende comprender la *kénosis*, en su sentido religioso, a partir de las herramientas filosóficas, sino traducir dicha expresión a términos ontológicos. No obstante, cabe cuestionarse si en verdad la *kénosis* de Flp 2, 6-11 puede ser equiparada con una ontología débil y cuáles son los resultados de dicha ontologización. Desde nuestra perspectiva, muchas son las críticas e interrogantes que surgen de la propuesta filosófico-religiosa que propone Vattimo y en especial del uso que hace de la expresión de la *kénosis*. A continuación expondremos algunos puntos endebles de la postura de Vattimo.

En primer lugar, Vattimo no realiza una historiografía de la idea de la *kénosis* de Dios, ni siquiera del propio término. La ausencia de una historiografía implica la ausencia de una exégesis, lo cual termina colocando la expresión de la *kénosis* de Dios fuera de todo contexto bíblico. En la lectura e interpretación de Vattimo no se toma en cuenta, en lo más mínimo, el contexto de la carta a los filipenses, las intenciones de Pablo para colocar dicha expresión, ni tampoco el himno del que surge dicha idea. Al mismo tiempo, debido a que la interpretación de Vattimo se encuentra en íntima consonancia con los planteamientos de las teologías kenóticas, esto nos lleva a suponer que el filósofo italiano recupera la idea de la *kénosis* de Dios no del texto bíblico directamente, sino de alguna interpretación teológica, aun y cuando no lo mencione.

Más allá del problema historiográfico de la postura interpretativa de Vattimo, se encuentra el problema de su propia interpretación y las herramientas con las cuales aborda la temática. No pretendemos criticar la “ontología débil” que Vattimo propone, sino la utilización de la misma en el dogma de la encarnación de Dios. Es evidente que Vattimo requiere empatar la idea del ser, en sentido ontológico, con la idea de Dios. Por lo cual, todos los atributos y propiedades que caracterizaron al Dios de la metafísica occidental, serán cambiados por todos los atributos débiles que Vattimo propone para pensar al ser, desde la veta heideggeriana. No obstante, la identificación que Vattimo realiza de la *kénosis* con la ontología débil se basa en una asociación libre, que encuentra entre ambas ideas una “transcripción”, “semejanza”, “parecido” o “similitud”, pero no existe ninguna relación que pueda establecerse de manera formal y fidedigna con la propia idea de la *kénosis*, la cual, en sí misma, no es un debilitamiento sino un vaciamiento o despojamiento.

Asimismo, el propio resultado de la interpretación que Vattimo realiza es criticable. ¿En definitiva, cuál es la imagen de Dios que Vattimo sugiere? Si la *kenosis*, comprendida como un debilitamiento de Dios, no posee un límite, esto conllevaría a la constante dispersión de la idea de Dios, con lo cual se anula también toda posible vinculación o experiencia religiosa. Aquí no sólo se dificulta reconocer a Dios en Jesucristo (como en el caso de la problemática de algunas teologías kenóticas), sino reconocer que de Dios aún quede algo después de dicha *kenosis*. La continua dispersión y debilitamiento, que Vattimo propone, posee sólo el límite del amor, pero si la lectura que realiza es ontológica, debe existir un límite de carácter ontológico y no un límite ético. En este sentido se podría afirmar que en Vattimo no hay un verdadero retorno a la religión, sino una dispersión continua de la misma, una disolución del cristianismo en la sociedad secularizada.

Pareciera ser que el Dios que Vattimo propone es un Dios “a la carta”, una propuesta personal y subjetivista que le permita a él sentirse heredero del cristianismo, a través de su propio pensamiento filosófico. De hecho, en su autobiografía, Vattimo reconoce la acusación que se le hace en relación con este aspecto, cuando menciona: “Muchos me acusan de haberme diseñado un cristianismo a mi gusto. ¿Y...? ¿Tendría que vivir según una religión que me disgusta?”¹⁷⁶ Ciertamente, esta afirmación de Vattimo está inmersa en un contexto no académico, sino en un contexto de confesión autobiográfica y se debe tomar con mucha precaución para evitar comprenderla al pie de la letra. Sin embargo, en esta declaración se logra percibir que, de hecho, la interpretación de Vattimo no pretende el reconocimiento de la comunidad de intérpretes o creyentes, sino una interpretación que se base en el juicio de gusto, propio del subjetivismo.

¿Qué elementos nos proporciona la reflexión de Vattimo? A pesar de no coincidir con la propuesta filosófica que realiza de la *kenosis* de Dios, creemos que el filósofo italiano ha acertado en ciertos elementos que se deben tomar en cuenta para una reflexión e interpretación posterior. Por una parte, el inminente retorno religioso hace necesaria la reflexión de cómo es que se puede pensar a Dios desde el contexto contemporáneo. Y, en este sentido, coincidimos en que la filosofía no puede regresar al Dios de la metafísica, quien, a su vez, es un Dios que poco o nada tiene que ver con el Dios de la religión. Esto requiere encontrar un modo distinto, un modelo hermenéutico diferente para comprender, en el horizonte contemporáneo, la idea de Dios.

¹⁷⁶ Gianni Vattimo y Piergiorgio Paterlini, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, p. 229.

Al mismo tiempo, se requiere de una postura que no pretenda colocar al cristianismo como una religión única. ¿Cómo pensar a Dios en un contexto posmoderno y pluralista como el nuestro? En Vattimo, esta necesidad no se ve del todo cumplida, pues se sigue pretendiendo una reivindicación del cristianismo por sobre todas las demás posturas religiosas, en tanto que considera que el cristianismo es la única religión postmetafísica. Por último, este renovado interés por la cuestión religiosa debe conllevar implicaciones éticas, que permitan una comprensión más amplia de la religiosidad, pero que para dicho cometido no se merme el sentido religioso, la experiencia de Dios, de lo sagrado o divino.

A partir de algunos elementos que recuperamos de la reflexión filosófica que realiza Vattimo, en el siguiente capítulo se propone una interpretación analógico-icónica de la *kénosis* de Dios. Esta interpretación comprende la *kénosis* como analogía metafórica, evitando los planteamientos de carácter ontológico. A partir de dicha metáfora, se devela un sentido profundamente religioso, que permite la construcción del mito cristiano de la encarnación de Dios. Y, al mismo tiempo, permite una exhortación de carácter ético, misma exhortación que se encuentra a la base del contexto del himno de Flp 2,6-11.

CAPÍTULO IV

***KÉNOSIS*, ANALOGÍA E ICONICIDAD DE DIOS**

En síntesis, hasta aquí, a expensas de parecer reduccionistas, la *kénosis* ha sido comprendida, en mayor o menor medida, como un vaciamiento de atributos divinos o una limitación de la naturaleza divina, acto realizado voluntariamente por Jesucristo, el Hijo de Dios. Ciertamente, las implicaciones de cada postura, ya sea desde el terreno teológico o filosófico, han sido diversas, aunque se persigue un fin en común: reivindicar la naturaleza humana de Jesús y resolver la paradójica doble naturaleza de la unión hipostática.

No obstante, como se ha podido apreciar en la exposición, los resultados de estas interpretaciones no han sido del todo satisfactorios. Por una parte, las teologías kenóticas, que pretendieron fungir como propuestas teóricas sobre la *kénosis*, se basaron en conceptualizaciones filosóficas que no lograron dar cuenta de cómo es que operaba un autovaciamiento del Hijo de Dios al momento de la encarnación, resguardándose en el “misterio divino”. Pretender una postura teórica y terminar apelando al misterio da muestra de la dificultad que tuvieron para hacer este acto algo verdaderamente inteligible. En cambio, Vattimo traduce la *kénosis* al lenguaje de una ontología débil, para comprender dicho acto como un “debilitamiento” de Dios, que termina dispersando la religiosidad y la idea misma de Dios, al grado que sólo quede el recuerdo de ambos. Esto imposibilita aún más un retorno a la religión, comprendida ésta como una experiencia de lo divino.

Desde nuestra perspectiva las distintas interpretaciones revisadas con anterioridad sufren de un inconveniente en común: realizan una lectura literal de un pasaje bíblico que se expresa con un lenguaje poético, ajustando dicha expresión al marco teórico o conceptual de posturas filosóficas ajenas al contexto del himno. De esta manera, persiguen un sentido de la *kénosis* con pretensiones teóricas que terminan cayendo en el misterio o con pretensiones ontológicas que dispersan el sentido al carecer de un referente mínimo para su interpretación. Vale la pena preguntarse si realmente la idea expresada en Flp 2,6-11, puede llegar a ser recuperada como un concepto teórico de tal envergadura. La pregunta que queda en el aire, y hasta ahora nadie ha respondido afirmativamente es: ¿En verdad Pablo designaba con este término una conceptualización tan compleja como lo quieren comprender estas distintas interpretaciones?

En las líneas siguientes se propone una comprensión distinta de la *kénosis*, a partir de la hermenéutica analógico-icónica. Este modelo de interpretación se conforma como un marco de interpretación favorable para trabajar las expresiones propias de la religiosidad, como son los símbolos, los mitos, los íconos, las metáforas, los poemas, y comprenderlos desde el lenguaje simbólico que los constituye. Esto implica la no traducción del lenguaje religioso al lenguaje filosófico, sino la comprensión del primero desde sus propias expresiones, a partir de las herramientas filosóficas. De tal manera, esto nos permitirá no hacer una lectura literal de la idea de la *kénosis*, evitando la rigidez y univocidad, productos de una conceptualización teórica del himno de Flp 2,6-11 (como aquella que hicieron los kenóticos modernos) pero, al mismo tiempo, una lectura que evite la equivocidad de los planteamientos filosóficos en torno a la *kénosis*, y que se alejan del sentido del texto por medio de una asociación libre de términos, perdiendo todo referente ontológico tanto en la interpretación como en la lectura del texto (como en la postura de Vattimo).

Entre estos dos extremos de interpretación (univocista y equivocista) se coloca la analogía. Precisamente, se considera que, a partir del modelo interpretativo de la hermenéutica analógico-icónica, la *kénosis* expresada en Flp 2,6-11 toma una significación distinta, con un sentido eminentemente religioso –al ser comprendido desde el lenguaje simbólico– e, incluso, con derivaciones éticas y místicas. De tal manera, el punto de partida de toda interpretación sobre la *kénosis* de Dios es el himno de Flp 2,6-11. En los siguientes apartados se pretende realizar una lectura analógico-icónica de dicho pasaje bíblico, que, por una parte, permita tensionar los extremos entre el sentido literal y el sentido alegórico del texto y, al mismo tiempo, respete el texto y el contexto en el acto de interpretación, para así poder extraer un sentido renovado de la expresión de la *kénosis*.

Leído desde esta perspectiva interpretativa, el pasaje bíblico de Flp 2,6-11 nos permitirá comprender la idea de la *kénosis* como un acto realizado por Jesucristo pero expresado a partir de una analogía metafórica, evitando así la conceptualización teórica de cuño filosófico-teológico y, en cambio, distinguiendo el sentido simbólico-religioso que ésta posee. Esto no se queda en el lenguaje, sino que refiere directamente a una cuestión ontológica, que remite a la realidad de la experiencia religiosa. Asimismo, esto nos permitirá proponer una renovada imagen de Dios, a partir de la iconicidad y la analogía, comprendida la *kénosis* como una simbolización de Dios. Como podremos observar, dicha simbolización se compone más allá de un lenguaje racionalista, que carece de los elementos afectivos y emotivos que el lenguaje

religioso evoca. Lo anterior nos permitirá distinguir la relación que guarda la *kénosis* con la encarnación de Dios, la cual será comprendida desde el horizonte de una ontología simbólica, que evoca un amplio sentido y un referente concreto.

4.1 Breve exposición de la hermenéutica analógico-icónica¹⁷⁷

La hermenéutica analógica¹⁷⁸ es un modelo de interpretación que se coloca entre dos tipos de hermenéuticas imperantes: el univocismo, guiado por una fuerte tendencia positivista y científicista; y el equivocismo, que tiende al relativismo y la dispersión del sentido. El univocismo, paradigmático durante la modernidad, pretende anular la polisemia de un texto (escrito, hablado, representado), apelando a una única interpretación verdadera del mismo. El equivocismo, modelo dominante de la posmodernidad, abre el abanico de interpretaciones hasta llegar a la dispersión total del sentido de un texto, enfatiza la subjetividad del intérprete en el acto interpretativo y cancela todo tipo de objetividad posible en la interpretación.

El modelo hermenéutico propuesto por Mauricio Beuchot se fundamenta y origina en la analogía, término que proviene del griego *analogia* que significa “proporción”. Beuchot señala que “lo análogo tiene un margen de variabilidad significativa que le impide reducirse a lo unívoco pero que también le impide dispersarse en la equivocidad”.¹⁷⁹ La analogía es proporcionalidad, una postura media, pero en la cual predomina la diferencia y la diversidad. Un significado analógico es aquel que tiene un término que designa varias cosas en parte igual y en parte diferente. “Eso permite que no haya un significado único para ese término, sino varios, que pueden pertenecerle válidamente, pero no de manera indiscriminada.”¹⁸⁰ Por esto mismo, una interpretación analógica privilegia la diversidad y la diferencia, acercándose más a la multiplicidad de interpretaciones que a la cerrazón de la univocidad, pero distingue diversos acercamientos a la verdad. Es decir, se permite que existan distintas interpretaciones jerarquizadas de un texto, algunas más válidas que otras, a diferencia de la univocidad, que sólo acepta una única interpretación, y de la equivocidad, que acepta a todas por igual.

¹⁷⁷ Para el presente capítulo se han recuperado las principales obras de Mauricio Beuchot en torno al modelo de interpretación de la hermenéutica analógico-icónica. En especial: *Tratado de Hermenéutica analógica; hacia un nuevo modelo de interpretación* (3ª ed.), México, FFyL, UNAM / Editorial Ítaca, 2005; *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (4ª ed.), México, IIFL, UNAM, 2005; *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Colección Spirit, Caparrós Editores, 1999; *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2005; *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México, IIFL, Cuadernos del Seminario de Hermenéutica I, 2007.

¹⁷⁸ Un primer acercamiento a la hermenéutica analógica puede ser revisado en M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 35-63 y M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, pp. 21-28.

¹⁷⁹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 25.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 53.

Una interpretación analógica puede ser diversa, según se corresponda a las distintas clases de analogía:¹⁸¹ 1) de desigualdad, 2) de atribución (o proporción simple) y 3) de proporcionalidad (o proporción múltiple); esta última, a su vez, se divide en propia e impropia.¹⁸² La analogía de desigualdad es la menos propia y pertenece a las cosas que se designan por un nombre común, pero con una desigual participación, según corresponda su perfección al significarla. Por ejemplo, el nombre “cuerpo” es común a varias cosas, pero éstas participan de él de diferente manera, según sean cuerpos superiores o inferiores, pues los primeros poseen una mayor perfección que los segundos. En la analogía de atribución o proporción simple, el nombre es común a varias cosas, la idea designada con ese nombre es la misma, pero es diversa según las relaciones con él. Es decir, hay un analogado principal, que recibe dicho término con toda su magnitud, y diversos analogados secundarios, los cuales participan del mismo término en distinta o menor magnitud. Por ejemplo, se designa “sano” al organismo y también, en distinta proporción, al alimento, la medicina, la orina, el clima, etc.

De las clases de analogía, la más propia es la analogía de proporcionalidad, también denominada de proporción múltiple. En ella, el nombre designado es común, pero la idea que se significa es sólo proporcionalmente la misma. Este tipo de analogía se divide en dos: analogía de proporcionalidad propia y analogía de proporcionalidad impropia, esta última también es denominada metafórica. La primera es el modo más perfecto de la analogía. En ésta, el nombre común se dice de ambos analogados respetando proporcionalmente las diferencias de uno y otro, por lo que su semejanza consiste en una relación. Por ejemplo, en la frase “el corazón es al animal lo que el cimiento es a la casa”. Mientras que la analogía de proporcionalidad impropia o metafórica se acerca más a la equivocidad. En ella, un objeto es predicado de manera literal, mientras que el otro lo es de manera metafórica. Por ejemplo, a partir de la analogía de proporcionalidad propia “la risa es al hombre lo que las flores al prado”, se puede construir una analogía de proporcionalidad impropia o metafórica: “el prado ríe”.

La hermenéutica analógica se vale de estos tipos de analogías para el ejercicio o arte de la interpretación y cada una aporta diferentes relaciones entre el significado y el significante, el

¹⁸¹ En las siguientes líneas se presentan las clases de la analogía, con base en la exposición que de ellas hace Mauricio Beuchot en su libro *Hermenéutica, analogía y símbolo*, pp. 14-20.

¹⁸² Se le califica “propia” o “impropia”, no porque otorgue un mayor o menor conocimiento de aquello que significa, sino que lo representa con una mayor o menor diferencia, según corresponda en cada caso. Cf. M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, pp. 38-39.

sentido y el objeto, la referencia y el referente. Ciertamente, en una interpretación analógica no se alcanza la identidad con el texto, pues ésta sería una pretensión demasiado univocista, pero se permite un acercamiento proporcional, limitado, que distingue distintos acercamientos a un texto. Esta distinción es permitida por una virtud esencial para la hermenéutica analógica: la prudencia (*phrónesis*), la cual actúa en el acto de la interpretación con la finalidad de tomar equitativamente las distintas partes que se juegan en él.¹⁸³

Tres elementos significativos para la interpretación son: el texto, el contexto y el autor. También es importante reconocer dos intencionalidades en el acto interpretativo: la intención del autor (*intentio auctoris*), la cual se acerca a la objetividad del texto, y la intención del lector (*intentio lectoris*), intérprete del texto, el cual introduce su subjetividad para crear una nueva interpretación. De la conjunción de estos elementos surge una interpretación que pretende revalidar el sentido de un texto, una nueva interpretación que actualice el sentido para un lector, intérprete o comunidad de intérpretes.

La misma hermenéutica analógica ha desembocado en una hermenéutica analógico-icónica.¹⁸⁴ Esto se debe a que existe una íntima relación entre la analogía y el ícono, tal y como las entiende Mauricio Beuchot, pues la analogía se define como “la semejanza que contempla también la diferencia”,¹⁸⁵ mientras que el ícono es “un tipo de signo que se basa en alguna semejanza con lo significado”.¹⁸⁶ Es por esto que Beuchot introduce la presencia de la iconicidad en la hermenéutica analógica, con lo cual se crea un modelo de interpretación más rico y complejo.

Siguiendo la clasificación de Charles Sanders Peirce, que recupera Beuchot dentro de su exposición, los signos pueden dividirse en tres tipos: índice, ícono y símbolo. El índice es un signo unívoco que exige la presencia de la cosa significada. Por ejemplo, la huella indica el paso de un animal o un grito evoca la llamada de auxilio de una persona. El símbolo es un signo arbitrario, convencional y equivocista, como por ejemplo las palabras del lenguaje son símbolos, en tanto que son arbitrarios y artificiales. Por último, el ícono es un signo intermedio, proporcional, pues “no es presencia cabal ni completa ausencia; es algo limítrofe,

¹⁸³ La importancia de la presencia de la *phrónesis* en el acto de interpretación ha sido tratada ampliamente por M. Beuchot en su texto *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, Colección Seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.

¹⁸⁴ Al respecto de la presencia de la iconicidad en la hermenéutica analógica e, incluso, en la analogía misma cf. M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica; hacia un nuevo modelo de interpretación*, pp. 187-198; M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, pp. 21-31; M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, pp. 75-93.

¹⁸⁵ M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, p. 22.

¹⁸⁶ *Idem*.

algo analógico”.¹⁸⁷ En este sentido se afirma que el ícono es un signo fronterizo, el cual significa al objeto entre la semejanza y la diferencia, entre la univocidad y la equívocidad.

A su vez, Peirce dividía el ícono en tres: imagen, diagrama y metáfora. Esta división se fundamenta según la semejanza que guarde con el objeto designado, la cual puede ser cualitativa o relacional. La imagen es icónica por una semejanza cualitativa, es decir, es un signo que significa un objeto por virtud de una cualidad que comparte con él. El diagrama, en cambio, mantiene una semejanza relacional con el objeto designado, sea en su totalidad o con alguna de sus partes. El tercer tipo de ícono, el más equívocista por definición, es la metáfora, la cual se basa en una semejanza relacional que no es tan directa ni explícita, sino que se fundamenta en una asociación de sentidos y significados distintos. Por ende, la metáfora es la más impropia de las analogías, aunque puede ser la más cognitiva, la que mayor conocimiento proporcione de aquello que significa.

Ahora bien, Beuchot aclara que la definición de símbolo que Peirce maneja es aristotélica; de ahí que le otorgue un carácter equívocista, pues para el Estagirita el símbolo era un signo arbitrario y artificial. En cambio, la concepción de símbolo de la tradición continental europea (como en Ferdinand de Saussure, Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Paul Ricœur) coincide con la caracterización que Peirce hace del ícono.¹⁸⁸ Por lo tanto, para Beuchot -como para la presente tesis- el ícono y el símbolo son comprendidos como sinónimos.¹⁸⁹

La palabra “símbolo” proviene del griego *symbolon*, que significa arrojar o yacer conjuntamente dos cosas que embonan entre sí, las cuales se unen para formar una más completa. Por lo tanto el símbolo “es el signo que une dos cosas, dos elementos o dos dimensiones. Así, lo material con lo espiritual, lo empírico con lo conceptual, lo literal con lo metafórico o alegórico o figurado”.¹⁹⁰ Esto quiere decir que el símbolo se conforma de dos partes, una conocida y otra desconocida. La primera nos llevará a la segunda, por lo que se afirma que el símbolo posee un carácter dinámico, al igual que el ícono; es decir, conserva un carácter icónico.

Precisamente, la cualidad del ícono o símbolo es la de no significar de manera unívoca ni equívoca a aquello que designa, sino de manera analógica. Símbolo e ícono son signos

¹⁸⁷ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 190.

¹⁸⁸ Cf. *ibid.*, p. 190; M. Beuchot, *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, p. 80; M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, pp. 28-29;

¹⁸⁹ Una excelente exposición de la relación entre ícono y símbolo puede ser revisada en M. Beuchot, “Símbolo e ícono: interpretación, analogía e iconicidad”, en *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, pp. 117-130.

¹⁹⁰ M. Beuchot, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 144.

analógicos, limítrofes o fronterizos, los cuales sólo consiguen una representación limitada del objeto que designan. El símbolo es un signo icónico o el ícono es un signo simbólico y, debido a que sólo significan de manera analógica, ambos requieren de una hermenéutica que dilucide su sentido. La hermenéutica analógica se presenta, en suma, como un modelo de interpretación favorable para el acto de interpretación de los símbolos, sean artísticos, religiosos, etc.

El ícono o símbolo posee dos cualidades, que son esenciales de la significación de carácter analógico: la metáfora y la metonimia. La metáfora, o analogía de proporcionalidad impropia, es un tropo del lenguaje que designa una cosa por medio de otra a través de una relación analógica. En ella se conjuntan dos elementos en tensión, uno textual y otro metafórico, es decir, mientras que hay un término en sentido literal, el otro es figurado. En cambio, la metonimia es un aspecto dinámico, que hace pasar de los efectos a las causas, de lo particular a lo universal. La analogía alberga en su seno a la metáfora y la metonimia, pues designa de manera metafórica, pero, a su vez, permite la comprensión de la totalidad a través del fragmento, es decir metonímicamente.

Así, puede afirmarse que el ícono/símbolo es metonímico y dinámico, que le permite ir de una cosa a otra, pasar de un sentido a otro, revelando más de lo que a simple vista representa. Y, también, posee un sentido metafórico, pues el símbolo reúne dos polos en tensión, uno literal y otro alegórico. Es así como el ícono/símbolo permite pasar de lo literal a lo alegórico, del fragmento a la totalidad, de lo inmanente a lo trascendente, etc. En palabras de Mauricio Beuchot: “El símbolo nos hace pasar precisamente porque con su cuerpo crea un límite, un espacio de paso, un lugar que es de nadie y es de todos [...]”.¹⁹¹ Cuando el símbolo pierde su carácter dinámico o metonímico, y se agota en el mero signo univocista o literal, se dice que pierde su carácter icónico y entonces se convierte en un ídolo. Ícono e ídolo son las dos caras del símbolo, la primera otorga un sentido, no se agota en sí misma sino que remite hacia otra cosa y conjunta los fragmentos; mientras que la segunda carece de sentido y se convierte en un reflejo narcisista.¹⁹²

A partir del carácter metonímico del símbolo, Beuchot considera que éste es universalizable y remite a una totalidad de sentido. En general, los símbolos poseen un carácter de universalidad que alude a todos los hombres de las distintas culturas. Beuchot concluye que el carácter de universalidad del símbolo –sea religioso, cultural, poético, artístico– conlleva la

¹⁹¹ M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 192.

¹⁹² La cuestión del ícono y el ídolo como dos caras del símbolo ha sido trabajado por Beuchot en el libro *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*.

posibilidad de hacer una metafísica, lo que ha terminado denominándose como una metafísica simbólica o una simbología metafísica.¹⁹³ En palabras de Beuchot:

En efecto, por alejados que parezcan de la metafísica, todos los símbolos de la culpabilidad: desviación, extravío, cautividad, y todos los mitos: caos, ceguera, mezcla, caída, narran la situación del hombre en el ser del mundo. [...] Una metafísica simbólica hace tematizar los supuestos ontológicos implícitos en los símbolos.¹⁹⁴

Puede afirmarse, entonces, que los símbolos, al igual que los mitos, los ritos, los poemas y algunos objetos artísticos, son recursos que favorecen la construcción de una nueva metafísica, es decir, otorgan un sentido metafísico, en tanto que de ellos surge un acceso del sentido último: “Un significante que aparece conduce a un significado velado, que es inefable o invisible. El significante y el significado son dos mitades que se unen en el símbolo. Y así resulta que el mito y la poesía son caminos hacia la metafísica”.¹⁹⁵ Por esta razón metafísica simbólica, analógico-icónica, también ha sido denominada como un “realismo poético”.¹⁹⁶

De esta manera puede afirmarse que se trata “[...] de alcanzar lo inalcanzable (Dios, el espíritu, el fundamento), aferrándolo solamente de manera analógica; doble conciencia: la de que no alcanza plenamente lo que quiere conocer, pero también la de que algo alcanza de él, y con ello es suficiente”.¹⁹⁷ Esta metafísica simbólica no pretende traducir los símbolos a conceptos filosóficos, sino obtener de ellos nociones filosóficas, aspectos ontológicos del ser humano que le otorguen un sentido. Precisamente, una metafísica de carácter simbólico evita la rigidez y conceptualización teórica unívoca de los planteamientos modernos, y a su vez se aleja de la dispersión de una metafísica débil que no otorga sentido alguno, como en los planteamientos posmodernos. Es así como la hermenéutica analógico-icónica termina por devenir en una propuesta metafísica, colocándose como una propuesta distinta, pero factible, para la época contemporánea.

Cabe destacar que la hermenéutica analógico-icónica es un modelo de interpretación que favorece la comprensión del fenómeno religioso, en tanto que este último corresponde al

¹⁹³ Esta metafísica simbólica ha sido expuesta, sobre todo, en los últimos libros de Mauricio Beuchot, *cf. Hermenéutica, analogía y símbolo*, pp. 143-170.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 151.

¹⁹⁵ M. Beuchot, *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, p. 22. La cuestión de la poesía y su relación con una metafísica simbólica ha sido planteada más ampliamente en M. Beuchot, *El ser y la poesía: el entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.

¹⁹⁶ Aportación que el filósofo y psicoanalista Ricardo Blanco Beledo hizo a la propuesta de Mauricio Beuchot. *Cf. M. Beuchot, Hermenéutica, analogía y símbolo*, p. 167.

¹⁹⁷ *Idem.*

orden de lo simbólico. Esto es resultado del propio mensaje que pretende expresar el lenguaje religioso, que en todas las tradiciones religiosas ha sido transmitido a partir de distintas manifestaciones simbólicas, de recursos tales como la poesía, el mito, las imágenes, etcétera. En este sentido, la religión se expresa a partir de un lenguaje simbólico.¹⁹⁸ La filosofía de la religión, guiada por una hermenéutica analógico-icónica, enfoca el tema de lo religioso desde la propia simbología religiosa, sin pretender una traducción de ideas al orden de lo filosófico.

Así, partiendo de este modelo hermenéutico, es posible interpretar los símbolos religiosos, desde las mismas imágenes, por su capacidad icónica, hasta los mitos como metáforas narrativas. Esto no sólo se queda a nivel de lo antropológico y cultural, sino que revela un aspecto ontológico, aunque no de manera directa, sino simbólica. De esta manera se puede hablar de una ontología simbólica o una simbología ontológica. Se trata de símbolos que logran conectar la riqueza del sentido y la realidad, conjuntando ambos elementos que los constituyen, la metáfora y la metonimia. Al mismo tiempo, a partir de la hermenéutica analógico-icónica, el estudio no se reduce a mera descripción del fenómeno religioso, sino que encuentra diversos sentidos que favorecen la construcción de lo religioso en sí mismo; distintas maneras de significación de la religión desde algunos de los modos propios que se tienen para comprenderla a profundidad.

4.2 Una lectura analógico-icónica de Flp 2,6-11¹⁹⁹

Una crítica constante que se ha hecho a las propuestas de carácter teológico y filosófico en torno a la *kenosis* de Dios ha sido la lectura misma que algunos autores realizaron del pasaje de Flp 2,6-11. Como se ha mencionado anteriormente, la mayoría de los autores kenóticos no tomaron en cuenta la naturaleza poética de dicho pasaje bíblico ni el contexto exhortativo que le envuelve. En cambio, pretendieron obtener de éste una enseñanza doctrinal, incluso teórica, partiendo de un marco filosófico de interpretación que era ajeno al texto mismo. Asimismo, puede llegar a afirmarse que el horizonte religioso desde el cual leyeron el himno de la carta a

¹⁹⁸ Existe una amplia bibliografía en torno a la cuestión del lenguaje religioso como un lenguaje esencialmente simbólico. Algunos textos que pueden consultarse son: Lluís Duch, “Los lenguajes de la religión”, en *Antropología de la religión*, trad. Isabel Torras, Barcelona, Herder, 2001, pp. 227-247; José M. Mardones, “El potencial simbólico de la religión”, en *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999, pp. 156-170; Eugenio Triás, “Estética del símbolo”, en *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001, pp. 89-95.

¹⁹⁹ Para este apartado seguimos muy de cerca los planteamientos de Mauricio Beuchot, “Hermenéutica analógico-icónica y exégesis bíblica: balance entre el sentido literal y el sentido simbólico”, en *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá, Universidad Pontificia Javeriana, 2008, pp. 47-60.

los filipenses no corresponde al propio panorama religioso de Pablo, sino a uno muy posterior, que se vio influenciado notablemente por la filosofía griega y latina.

Desde un punto de vista hermenéutico es imperante reconocer la singularidad de cualquier texto (hablado, escrito, actuado, representado), así como del contexto que le envuelve en una intencionalidad determinada. Estos aspectos son claves fundamentales para el acto de interpretación de un texto. En cuanto a la naturaleza del escrito se refiere, tanto la lectura como la comprensión que de éste se realicen serán distintas, si éste se trata de un ensayo filosófico, una novela, un escrito científico o un poema. En cuanto al contexto, será necesario tomar en consideración si las condiciones de su composición responden a tramas determinadas que afectan de manera directa la intencionalidad que el autor pretende transmitir y, por último, el mensaje que el propio texto termina transmitiendo, mensaje que puede ser fiel o no a la propia intención del autor.²⁰⁰

El pasaje de Flp 2,6-11 ha sido reconocido por la gran mayoría de comentaristas y exégetas como un himno de carácter poético. El estilo rítmico, el paralelismo de las frases, las estrofas de igual longitud y el uso de un vocabulario distinto al del autor son algunos de los aspectos que permiten considerarlo como tal. No es extraño que se trate de un himno, pues ésta es una de las formas poéticas más antiguas, uno de los subgéneros específicos de la poesía, el cual posee una profunda cualidad estética y utiliza varias figuras literarias. A diferencia de cualquier texto poético, el himno está compuesto en forma coral, para ser cantado, generalmente como medio de expresión de una alabanza o una glorificación. Cuando el himno de Flp 2,6-11 es comprendido de forma literal, sin respetar el sentido poético que envuelve sus diversas expresiones, entonces se le comprende a partir de un marco del lenguaje que le es ajeno. Una lectura al pie de la letra de las expresiones poéticas de todo himno conlleva inminentemente a un reduccionismo de su riqueza.

Recuperando las reflexiones de Luis Alonso Schökel y José María Bravo, se puede afirmar que el lenguaje juega un papel fundamental en la transmisión de todo texto. En sus propias palabras: “el lenguaje afecta sustancialmente al mensaje [ya que] no existe un mensaje preverbal acabado y constituido que el lenguaje transporta como vehículo neutral. Antes bien,

²⁰⁰ Esto es lo que Luis Alfonso Schökel considera como una hermenéutica de texto, en lugar de una hermenéutica de autor. Mientras la intencionalidad del autor puede ser una y estar bien definida por él mismo, lo que transmite el texto puede ser distinto o estar matizado en relación con las pretensiones del autor. Al respecto, cf. Luis Alonso Schökel y José María Bravo, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 45-153.

el lenguaje es como un molde que moldea el mensaje.”²⁰¹ Esto nos permite comprender que el lenguaje con el cual se construye un texto no es elegido de manera arbitraria, sino que en cada caso éste es primordial en tanto vehículo de transmisión. Además, es necesario mencionar además que en ocasiones se produce una pérdida de sentido al trasladar o traducir un texto a un tipo de lenguaje distinto del original.

Por ejemplo, lenguaje teórico, como expresión del pensamiento racional, pretende ser objetivo, en tanto que desea aprehender de manera univocista al objeto que refiere, el cual siempre se pretende que sea real y empírico. En cambio, la poesía, como una expresión literaria del orden de lo simbólico, se caracteriza por transmitir emociones, sentimientos, deseos, etc., lo cual no significa que no implique una racionalidad. Al mismo tiempo, el lenguaje poético no siempre refiere cosas del mundo objetivo (en tanto que objetos empíricos), sino también, y sobre todo, del terreno de lo imaginario (que no implica que sea falso), como lo es el arte y la religión, incluso, en ocasiones, lo real y lo imaginario se entrecruzan constantemente en el lenguaje poético y literario.

En este mismo sentido es que se puede afirmar que los tipos de mensajes que se desean transmitir son fundamentalmente distintos, con lo cual las construcciones mismas de las expresiones lingüísticas serán distintas. Por ejemplo, en un escrito de carácter científico, cada palabra es elegida con sumo cuidado teórico y conceptual para evitar todo tipo de equívoco o ambigüedad. Mientras que en la poesía, en cambio, el significado de las palabras va más allá de la limitación conceptual. Es decir, la riqueza del lenguaje poético consiste en que es esencialmente polifacético, por lo cual se permite una multiplicidad de sentidos que no se agotan en la literalidad de los conceptos. Asimismo, otra diferencia a tener ampliamente en cuenta es que en el campo teórico de la ciencia se utiliza al lenguaje como una herramienta, como un instrumento para acceder a la realidad empírica, mientras que en la poesía se hace énfasis a las cualidades estéticas del lenguaje, por medio del uso de variadas figuras literarias, como pueden ser la alegoría, la metáfora, la parábola, el paralelismo, etc. Y, sin embargo, lo poético no quiere decir que no evoque lo real, sino que lo hace desde una mayor riqueza de sentido. En ocasiones, podemos afirmar, el lenguaje simbólico y poético le otorga un sentido más profundo al hombre que el encontrado en la ciencia.

Por esta razón, la lectura de cualquier texto debe realizarse con base en un marco de interpretación que sea conveniente, de manera que enfoque al texto en forma adecuada y no se

²⁰¹ *Ibid.*, pp. 87-112.

le constriña con marcos interpretativos inapropiados. Un poema que transmite una experiencia religiosa no puede ser comprendido como un texto teórico o científico, pues el mismo lenguaje que le configura sería transgredido en una lectura como esa. En este sentido es que el antropólogo Lluís Duch acierta en mencionar que: “El lenguaje del amor es inaplicable al ámbito de las matemáticas; el lenguaje mímico no puede utilizarse en economía; la comunicación no debe confundirse con la información; etc.”²⁰² Este es un aspecto imprescindible que hay que tener en cuenta cuando se pretende comprender el fenómeno religioso desde sus propias manifestaciones simbólicas, como son los textos religiosos. En última instancia, no se debe traducir las expresiones religiosas a términos filosóficos, sino comprender, por medio de una reflexión filosófica, cómo es que éstas revelan aspectos fundamentales de la cultura, y nos proporcionan reflexiones éticas, antropológicas e, incluso, aspectos ontológicos del ser humano y de la realidad. Es decir, la reflexión filosófica puede surgir de dichas expresiones poéticas, mas no de la traducción de éstas al lenguaje filosófico.

Esta ha sido la tarea de la teología que pretende conceptualizar las expresiones del texto bíblico que provienen de otro tipo de lenguaje, de una racionalidad simbólica que no requiere formulaciones teóricas para que brinden un verdadero sentido. Justamente esto fue lo que sucedió con el himno de Flp 2,6-11, pues la idea de la *kénosis* fue recuperada por algunas posturas teológicas y filosóficas como un concepto de carácter teórico, a partir de la lectura literal que se hizo de dicha expresión. En cambio, la *kénosis* posee un sentido religioso con un amplio excedente de sentido, el cual va más allá de toda conceptualización teórica (sea filosófica, teológica o científica) y que podemos describir, entonces, como una expresión simbólica, que conjunta el sentido y la realidad, la metáfora y la metonimia, lo inmanente y lo trascendente.

El mismo hecho de reconocer el aspecto poético de Flp 2,6-11 nos posiciona de manera distinta respecto a las interpretaciones revisadas en los capítulos anteriores. De hecho, podríamos concluir que una de las equivocaciones más recurrentes de las posturas kenóticas revisadas en los capítulos anteriores fue la de interpretar la expresión de Flp 2,7 a la manera de un concepto teórico, en vez de una expresión poética. Esto debido a que, precisamente, uno de los factores determinantes que produjeron el desplazamiento del sentido poético al sentido teórico de la *kénosis*, fue el modelo de interpretación utilizado en cada caso.

²⁰² Lluís Duch, *Antropología de la religión*, trad. Isabel Torras, Barcelona, Herder, 2001, pp. 232-233.

Asimismo, como se mencionó al inicio de este apartado, otro elemento que resulta imperante para nuestro trabajo de interpretación es el contexto del texto, mismo que ha sido poco tomado en consideración. Según gran parte de los comentaristas y exégetas, Pablo no es el autor del himno que da pie a la idea de la *kenosis* o, en todo caso, él ha sido el traductor de éste, e incluso le ha agregado ciertos versos. No obstante, el pensamiento de Pablo coincide plenamente con dicha expresión y él es quien coloca este pasaje en su epístola con un determinado propósito. En todo caso, Pablo es el autor que nos puede proporcionar un contexto firme para nuestra comprensión. Por ejemplo, el hecho de que Pablo, probablemente, no sea el autor del himno, no es un obstáculo para afirmar que dicho pasaje no pretende ser una enseñanza doctrinal, sino que pretende exaltar la vida de Jesucristo. En este sentido, la intencionalidad del apóstol resulta determinante para comprender el sentido de Flp 2,6-11.

De hecho, como se puede apreciar por las palabras introductorias al himno (2,1-5), lo que Pablo pretende con la inserción de este texto es una exhortación de carácter práctico, que conmueva a la acción, al modo en el cual debe actuar la comunidad filipense. Es así como Pablo invita a tomar como modelo de comportamiento a Jesucristo, en su altruismo y humildad, contra la vanagloria y el orgullo de los hombres. Precisamente, en el centro de su exhortación se encuentra el acto de *kenosis* o vaciamiento-de-sí-mismo, por lo tanto, esta expresión responde directamente a esa intención (pero, como veremos más adelante, no se agota en ella). Este es otro aspecto que no se encuentra presente en las posturas kenóticas revisadas anteriormente, sean teológicas o filosóficas, pues han incurrido en el acto de sacar una frase de su contexto y leerla desde un punto de vista distinto al que evocaba. El sentido exhortativo que dicha frase poseía, ilustrado por medio de un texto poético con un fuerte sentido religioso, fue trasladado a un sentido teórico, conceptualizado desde el terreno teológico con uso de las herramientas de la filosofía.

Una vez determinado que la expresión de la *kenosis* no pretende ser un concepto filosófico-teológico, ya que proviene de un texto poético, construido a partir del lenguaje simbólico, y que, además, el contexto mismo de su inserción corresponde a un sentido eminentemente práctico, para guiar el comportamiento y la acción de la comunidad de creyentes filipenses, las preguntas que nos compete responder y que constituyen el centro mismo de nuestra investigación son: ¿Qué se debe entender cuando se afirma que Jesucristo “se vació de sí mismo”? ¿Cómo comprender, a la luz de los elementos anteriores, la expresión de la *kenosis*? ¿Qué alcance posee dicha expresión a nivel de lo religioso?

4.3 *Kénosis* como analogía metafórica

La idea de una *kénosis* surge del verbo griego **kenow**, que literalmente se traduce por “vaciar”, “despojar” o “destruir”. En el apartado anterior hemos constatado que la lectura literal de Flp 2,6-11 no puede llevarnos por una buena comprensión, pues se harían necesarios complejos marcos teóricos y conceptuales para fundamentar un vaciamiento de carácter ontológico de la divinidad. Por el contrario, debido a la naturaleza hímica del texto, la idea de la *kénosis* no requiere de un entramado teórico, sino de una comprensión simbólica. Por esta razón, el vocablo **kenow** adopta un sentido metafórico, cuando es leído desde el lenguaje de lo simbólico, metáfora que, como veremos más adelante, es parte de un símbolo religioso más amplio como lo es la encarnación de Dios. De tal manera, la idea de una *kénosis* realizada voluntariamente por Jesucristo construye la frase “se vació de sí mismo”, pero sin una implicación literal, sino metafórica.

Con base en la hermenéutica analógica hemos visto que la metáfora es una figura del lenguaje que, a partir de una relación por analogía, significa una cosa por medio de una expresión distinta. Si sostenemos que la *kénosis* es una expresión metafórica, apelamos a que el sentido de la frase “se vació de sí mismo” pretende otorgar un significado más profundo y rico que el de una lectura de corte literal. La *kénosis* es una imagen que en la primera lectura evoca algo fácticamente imposible (un vaciamiento que implique un menoscabo de la propia naturaleza del sujeto) pero, si apreciamos su sentido metafórico, esta idea posee una riqueza significativa mayor, la cual se ve sostenida por el mismo contexto exhortativo que la envuelve y que, al mismo tiempo, trasciende. Por lo tanto, desde esta perspectiva de lectura e interpretación, en un primer nivel, la *kénosis* de Jesucristo encierra un sentido ético, de manera que es un precepto que guía la acción del sujeto.

Para ilustrar mejor el sentido de la *kénosis* que, en un primer momento se propone aquí, recuperaremos una locución similar proveniente del Antiguo Testamento. Ya en el primer capítulo hicimos notar el paralelismo del himno de Flp 2,6-11 con varios fragmentos del libro veterotestamentario de Isaías. Pues bien, en dicho texto se utiliza una idea similar acerca de un vaciamiento, idea que también pretende ser una expresión construida en sentido metafórico, sin implicaciones ontológicas de ningún tipo.²⁰³ El ejemplo se ubica en Is 53,12, en donde se

²⁰³ Cf. *supra* 1.3.2. El correlato entre el texto de Isaías y la expresión de Flp 2, 7 ha sido justificado por Joachim Jeremias, en “A propósito de Flp 2,7”, en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* (2ª ed.), Salamanca, Sígueme,

menciona que el Siervo de Yahvé “se entregó a la muerte”. La frase del hebreo, literalmente traducida, sería que él “derramó”, “vertió” o “vació” su vida, que se corresponde con la traducción más común que del pasaje se ha hecho: “se entregó a la muerte”. Como se puede apreciar, esta expresión pretende indicar de manera poética que el vaciar o derramar la vida es el propio acto de morir. Es decir, la metáfora funciona de manera que expresa poéticamente una idea que podría llegar a ser literal, pero que perdería gran parte de su significación si se le expresara de tal manera. De esta forma, la expresión posee un agregado de sentido que lo literal no conserva.

En el caso específico del versículo de Flp 2,7 la relación entre el vaciamiento de sí mismo y la muerte no es del todo directa, aunque se puede implicar por la manera en que finaliza el texto. No obstante, y es aquí donde queremos hacer el énfasis, el vaciamiento de sí mismo expresado en el pasaje de la carta a los filipenses da la misma connotación de una entrega, de un acto en el cual el sujeto realiza voluntariamente un vaciamiento o despojamiento de sí mismo. En este sentido, el vaciamiento de sí mismo implica, más directamente, una renuncia de sí llevada a cabo por Jesucristo, un acto de entrega por los demás. En otros términos, la *kénosis* designa metafóricamente el acto de abandono del yo, no ya en una lectura de carácter sacrificial, sino como una entrega hacia el otro en un carácter práctico y fundamentalmente centrado en la acción del sujeto. Por lo que podemos afirmar que dicha expresión revela, en primera instancia, un fuerte sentido ético, que conmueve a un tipo de acción específica: una acción que no se centra en el sí mismo, sino en los demás.

El contexto mismo del himno favorece esta primera interpretación que aquí se propone de la *kénosis* en tanto que expresión poética de un himno. Pablo induce a la comunidad de cristianos filipenses a vivir despojados, vaciados y privados de la ambición y la vanagloria, desprendidos de su egoísmo, para no considerarse superiores a los demás. Es decir, propone no buscar el propio interés por sobre el de los otros, no centrarse en sí mismos sino seguir la forma de vida de Jesucristo, quien, en vez de tratar de igualarse a Dios, tomó la condición de un esclavo –obediente a la voluntad divina–, reconoció en todo momento al otro, aunque dicho acto implicara la propia muerte en la cruz. Este acontecimiento puede ser referido en su totalidad como *kénosis* o vaciamiento de sí mismo, en un primer nivel práctico, expresado a

1983, pp. 177-182. En este texto, Joachim Jeremias llega a opinar que la propia expresión de Is 53,12 es la fuente original para la construcción de Flp 2,7, de manera que ambas expresiones significarían lo mismo en distintos idiomas.

través de una expresión metafórica y contenida en un poema hímico. Este es el primer nivel de interpretación que queremos destacar sobre la *kénosis*.

Ahondando un poco más en esto, vale la pena recuperar las reflexiones que el filósofo y psicoanalista Ricardo Blanco Beledo ha hecho sobre uno de los fundamentos de la tradición judía (tradición en la que estuvieron inmersos la comunidad judeocristiana primitiva, Pablo de Tarso y el propio Jesús de Nazaret). Este fundamento es “la ascética de la imagen, la necesidad de desprenderse o de prescindir de ella por ser engañosa”.²⁰⁴ En el caso de la *kénosis* de Jesucristo, el vaciamiento de sí mismo se corresponde con el abandono del yo, de la imagen que se tiene de éste y el narcisismo construido a su alrededor. Desde una perspectiva filosófica, pero sin desconocer sus connotaciones psicoanalíticas, el narcisismo puede comprenderse como la vanagloria del sí mismo, la admiración propia del sujeto, la cual lo conduce a una actitud que sólo le permite centrarse en sí mismo. Precisamente, el narcisismo como un amor propio se estructura en la imagen que se tiene del yo. Por esto, dicho vaciamiento de sí implica un abandono de la imagen que se tiene de uno mismo, el cual se realiza porque la imagen resulta ser engañosa e ilusoria. En este sentido, la *kénosis* implica vaciarse de esa imagen narcisista, destruirla y despojarse de toda vanagloria.

Cabe destacar que este acto de “vaciamiento de sí mismo” es propio del mensaje cristiano y en especial del mensaje que se le atribuye al propio Jesús de Nazaret como personaje histórico. En Mc 8,34 el texto versa: “Si alguno quiere venir detrás de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame”. Esta frase se relaciona con otros pasajes bíblicos, como Mt 10,34-38, Mt 16,24 y Lc 9,23. ¿Qué representa para el cristianismo este camino de “negación a sí mismo”? Esta idea se encuentra en íntima consonancia con la expresión de la *kénosis*. La negación o el vaciamiento de sí implica una exhortación ética, un modo de comportamiento hacia con el otro, de manera que el sujeto salga de sí mismo para entrar en una relación y entablar un compromiso con los demás.²⁰⁵ Precisamente, el acto de “negarse a sí mismo” es el que Pablo propone a la comunidad filipenses, al colocar como exhortación de comportamiento la propia actitud de vida de Jesucristo, aun sabiendo que dicho acto puede conllevar la muerte.

²⁰⁴ R. Blanco Beledo, “La mirada icónica”, en *Intersecciones; Hermenéutica, Psicoanálisis y Tradición Judeocristiana*, México, Seminario de Hermenéutica / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México. [En prensa] [Año de consulta: 2009], p. 141.

²⁰⁵ Vale la pena revisar el texto de José María Castillo, *El seguimiento de Jesús* (7ª ed.), Madrid, Trotta, 2004, en el cual se plantea la idea de la negación de sí como una de las expresiones fundamentales para conmovir a la acción en el cristianismo, especialmente como una enseñanza de Jesús de Nazaret.

Como se puede apreciar, la idea de un despojamiento o abandono del yo no resulta ser una idea fuera del contexto exhortativo y ético en el cual se sitúa dicho pasaje bíblico.

La interpretación que aquí se propone de la *kénosis* ha sido defendida parcialmente por algunos autores, en especial por filósofos de la religión, quienes reconocen la dificultad de plantear esta misma expresión en términos teóricos, filosóficos u ontológicos –aunque creemos que la presente interpretación es más enriquecedora gracias al acercamiento que se hace desde la hermenéutica analógico-icónica y las conclusiones a las que derivaremos más adelante–. Por ejemplo, el filósofo inglés John Hick, en su obra *La metáfora del Dios encarnado*, menciona que las teorías kenóticas son ejemplos del uso de “una buena metáfora que es convertida en una mala metafísica”²⁰⁶ y afirma que:

La metáfora del despojo de sí mismo [*kénosis*] aquí sirve al propósito práctico de guiarnos rectamente en nuestras vidas sacándonos del egoísmo y llevándonos hacia una radical centralización en Dios, una centralización corporificada -en la experiencia de Pablo y/o en su teología- en la vida de la comunidad cristiana.²⁰⁷

Precisamente, como bien lo afirma Hick, en la tradición judeocristiana el vaciamiento de sí al que se refiere la idea de la *kénosis* es un acto que expresa la negación del yo para centrarse en la obediencia y el seguimiento de la voluntad divina. Sin embargo, esto no implica un abandono de la libertad del sujeto que padece voluntariamente dicha renuncia de sí mismo, pues lo que se entiende por seguimiento a una “voluntad divina” siempre estará comprendido según el contexto histórico, social, la propia comunidad de creyentes y las necesidades que se buscan satisfacer y que no se encuentran resueltas en un momento determinado. Esto quiere decir que la voluntad divina se ve reflejada en el comportamiento de Jesús de Nazaret, sólo en la medida en que los hombres la comprenden en cierto contexto cultural. En este caso, la voluntad divina se ve expresada en la acción y el comportamiento, mas no en atributos metafísicos ni sobrenaturales. Cuando el sujeto se entrega, renunciando a toda imagen falsa de sí mismo, e incluso de Dios, es cuando asume dicha voluntad que es comprendida como divina.

Otro elemento de suma importancia que aquí se debe considerar es que Pablo pretende demostrar que el camino a Dios es proporcionalmente inverso al que se tenía para con los dioses griegos. Es decir, rompe el esquema de comportamiento griego hacia la divinidad como un camino que tiende a la perfección del sujeto. Por ejemplo, el dios de la filosofía griega era la

²⁰⁶ J. Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, p. 115.

²⁰⁷ *Idem*.

imagen de un dios supremo, omnipresente, omnipotente y absoluto. Dicha imagen promueve la perfección del ser humano, tiende a la pretensión de ser mejor que el otro y puede derivar en una idea de ensimismamiento.²⁰⁸ Justo es aquí donde la segunda parte del himno recuerda que el único camino a la exaltación o, lo que es igual, el único camino para llegar a Dios, para la tradición judeocristiana, es inverso al que comúnmente se ha seguido. Es una vía centrada en lo plenamente humano, en la relación con el otro y no en el perfeccionamiento del sujeto. Ésta puede ser una de las razones determinantes por las cuales Pablo ocupa dicho himno en su epístola, pues, precisamente, su mensaje está pensado para que sea comprendido por una comunidad mayoritariamente de latinos y griegos.

Esto último resulta determinante para comprender la *kénosis* en una vinculación religiosa más profunda, que incluso podríamos denominar mística, ya que pretende en última instancia una vinculación religiosa con la divinidad. El modelo de comportamiento que Jesucristo representa se retoma como aspecto vinculante entre los hombres y Dios, permitiendo que por medio de un seguimiento de su comportamiento (despojamiento de sí mismo) el hombre pueda relacionarse (religarse) con Dios mismo. Todo esto nos sigue otorgando un sentido religioso propio del cristianismo. Más específicamente, no se puede eludir que este acto de vaciamiento de sí mismo tiene una relación con la forma de vida que llevaron los místicos, en los cuales se persigue precisamente un desasimiento de las imágenes falsas (idolátricas) de Dios y de sí mismo para entonces relacionarse propiamente con la divinidad.

En el presente trabajo no se pueden agotar las referencias implícitas o explícitas que existen en torno a este vaciamiento de sí mismo a lo largo del cristianismo, especialmente en la mística de la entera tradición cristiana. Sin embargo, dos menciones pueden ser ilustrativas al respecto: en la colección de textos denominados *Filocalia*, centrados en la mística y la ascética de los denominados Padres del desierto, se encuentra que éstos fundamentaron su forma de vida religiosa en el *hesicasmo*, doctrina con la cual se busca una mística por medio del desprendimiento de sí mismo (*kénosis*), para encontrar paz, quietud y silencio. Esto da muestra de una íntima relación con la idea de desprenderse de sí mismo para vincularse con la divinidad.²⁰⁹ También existe una fuerte correspondencia de la *kénosis* con el desasimiento de sí

²⁰⁸ José María Castillo ha desarrollado más ampliamente las problemáticas que surgen de una religiosidad planteada en los términos de un perfeccionamiento del sujeto. Cf. José María Castillo, “El centro de la espiritualidad cristiana”, en *Espiritualidad para insatisfechos*, Madrid, Trotta, pp. 29-40.

²⁰⁹ Cf. Luis Glinka (director), *Filocalia*, trad. Alicia Casati, Buenos Aires, Lumen, 1998.

mismo que instruía el teólogo y filósofo alemán Meister Eckhart, quien consideraba que el sujeto, al despojarse de sí mismo y de la imagen de la divinidad, era inundado por Dios mismo, llegando a ser uno con él.²¹⁰ Por otra parte, es valioso hacer notar las semejanzas que algunos autores han encontrado en la experiencia de la *kénosis* con algunas tradiciones religiosas orientales, para las cuales Jesucristo se convierte en el intermediario entre Dios y los hombres a partir de, precisamente, dicho vaciamiento del yo, acto similar al que ciertas posturas místicas defienden en el hinduismo.²¹¹

Como se puede apreciar por lo anterior, la expresión de la *kénosis*, comprendida como un modo de comportamiento, no deplora su sentido, sino que lo lleva por un terreno ético que puede resultar más ilustrativo en cuanto al comportamiento religioso de los creyentes y que coincide con el contexto exhortativo del himno. El punto determinante es que esta expresión se encuentra encerrada en una forma metafórica. Ahora bien, Jesucristo no sólo termina por ser modelo de comportamiento al interior del cristianismo, sino también la imagen y encarnación de Dios. Esto ya está mediado por una interpretación simbólica y religiosa que va más allá del significado ético. Por lo tanto, llevaremos la idea de la *kénosis*, desde su sentido exhortativo, que guía en la acción de los individuos, al terreno propiamente simbólico-religioso, con lo cual se comprenderá cómo es que se construye la iconicidad o analogicidad entre Jesús de Nazaret, como sujeto histórico concreto, y el Dios de la tradición judía. Esto, evidentemente, desembocará posteriormente en la idea de la encarnación de Dios, pero sólo a partir de comprender la idea de una *kénosis* en un sentido simbólico y religioso.

4.4 Jesucristo: ícono o símbolo de Dios

Hemos visto ya que el uso de la *kénosis* como modelo de comportamiento no es fortuito para la comunidad judeocristiana primitiva. Ahora es necesario considerar más profundamente las implicaciones religiosas de dicha expresión en el contexto de la religión cristiana. En este sentido, y guiados por la cuestión filosófica que nos compete –cómo comprender a Dios desde el contexto del pensamiento contemporáneo– en el presente apartado nos avocaremos a revisar cómo es que se comprende a Jesucristo al interior del cristianismo. Desde la filosofía de la religión, con base en una hermenéutica y una racionalidad analógico-icónica, Jesucristo es un

²¹⁰ Cf. Meister Eckhart, *Tratados y sermones*, trad. Ilse M. de Brunger, Barcelona, Edhasa, 1983; Meister Eckhart, *El fruto de la nada y otros escritos* (6ª ed.), ed. y trad. Amador Vega Esquerro, Madrid, Siruela, 2008.

²¹¹ Esta similitud puede encontrarse en el breve texto de T. V. Philip, “Self-Emptying (Philippians 2:5-8)”, en <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1534>>.

ícono o símbolo de Dios. Y de esta forma se puede afirmar que la *kénosis* es el acto que permite una concepción analógica de Dios, una simbolización de Dios en un hombre, Jesús de Nazaret. Esto desembocará en la construcción de una narrativa más amplia: la encarnación de Dios.

Al interior de las narraciones religiosas que constituyen al cristianismo, el ejemplo de entrega total de Jesús de Nazaret se contrapone radicalmente a la forma de vida de Adán.²¹² Tal y como se relata en libro del Génesis, Adán, el primer hombre, que como figura religiosa representa a la humanidad, trató de igualarse a Dios, lo que conllevó la caída del ser humano y la presencia de la culpabilidad. A diferencia de este comportamiento desobediente y orgulloso, Jesús de Nazaret muestra un comportamiento obediente y humilde, que se refleja en su acción hacia los hombres de su tiempo, así como en su obediencia a la voluntad divina. Esta contraposición entre Jesús y Adán fue un recurso constante en las ideas del cristianismo primitivo, incluyendo que el mismo Pablo de Tarso tenía muy presente esta distinción de conductas, muestra de ello es la variedad de pasajes en las epístolas paulinas donde se hace mención explícita de la diferencia entre ambos (Rom 5,12-19; 1Cor 15,12-23; 1Cor 15,45).

Más allá de lo que representa la diferencia entre Jesús y Adán como muestra de comportamiento, y evidentemente del valor práctico y ético, la contraposición entre ambos posee un valor religioso de mayor trascendencia. La diferencia radical entre ambos personajes bíblicos está fundamentada en la imagen misma que se tiene del hombre, es decir, en una concepción antropológica que marca a la tradición entera del cristianismo. Sobre este aspecto es significativo recuperar las consideraciones de Ricardo Blanco Beledo en torno al relato mítico de la creación y cómo es que éste se refleja en la contraposición entre Jesús y Adán.²¹³ En los versículos 1, 26-31 del libro bíblico del Génesis se menciona que: “El ser humano es creado a imagen y semejanza de la divinidad; primera mención a la realidad icónica del hombre con respecto a Dios mismo. Ver al ser humano, relacionarse con él, es vincularse con un mediador que dirige la relación a la divinidad misma [...]”.²¹⁴

Sin embargo, la humanidad no se conforma con ser a imagen y semejanza de Dios, no acepta la separación que existe entre lo creado y el creador. “El humano quiere ser *causa sui*, anhela llegar a ser por sus propios medios como Dios o Dios mismo”.²¹⁵ Es así como la

²¹² Cf. P. Henry, *op. cit.*, pp. 42-45.

²¹³ Cf. R. Blanco Beledo, “Mito e ícono en la tradición judeo-cristiana”, en *Tramas*, núm. 13, México, UAM-X, 1998, pp. 11-26.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 16.

humanidad cae en la tentación de llegar a ser como dioses. Entonces: “La humanidad, varón y hembra, imagen y semejanza de Dios, dejan de cumplir su función icónica, no remiten ya a la relación inmediata con la divinidad. A partir de ese momento se enturbia [...] la posibilidad de la mirada directa hacia la divinidad y la posibilidad de reflejarla como ícono, que eran, de Dios”.²¹⁶

¿Cuál es el sentido que yace en dicho relato bíblico? Evidentemente nuestra lectura no puede ser literal. El Génesis no narra un hecho histórico sino un relato mítico y como tal debe ser leído. Esto no quiere decir que el relato bíblico es falso, como si la verdad tuviera que ser la adecuación entre un hecho histórico y su narración, sino que el relato religioso nos devela algo sobre el hombre de la tradición judeocristiana, indica un aspecto del ser humano que lo constituye culturalmente, que, sin embargo, podemos universalizar en gran medida, en tanto que casi toda tradición religiosa guarda un relato mítico sobre una ruptura o transgresión inicial del ser humano. Existe una concepción antropológica que refleja dicho relato, donde se aprecia un deseo insatisfecho en el hombre, que lo incita a buscar más de lo que posee. Esta imagen del ser humano quiere ir más allá de los límites, transgredirlos. Esto terminará generando, al mismo tiempo, una sensación de culpabilidad.

Ahora bien, lo que Pablo de Tarso expresa, y con él gran parte del cristianismo primitivo, es que Jesús de Nazaret es aquel quien ha logrado recomponer la concepción distorsionada del ser humano. Precisamente por esta razón el nazareno es reconocido por sus discípulos como un “segundo Adán” (1Cor 15,45), en quien se recomponía la imagen transgresora y transgredida del ser humano. Nuevamente citando a Ricardo Blanco: “Si Jesús era el segundo Adán, él era imagen y semejanza de Dios Padre, era la imagen del Padre Dios en medio de los hombres. Jesús es el ícono del Padre. Restablecida la armonía original a través de su vida, de su cuerpo, es posible nuevamente la representación del cuerpo humano, porque en él es Cristo quien vive y, por tanto, la divinidad”.²¹⁷ Como puede apreciarse, la distinción entre Jesús y Adán ya no es meramente ética, sino enteramente simbólica y religiosa, al grado que nos permite comprender una antropología. De esta forma es que, al interior del cristianismo, Jesús de Nazaret no sólo es un hombre ejemplar, paradigmático o modelo de comportamiento, sino que él mismo es, entonces, el reflejo más fiel de la Divinidad, de manera que logra proporcionar un conocimiento sobre Dios mismo.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 20.

En este sentido podemos afirmar que para el cristianismo Jesús de Nazaret es un ícono o un símbolo que muestra a Dios.²¹⁸ Justamente, a partir del estudio filosófico sobre el carácter significativo del ícono/símbolo, podemos comprender cómo funge la vinculación entre Dios y los hombres en la tradición cristiana. Ya se ha mencionado anteriormente que el ícono/símbolo es un signo enriquecido de sentido, el cual posee un carácter esencialmente dinámico; es decir, una imagen o representación icónica no se agota en ella misma, sino que remite a otra cosa, a un referente que puede ser real o imaginario. En tanto que representación de dicho referente, el ícono/símbolo no puede ser copia fiel y unívoca de aquello que busca representar. De la misma forma, el conocimiento que el ícono proporciona sólo puede ser parcial, es de alguna manera un conocimiento analógico, proporcional o limitado. Como lo plantea Ricardo Blanco, en una representación icónica “la imagen no es la divinidad por sí misma o en sí misma”, ya que esto sería un acto esencialmente idolátrico que confunde a la imagen de Dios, con Dios en sí mismo: “El ícono es, en este sentido, un conocimiento de Dios, del sentido último por analogía.”²¹⁹ En otras palabras:

La imagen es ícono porque apunta al prototipo divino que no es ella; se atraviesa la imagen dirigiéndose a lo que simboliza, a la misma divinidad que está encarnada en el trozo de pan, representada en una pintura, pero sobre todo en las personas, en los seres humanos vivos y cotidianos que son imagen, ícono de Dios mismo.²²⁰

En ese sentido, Jesús de Nazaret, quien vivió en un contexto histórico y social determinado, es reconocido como ícono de Dios porque lo muestra parcialmente, brinda una experiencia y un conocimiento limitados sobre Dios.²²¹ Esta experiencia de iconicidad, a través de la mediación

²¹⁸ Desde la hermenéutica analógica se puede plantear a Jesús de Nazaret como un ícono o un símbolo de Dios, debido a la sinonimia entre estas dos ideas, cf. M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, pp. 80-83 y R. Blanco Beledo, “Mito e ícono en la tradición judeo-cristiana”, 11-26. Asimismo, Roger Haight plantea esta idea en su libro *Jesús, símbolo de Dios*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2007, en el cual considera que la relación filial entre Jesús y Dios es siempre simbólica, no ontológica. Esta tesis ha producido la respuesta negativa de la Congregación para la Doctrina de la Fe de la Iglesia Católica de Roma, cf. “Notificación sobre el libro *Jesus Symbol of God* del padre Roger Haight, S.J.”, con fecha 13 de diciembre de 2004, firmada por Joseph Ratzinger en <http://pissoff.enemy.org/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_sp.html>.

²¹⁹ R. Blanco, “La mirada icónica”, en *Intersecciones; Hermenéutica, Psicoanálisis y Tradición Judeocristiana*, p. 142.

²²⁰ R. Blanco Beledo, “Mito e ícono en la tradición judeocristiana”, p. 21.

²²¹ Efectivamente, todo conocimiento de Dios, en toda tradición religiosa, es un conocimiento parcial o limitado, pues acceder a la Divinidad en su totalidad o tener un completo conocimiento de lo Absoluto, sería creer que el ser humano puede llegar a tener un conocimiento absoluto. De manera que sólo puede darse un conocimiento parcial, mediado por los símbolos religiosos, como en el caso concreto de Jesús de Nazaret en el Cristianismo.

de un ser humano como Jesús de Nazaret, es bastante peculiar pero esencialmente religiosa.²²² A diferencia de la perspectiva teológica que busca, por medio de la razón y del andamiaje conceptual de la filosofía, un conocimiento inequívoco sobre Dios, la religiosidad misma, que se mueve en el orden de lo simbólico, no requiere de un conocimiento racionalista o conceptual. En este sentido, la filosofía nos permite comprender cómo opera el símbolo religioso al interior de la religión misma y cómo es que se da la experiencia religiosa a través de dicho símbolo en concreto.

Ahora bien, el conocimiento que proporcionan los símbolos religiosos, en específico por Jesús de Nazaret al interior del cristianismo, es un conocimiento parcial o limitado. En este caso en concreto, ¿qué es lo que permite reconocer a Dios en Jesús? Definitivamente no se encuentran los atributos metafísicos o divinos como la omnipotencia, la omnipresencia, la omnisciencia, trascendencia, eternidad, infinitud, etc. El reconocimiento está basado en un carácter inmanente, que es, precisamente, la parte del símbolo que se posee, y que en Jesús sólo puede darse en su comportamiento y acción hacia los hombres. Los atributos divinos son expresados en el deseo de justicia, el amor al prójimo y la caridad hacia con los otros, todos los rasgos que convierten a Jesús en un hombre ejemplar al interior de una cultura, que lo hacen seguir la voluntad divina comprendida en una tradición religiosa concreta, como lo es la judeocristiana. En este mismo sentido, un hombre refleja la voluntad divina por un acto de despojamiento de sí mismo, lo que conlleva un compromiso ético, y muestra epifánicamente a la divinidad desde lo plenamente humano.

Mauricio Beuchot, quien se ha dedicado también a la relación que guarda el cristianismo como religión con una postura ética, menciona de manera acertada que: “Si Jesús fue el ícono del Padre, el que en su rostro, en sus acciones y gestos revelaba al Padre, el prójimo es el ícono de Jesús. Encontramos el rostro de Jesús en el rostro del prójimo, y en él encontramos, por consiguiente, el rostro de Dios.”²²³ De tal manera se comprende que la relación entre el hombre y Dios para el cristianismo sólo puede ser viable en la medida en que se vinculen los seres humanos. Existe un imperativo ético para poder relacionarse con Dios mismo. En este sentido, la *kénosis*, como expresión metafórica de un vaciamiento de sí mismo,

²²² En este sentido, haría falta reflexionar en torno a otras tradiciones religiosas cuáles son los avatares que poseen para representar a la divinidad, es decir, de qué manera se expresa lo divino a través de los seres humanos en concreto. Dichas representaciones o manifestaciones de la divinidad requieren, al mismo tiempo, una limitación para su concepción.

²²³ Mauricio Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, p. 81.

en donde no medien las falsas imágenes o los ídolos, es un fundamento de dicha relación hacia los otros y hacia con Dios.

Vale la pena mencionar que la concepción de Jesucristo como imagen (*eikon*) de Dios ha sido muy común e importante a lo largo de la tradición cristiana (Col 1,15; Rom 8,29; 2Cor 4,4; 2Cor 4,6). En este sentido, la presente construcción responde a una tradición religiosa en concreto y no pretende romper con ella, en tanto que se circunscribe como propuesta de comprensión de dicha religiosidad. Ahora bien, ¿qué papel juega en todo esto la *kénosis*? Como expresión ética, la idea de una *kénosis* esclarece el comportamiento del hombre hacia sus semejantes y hacia Dios. Sin embargo, existe otro sentido de la misma, que se inserta como símbolo religioso, con un potencial de mayor fuerza. En este sentido, la *kénosis* es un acto simbólico de encarnación divina.²²⁴

A diferencia de la propuesta filosófica de Vattimo, quien propone pensar a Dios a partir de una ontología del debilitamiento que acontece ya desde la encarnación comprendida como *kénosis*, nuestra propuesta es comprender dicho acto de encarnación desde el orden de una ontología simbólica. Esta es la veta ontológica que nos proporciona la hermenéutica analógico-icónica. En este sentido, la *kénosis* es el centro mismo que permite comprender la iconicidad entre Jesús y Dios, en tanto que se le piense como acontecimiento simbólico que posibilita una comprensión analógica y parcial de Dios. La idea de una *kénosis* o encarnación de Dios sólo puede ser pensada como un acontecimiento simbólico, una semiosis simbólica que permite reconocer a Dios en un ser humano concreto. Pensado de esta manera, nos alejamos de una imagen de Dios demasiado lúcida y descriptiva, como lo ha pretendido gran parte de la teología natural y la metafísica, pero al mismo tiempo dejamos de lado una imagen dispersa de Dios, como lo pretenden las corrientes de la filosofía posmoderna, incluyendo la misma concepción de Vattimo.

La *kénosis*, a partir de un segundo nivel de interpretación, que va más allá del sentido metafórico del lenguaje utilizado en el himno y del contexto exhortativo del texto a un sentido simbólico-religioso más amplio, resulta una expresión valiosa para señalar dicho acto de limitación simbólica de la divinidad, en tanto que un hombre no puede reflejar la totalidad de la

²²⁴ Al referir a un acto simbólico de encarnación divina no se pretende anular una cuestión ontológica en dicho acto, no obstante, no pretendemos evocar una ontología demasiado rígida o demasiado dispersa, como la de Gianni Vattimo, sino una ontología que se vislumbra en el símbolo, por medio de un conocimiento analógico.

divinidad o la divinidad en sí misma, sino sólo parte de ella.²²⁵ En este sentido, nos aproximamos a la conclusión de que la *kénosis* es una simbolización de Dios en Jesús de Nazaret. Al mismo tiempo, la *kénosis* implica una humanización, limitación o constricción de Dios, que nos permitirá guiar nuestra reflexión al aspecto fundante del cristianismo: la encarnación de Dios.

4.5 De la *kénosis* a la metáfora de la encarnación de Dios²²⁶

Sin lugar a dudas, el relato de la encarnación de Dios es fundamental para el cristianismo. La fe cristiana afirma que un ser preexistente, Hijo de Dios, se encarnó en un ser humano, Jesús de Nazaret, quien murió crucificado para la expiación de los pecados de los hombres y resucitó al tercer día. Cuando el cristianismo se introdujo en la cultura occidental, la idea de la encarnación de Dios fue construida racionalmente a partir de conceptos de la filosofía griega, con el fin de dar una explicación racional a dicho relato religioso. Muestra de ello es la denominada cristología de la doble naturaleza. Ésta, mediante el uso de nociones y conceptos filosóficos afirma una unión hipostática de dos naturalezas en Jesucristo.²²⁷

La encarnación de Dios devino en dogma al ser explicada racionalmente por medio de las herramientas conceptuales de la filosofía y a partir de la institucionalización del cristianismo. Así, este relato pasó de ser expresado por medio de un lenguaje simbólico a ser expuesto en un lenguaje conceptual y racional. En tanto que dogma, la encarnación se terminó considerando como un hecho objetivo,²²⁸ que no acepta réplicas, esto es una verdad incuestionable. No obstante, en vez de representar un sentido simbólico para una comunidad de creyentes/intérpretes, se convirtió en una tesis dogmática, rígida, inamovible y, a veces, ininteligible. Esto último debido a que las explicaciones racionales que se formularon nunca

²²⁵ Esto es comprensible en la medida en que lo infinito no puede ser representado en su totalidad en lo finito. De manera que toda manifestación sensible de la Divinidad implica una limitación. Al mismo tiempo, el ser humano no puede aprehender al Absoluto o lo Sagrado en su totalidad, sólo puede comprenderlo parcialmente. Este es un conocimiento moderado, limitado, pero suficiente, que apunta al conocimiento de Dios mismo.

²²⁶ Por metáfora no se debe comprender una recusa que embellece el lenguaje, sino una expresión que permite comprender un sentido por otro. La encarnación de Dios es una metáfora narrativa en la medida que permite comprender a Dios desde la inmanencia. Esta comprensión está dada gracias al símbolo encarnado que representa Jesús de Nazaret. Ahora bien, la metáfora implica un referente, un aspecto ontológico, es decir, da cuenta de la Divinidad misma, a diferencia del recurso retórico que pretende quedarse en el lenguaje mismo.

²²⁷ Cf. *supra* 2.1.

²²⁸ Por “objetivo” se comprende un conocimiento que pretende aprehender o representar a cabalidad un objeto. Este tipo de conocimiento, en el terreno religioso, es siempre cuestionable, ya que lo religioso no se configura a la manera de la ciencia que pretende dar cuenta de los objetos de forma clara y distinta. Eso sería una pretensión demasiado univocista. No obstante, afirmar que lo religioso no es objetivo no implica que no sea verdadero.

dieron cuenta a cabalidad cómo es que se dio dicho acontecimiento religioso, es decir, éstas no le otorgaban una mayor claridad, sino lo tornaban más confuso.

¿Cuál es el problema que yace de fondo en la encarnación de Dios comprendida como dogma y explicada como tradicionalmente se ha hecho? La cristología de la doble naturaleza afirma categóricamente que Jesús de Nazaret era humano y Dios al mismo tiempo. Sin embargo, tal afirmación no resuelve nada, no explica cómo es que de hecho aconteció la encarnación ni cómo es que pueden cohabitar dos naturalezas radicalmente diferentes, por definición, en una misma persona. Cabe destacar que apelar al “misterio divino” después de establecer una teoría filosófico-teológica que, más o menos, resuelva dicha problemática es tratar de darle la vuelta al asunto. Ahora bien, el dogma de la encarnación divina se mantuvo, ciertamente, muchos años como una verdad de fe. No será sino hasta el movimiento de Reforma que se vuelve a tratar esta cuestión desde un enfoque distinto, propiciado por una fuerte ruptura con la tradición filosófica que explicaba dicho dogma.

Como una consecuencia del desconcierto generado por la explicación racional de la encarnación de Dios, y especialmente debido a la idea de una unión de naturalezas contrapuestas por definición, fue que se propuso la idea de una *kénosis* de Dios por los autores luteranos y, posteriormente, calvinistas y anglicanos. La expresión de la *kénosis* de Flp 2,6-11, comprendida en sentido literal, derivó en una hipótesis cristológica que pretendía afirmar un vaciamiento, parcial o absoluto, de atributos divinos, esto con la finalidad de resaltar la humanidad sobre la divinidad de Jesucristo y dar una explicación más coherente de cómo es que aconteció la encarnación divina. Ciertamente, a pesar de la ruptura que se hizo con la tradición filosófica que explicaba dicha cristología, la forma en que se comprendió la *kénosis* fue resultado nuevamente de una comprensión filosófica, teológica e incluso psicológica, aunque esta vez se utilizaron categorías fundamentalmente modernas.

En los apartados anteriores hemos defendido una comprensión distinta de la *kénosis*, que parte desde una lectura analógico-icónica del himno de Flp 2,6-11. Desde esta perspectiva, en un primer momento, la *kénosis* resulta ser un precepto de carácter ético, una enseñanza de comportamiento de vida y un camino de seguimiento con base en la vida de Jesús que ha sido expresado poéticamente. Al mismo tiempo, dicho acto de *kénosis* permite una reflexión sobre la mística, acerca de cómo es que el ser humano se vincula con Dios a partir de dicho vaciamiento de sí. En un segundo nivel de interpretación, aunado a las implicaciones simbólicas y religiosas que enmarcaron la vida de Jesús de Nazaret, logró comprenderse cómo

es que se construye la idea de Jesucristo como símbolo o ícono de Dios. La *kénosis* es, al mismo tiempo, una simbolización de Dios en Jesús de Nazaret, pues éste último refleja la voluntad divina para una comunidad de creyentes, en un contexto histórico y determinado, a través de su vida y sus actos. Hasta ahora, esta forma de comprender la *kénosis* nos ha alejado de la interpretación común que ve en el pasaje de Flp 2,7 una referencia al momento exacto de la encarnación divina.

Precisamente lo que en el presente apartado nos compete es posicionarnos ante la interpretación que concibe a la encarnación como el acto mismo de *kénosis* de Dios. Desde nuestra perspectiva la *kénosis* será comprendida esencialmente como un acto de limitación de la divinidad expresada de manera simbólica, en tanto que se representa a la misma en Jesucristo. Efectivamente, no podemos eludir que la idea de una *kénosis*, como acto que limita a la divinidad en su encarnación, ha tomado un potencial simbólico que nos permite comprender la construcción de la encarnación de Dios, como narración y relato religioso constitutivo del cristianismo. En otras palabras, lo que pretendemos es comprender la encarnación de Dios no como una teoría o un dogma, sino como metáfora que construye una narración religiosa más completa. Ciertamente, como veremos en las líneas siguientes, la relación que se encuentra entre la expresión de la *kénosis* y la encarnación no es tan directa como algunos la han defendido; por esto ha sido necesario hacer un rodeo a varios elementos del cristianismo para fundamentar esta correlación.

Si rastreamos más a fondo en la religiosidad judía de la época del Jesús histórico, nos podemos dar cuenta de que la idea de una encarnación divina no es factible para la época y el contexto del judaísmo. Al mismo tiempo, Jesús jamás se consideró a sí mismo ser “Dios encarnado”.²²⁹ De igual forma, esto ocurre con el pensamiento de Pablo de Tarso, para quien la encarnación de Dios mismo no parece ser una idea presente en el horizonte de su cristología. Ciertamente, no se niega que en numerosos pasajes bíblicos Pablo reconoce a Jesús de Nazaret como Hijo (encarnado) de Dios (Rom 1,3; 1,9; 5,10; 8,3; 8,29; 8,32; 1Cor 1,9; 15,28; 2Cor 1,19; Gl 1,15; 2,20; 4,4; 4,6; Ef 1,6; 4,13; Col 1,13; 1,15; 1Tes 1,10), sin embargo, la encarnación divina se refiere al Hijo, no a Dios mismo.

Asimismo, algunos autores han defendido la idea de que la filiación divina no se refería a una idea literal, sino a una expresión menos precisa, con la cual se pretendía designar a un

²²⁹ Al respecto, cf. J. Hick, “De Jesús a Cristo”, en *La metáfora del Dios encarnado*, pp. 47-63.

hombre inspirado por la divinidad.²³⁰ En este sentido, Pablo menciona que Dios ha *enviado* a su Hijo por la salvación de los hombres (Rom 8,3; Gal 4,4), pero esto no implicaría necesariamente la encarnación de Dios mismo, sino la encarnación de su Hijo. Ahora bien, en el judaísmo, cuando se dice que Dios *envió* a alguien –por ejemplo el denominado “envío” de todos los profetas– nunca se concluyó que éste tuviera que ser en algún momento de manera preexistente. La expresión del “envío” llevado a cabo por Dios significa que su actuar entre los hombres era de una importancia tal que sólo podía haber sido “enviado” por Dios mismo. Esta postura ha sido defendida también por el teólogo John Macquarrie, quien considera que la expresión de un envío, tanto de los profetas como del Hijo de Dios, se trata de una forma del lenguaje metafórico, una expresión propia de la religiosidad judía de la época, que sólo a partir de la lectura literal llevada a cabo por el pensamiento filosófico es que se comienza a pensar en un andamiaje conceptual que fundamente dicha idea.²³¹

Todo lo anterior pareciera indicar que debemos renunciar al hecho de pensar la *kénosis* como una expresión clave para comprender la encarnación de Dios o, incluso, desde un horizonte filosófico contemporáneo, renunciar a la idea de pensar a Dios desde la misma idea de una *kénosis* divina, utilizando a ésta como recurso del pensamiento. No obstante, desde nuestra perspectiva consideramos que no es así necesariamente. Efectivamente, si la encarnación de Dios es comprendida en un sentido literal, como un hecho objetivamente verdadero, entonces surgen amplias dificultades para dar cuenta de tal acto de manera racional. Además, existen serias implicaciones sociales y políticas producidas por el hecho de pensar la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret como un acto esencial del cristianismo, pues termina convirtiéndolo en la religión privilegiada, la única verdadera, en tanto que ha sido Dios mismo quien ha fundado dicha religión.²³² En cambio, lo que aquí se propone es recuperar la expresión de la encarnación de Dios en un nivel metafórico hecho que renueva la perspectiva del acontecimiento como simbólico y, al mismo tiempo, religioso. En este sentido, tanto la filiación divina como la encarnación son actos expresados en un lenguaje simbólico, nunca en un lenguaje literal. Esto nos permitirá comprender de forma distinta la idea de la encarnación de Dios.

²³⁰ Cf. J. Hick, *La metáfora del Dios encarnado*, pp. 65-67.

²³¹ J. Macquarrie, cf. “The witness of Paul”, en *Jesus Christ in modern thought*, Philadelphia, Trinity press international, 1990, p. 56.

²³² Cf. J. Hick, “Efectos históricos colaterales del dogma de la Iglesia”, en *La metáfora del Dios encarnado*, pp. 117-128.

Apelando a la idea de la *kénosis*, como un recurso que proporciona elementos para la reflexión filosófica, de manera que se alcance una idea o imagen de Dios en el contexto actual, ¿qué nos puede decir esta expresión en relación con la encarnación de Dios? Si bien es cierto que el propio autor de Flp 2,6-11, así como Pablo quien utiliza dicho himno, no parece que pretendan evocar directamente la encarnación en el himno que da pie a la *kénosis*, el sentido o intención del texto (*intentio operis*) va más allá de la propia intencionalidad del autor o los autores. Bien podríamos anclar nuestra interpretación en sólo el acto de comportamiento del nazareno, sin embargo, la *kénosis* ha tomado un sentido más profundo, que nos permite extender su sentido a una cuestión simbólico-religiosa al interior de la perspectiva cristiana. Pues bien, la *kénosis* como encarnación de Dios puede ser comprendida como una expresión metafórica, que significa una cosa por medio de otra, renovando así el aspecto simbólico y religioso sin negar su validez ontológica. De manera que la idea de una simbolización de Dios en Jesús de Nazaret está basada en la idea misma de la encarnación como una expresión metafórica. Dios se ha “encarnado” en un ser humano concreto o Jesús de Nazaret ha sido comprendido como “encarnación” de Dios, debido a varios atributos que pueden ser interpretados como aspectos de la divinidad.

Ya hemos mencionado que un relato religioso (comprendido filosóficamente como una compleja construcción de expresiones simbólicas al interior de una comunidad de creyentes/intérpretes) no pretende evocar verdades objetivas literalmente, en tanto que no se refiere a objetos concretos y empíricos del mundo, pero sí evoca verdades en sentido práctico y simbólico para dicho grupo de creyentes/intérpretes.²³³ En este mismo sentido es como comprendemos la idea de la encarnación de Dios. El Dios encarnado del cristianismo implica interpretar a un hombre, Jesús de Nazaret, quien vivió en un contexto histórico y social determinado, como “Hijo de Dios” e incluso como “encarnación” de Dios, pero en vez de entender dichas expresiones en su sentido literal, se deben captar en sentido simbólico y, por ende, religioso. Esto no significa que no haya una implicación ontológica, pues el símbolo se acompaña de un aspecto metafórico y de otro metonímico, que apela a la realidad. De manera que se conecta el símbolo y la ontología. De esta manera, es la comunidad de intérpretes la que reconoce a Dios en dicho ser humano.

En otras palabras, cuando se menciona que Jesús encarnó a Dios mismo, significa que este hombre “encarnaba” el ideal de vida humana abierta a la voluntad divina, en apertura y

²³³ Cf. *ibid.*, p. 149.

respuesta a su tradición religiosa y a la comprensión que de Dios tenían en su tiempo. No obstante, esto no es algo que sólo pueda ser llevado a cabo dentro del judeocristianismo, sino en la medida en que se trata de un recurso metafórico, “encarnar” la divinidad o lo divino, es una expresión que bien se puede extender a otras tradiciones religiosas, evitando así ese exclusivismo que, en ocasiones, ha pretendido el cristianismo al apelar a la encarnación de Dios como acto único de dicha religión.

En el caso específico de la *kénosis* de Dios en Jesucristo, para advertir cómo es que esta metáfora se construye, nos servimos del recurso de la analogía, específicamente, de la analogía de proporcionalidad impropia, llamada también metafórica, la cual será el medio que nos facilitará comprender su sentido religioso. Como pudo observarse en el primer apartado del presente capítulo, una significación por analogía designa con el mismo nombre a dos cosas distintas, aunque predomine la diferencia. Esto es precisamente lo que sucede con el hombre Jesús de Nazaret, quien, a través de una relación por analogía, es comprendido como “encarnación” de Dios, al ser la expresión viva de las intenciones de Dios con su pueblo: amor, justicia, libertad, caridad, etc.

El acto de *kénosis*, de vaciamiento o despojamiento de sí mismo, que realiza Jesús de Nazaret, resulta ser un acto paradójico y místico. Quien padece voluntariamente dicha *kénosis* se vacía de sí mismo pero se llena con la voluntad divina, dando como resultado una unión con Dios. A diferencia del misticismo común que entiende toda unión con Dios como un acto de “elevación”, la *kénosis* posee un camino inverso, que va hacia el despojamiento, el desasimiento, la renuncia de sí mismo para poder encontrar a la divinidad. Cuando el sujeto entra en contacto con ella, entonces la misma divinidad “actúa” en él. Es así como podemos decir que Jesús de Nazaret fue reconocido como Hijo de Dios o como su encarnación, por ser quien expresaba o “encarnaba” a plena cabalidad la voluntad divina. Esta búsqueda del bienestar humano, en última instancia, es la expresión exacta de la voluntad divina en un hombre. La entrega de sí mismo, efectuada por amor, es lo que hace a Jesucristo análogo al Dios Padre que él mismo predicaba. No ya planteamientos de carácter metafísico, que son ajenos al contexto pre-paulino del himno, sino aspectos que corresponden al propio terreno religioso, mismos que permiten la construcción de la metáfora en su totalidad narrativa.

Esto nos permite comprender la encarnación de Dios desde una perspectiva muy distinta. La cristología oficial retoma dicha narración religiosa y pretende encontrar una teoría filosófico-teológica que dé cuenta de su veracidad, aunque sus reflexiones terminan sin

encontrar una verdadera inteligibilidad. Lo que aquí se pretende es comprender, desde una postura filosófica y un modelo interpretativo propio para los símbolos religiosos, cómo es que se construyó una metáfora narrativa a partir de la experiencia concreta que se vivió con el encuentro de Jesús de Nazaret, sus actos y forma de vida, y cuál es el sentido religioso que cobra Jesús de Nazaret a partir de una interpretación “desde abajo”, que parte de la inmanencia hacia la trascendencia.

Así, se comprende que la revelación de Jesús de Nazaret consiste en reconocer a un hombre como la expresión más cercana y certera que, desde la inmanencia, desde lo plenamente humano, se puede tener de Dios mismo. Esto nos permite concluir que para el cristianismo, a diferencia de otras religiones, lo divino se encuentra en lo humano, no fuera de él. La divinidad se alcanza en el tomar conciencia plena por el otro, en los atributos del hombre y en el sentido práctico que debe guiar su comportamiento. En este mismo sentido es que Hick plantea:

La idea de la encarnación de Dios en la vida de Jesús, así entendida, no es pues un reclamo metafísico de que Jesús tenía dos naturalezas, sino una declaración metafórica del significado de una vida a través de la cual Dios actuaba en la tierra. En Jesús vemos a un hombre viviendo un grado brillante de conciencia de Dios y de una gran respuesta a la presencia de Dios.²³⁴

Lo que la *kénosis* termina por proporcionarnos es la constitución un símbolo muy rico, el fundamento mismo del cristianismo, que se desarrolla de comprender a Jesús de Nazaret como encarnación de Dios. Por otra parte, se puede reconocer que al comprender de esta manera la encarnación: “No estaríamos hablando de algo que es único, por principio, sino de una interacción de lo divino con lo humano que se da en diferentes formas y grados en todas las aperturas a la presencia de Dios.”²³⁵ Esta nueva forma de comprender la “encarnación” de Dios, responde al contemporáneo pluralismo religioso, evitando recaer en la intención de colocar al cristianismo como religión única y verdadera. En este sentido, podría incluso afirmarse que todo ser humano, en la medida en que éste exprese la voluntad divina, puede ser comprendido como “encarnación” de la voluntad divina, la cual siempre se encuentra histórica, social y culturalmente determinada.

²³⁴ *Idem.*

²³⁵ *Ibid.*, p. 154.

4.6 Balance

En el presente capítulo hemos instaurado un modo distinto en el que se puede comprender la *kénosis* de Dios y sus alcances. La hermenéutica analógico-icónica ha mostrado ser una herramienta fructífera en la interpretación de los símbolos religiosos, pues los elementos que la conforman son apropiados para asimilar el lenguaje simbólico de la religión.

Hemos partido desde la *kénosis* mencionada en Flp 2,7, la cual, como se desarrolló aquí, resulta ser, en un primer momento, una expresión metafórica contenida en un himno poético. Este ha sido un derrotero poco transitado por los autores kenóticos, que en vez de tomar dicha expresión en un sentido figurado, la tomaron como concepto de una teología. Desde nuestra perspectiva, comprender la *kénosis* como un concepto teórico implica no dar crédito al propio contexto de la expresión, que es el himno de Flp 2,6-11. Asimismo, descubrimos que la *kénosis* realizada por Jesucristo, el Hijo de Dios para el cristianismo, es un acto voluntario de comportamiento. Es por esto que Pablo utiliza dicha expresión para exhortar a la comunidad filipenses. Cuando se lee la *kénosis* desde una perspectiva metafórica, se descubre un sentido ético, que pretende, por medio de un lenguaje figurado, dar un ejemplo de vida basado en el despojamiento del yo, del egoísmo y el narcisismo propios.

Esto desemboca en la ya antigua forma de concebir a Jesucristo como imagen de Dios. Específicamente, Jesucristo es un ícono o símbolo de Dios. Jesús de Nazaret es aquél que devela a Dios, de manera parcial y limitada para el cristianismo, que comprende en la figura de Jesucristo a Dios mismo. ¿Qué es lo que se encuentra en dicho hombre? Efectivamente una imagen de Dios que no posee los magníficos atributos de la metafísica y de los dioses griegos, sino que encuentra el amor, la caridad, el deseo de justicia, la libertad, etc. Esto nos permite una nueva imagen de Dios, que recurre al símbolo para poder expresarse de manera limitada, aunque suficiente.

La *kénosis* de Flp 2,7, no agota aquí su sentido, sino que lo trasciende hasta convertirse en una de las expresiones claves de la encarnación de Dios. Si queremos estudiar el fenómeno religioso, esto debe hacerse desde la simbología que encierra la religiosidad. Pues bien, el relato de la encarnación es construido a partir de una serie de metáforas que crean un discurso religioso. Este discurso expresa una verdad más profunda que relaciona a la comunidad de creyentes y les otorga un profundo sentido. Entre las expresiones que construyen la narración de la encarnación se encuentra la *kénosis*.

CONCLUSIONES

A lo largo de la presente tesis se han recorrido distintos modos de comprender la idea de una *kénosis* de Dios. Ha quedado claro que no se trata de algo que podamos definir con precisión o delimitar a un sentido concreto, pues se trata de una expresión polisémica, rica en significados distintos que se contraponen y yuxtaponen desde distintos marcos de interpretación. A modo de conclusión, no pretendemos decir cuál es, entonces, el verdadero y único significado de la *kénosis*. Más bien, hemos descubierto que desde cada corriente de pensamiento (sea bíblico, teológico o filosófico), la *kénosis* significa, representa e implica diversos elementos constitutivos del cristianismo, que, desde nuestra perspectiva, permiten una nueva comprensión de dicha expresión en el contexto contemporáneo. Así, creemos que se satisface el objetivo de determinar, tentativamente, una respuesta a cómo comprender a Dios en el contexto contemporáneo. Con la interpretación aquí propuesta se ha pretendido alcanzar un sentido que satisfaga a la religiosidad misma, evitando complejas construcciones racionales que poco o nada tienen que decirle al terreno religioso, y al mismo tiempo hacer que la filosofía adopte una postura ante el tema de lo religioso, aun y cuando nos hayamos limitado, por cuestiones metodológicas, al cristianismo.

En este sentido, el presente estudio de la *kénosis* de Dios se ha articulado partiendo del análisis y la exposición de cuatro campos distintos, correspondientes a cada capítulo. En el primer capítulo revisamos el terreno bíblico del cual surge esta expresión. Recuperamos varios estudios exegéticos que permitieron comprender al autor (en este caso no al autor directo, sino quien transcribe dicha expresión, Pablo de Tarso), el texto (la carta a los filipenses y, específicamente, el himno de Flp 2,6-11) y el contexto (que envuelve al autor y al texto, ubicándolos en un espacio y un tiempo delimitados). De esta manera pudimos concluir que, propiamente hablando, la *kénosis* refiere a Jesucristo, el Hijo de Dios. Ésta es una expresión poética contenida en un himno prepaolino, que posteriormente fue leída desde el terreno de la teología, con base en herramientas filosóficas. Además, que la *kénosis* se encuentra inmersa en un contexto exhortativo, como precepto de acción, que pretende conmover a los creyentes para que actúen conforme a un modelo de vida representado por Jesucristo.

Ya en el segundo capítulo pasamos a revisar el terreno propiamente teológico. La *kénosis* de Dios, como se le denomina a la expresión de Flp 2,7 cuando la teología trinitaria equipara a Jesucristo con Dios, es el acto de encarnación comprendido como una limitación,

un despojamiento o vaciamiento de los atributos divinos o de la total naturaleza divina. Como pudimos observar, esta propuesta cristológica y teológica de interpretación se enmarca en el contexto de una teología dogmática e imperante, que comprende a Cristo como poseedor de una doble naturaleza. Así, al afirmar que Jesucristo poseía dos naturalezas, divina y humana, los teólogos kenóticos encontraron en la *kenosis* una expresión que permitía designar una renuncia de la divinidad por sobre la humanidad en el acto de encarnación.

Este es un punto importante en el que se debe hacer énfasis acerca del desplazamiento de la *kenosis*, de una expresión poética a un concepto teológico. Es un salto difícil de dar, pero que las teologías kenóticas hicieron desde el horizonte de comprensión en el cual se enmarcaron, el cual fue la cristología de la doble naturaleza. Ya aquí se podía apreciar la dificultad de hacer inteligible dicho vaciamiento de carácter ontológico (del ser divino) de Jesucristo. Si esto fue así, cómo es que se reconocía a Dios en Jesucristo. Los teólogos kenóticos afirmaban que por el infinito amor, por esos atributos inmanentes a los cuales el Hijo de Dios no había renunciado. Al final, los teólogos kenóticos se cobijaban en el supuesto misterio de dicho acto. En definitiva, las hipótesis y las teorías en torno a la *kenosis* no daban cuenta del aspecto religioso que dicho pasaje bíblico reflejaba y que no requería de la racionalización filosófica para dar cuenta del sentido religioso y simbólico.

En el tercer capítulo se revisó la interpretación que desde la filosofía realiza Gianni Vattimo. Como ya lo hemos mencionado, el filósofo italiano resignifica la idea de una *kenosis* de Dios con la finalidad de tener un asidero desde dónde pensar a Dios en el contexto posmoderno, que para él es un contexto postmetafísico. Si en el terreno teológico la *kenosis* de Dios implicaba una renuncia de atributos divinos, la idea del filósofo es proponer una *kenosis* de los atributos metafísicos. Para Vattimo, la encarnación de Dios representa un debilitamiento de Dios, un ir de mayor a menor por el amor a los hombres. En este sentido se pretende reivindicar al cristianismo para la posmodernidad, en tanto se puede decir que es la única religión que contiene en sí misma el mensaje postmetafísico de la filosofía posmoderna.

Al mismo tiempo, existen amplias dificultades en la interpretación filosófica que Vattimo propone. Más allá de la insuficiente formalidad en su interpretación (no hacer una historiografía, omitir el contexto de inserción del texto, no tomar en cuenta el aspecto poético de la expresión, etc.), el resultado que Vattimo propone es impreciso, poco claro, pues no se comprende a dónde es que se dirige su propuesta. Ciertamente, en un primer momento, Vattimo pretendía responder al retorno a la presencia de la religión en el contexto actual y

defendía la hermenéutica como una disciplina que favorecía la comprensión del fenómeno religioso. Sin embargo, el filósofo italiano, quien primero buscaba un retorno a la religión, paradójicamente termina encontrando un cristianismo no religioso. Lo que termina proponiendo es comprender al cristianismo en una constante disolución al interior de una sociedad secularizada. Por otra parte, la *kénosis* como debilitamiento de Dios carece de límites ontológicos, por lo cual, deberíamos afirmar, que lo único que nos queda es un debilitamiento de Dios hasta su desaparición total. ¿Es en verdad esto lo que vemos hoy en día? ¿Ante el resurgimiento de las religiones en la sociedad contemporánea sólo nos queda dispersarlas? Parece que Vattimo termina cayendo en constantes complicaciones que, desde nuestra perspectiva, son difíciles de zanjar.

La revisión de estas interpretaciones nos llevó a cuestionarnos si el lenguaje utilizado en cada una de ellas era realmente el apropiado. En ambos terrenos, el teológico y el filosófico, la lectura de la *kénosis* es literal. Se trata de un vaciamiento de algo, una limitación real, ontológica. Esto permitió distinguir que dichas posturas, antes que adoptar el lenguaje simbólico-religioso, adoptan el lenguaje de la filosofía, traduciendo la *kénosis* a un concepto de cuño ontoteológico. Si queremos comprender el fenómeno religioso desde el terreno filosófico, tenemos que comprenderlo en sus propios términos, que son siempre simbólicos y se expresan en la poesía, las imágenes, los mitos, etcétera. En definitiva, la cuestión religiosa se expresa en un potencial simbólico que va más allá de la cerrazón del concepto racionalista.

Es aquí donde surge nuestra perspectiva ante el tema y nos posicionamos en una comprensión distinta. Creemos que la hermenéutica analógico-icónica se muestra como una herramienta para la interpretación y asimilación de los símbolos religiosos. De esta manera, partimos nuevamente desde el himno de Flp 2,6-11 y revisamos cómo es que se debe comprender su sentido. Concluimos con tres niveles de interpretación en torno a la *kénosis* de Dios. En un primer nivel, propiamente en el terreno de lo poético, la *kénosis* de Flp 2,7 es una expresión que designa metafóricamente una idea por medio de una imagen, construida con el lenguaje poético y no por el concepto teórico. Al mismo tiempo, cuando a esta expresión se le interpreta de esta manera, se logra aprehender el sentido ético y exhortativo de la misma. En definitiva, esto nos llevó a distinguir que la *kénosis* es el núcleo de toda una exhortación práctica, envuelta en un lenguaje metafórico: un despojamiento de sí mismo (del yo, del narcisismo, del egoísmo) que termina por revelar a la voluntad divina. Esto último implica que la *kénosis* tiene un potencial simbólico y religioso que trasciende el contexto ético.

El símbolo remite, comunica, vincula, traslada; nos lleva de un lugar a otro. Esto fue precisamente lo que descubrimos en un segundo nivel de interpretación en torno a dicha *kénosis*. Jesucristo es el ícono/símbolo que permite tener un conocimiento del Dios de la tradición judeocristiana, que es amor, justicia, liberación, caridad. Por medio de una analogía, Jesucristo es el símbolo, es decir, su representación simbólica. Con esto desembocamos en una metafísica simbólica, propia del terreno de la analogía, que evita comprender a Dios como absoluto y violento para el hombre, sino que propone una vinculación mediada, a través del símbolo religioso. De esta manera, se persigue una imagen icónica de la divinidad, que se expresa en el claroscuro del lenguaje simbólico y no en el racionalismo o el silencio absolutos.

Cuando es leída desde su función simbólica, la *kénosis* se conecta de manera inmediata con el mito cristiano de la encarnación de Dios, en un tercer nivel simbólico-narrativo. No la encarnación como dogma (teórico, teológico, filosófico), que nuevamente no significa nada a la comunidad de creyentes, sino en su sentido religioso (poético, metafórico, simbólico). La *kénosis* y la encarnación se encuentran íntimamente relacionados en el lenguaje simbólico, mas no en el lenguaje literal. Aquel que se despojó de sí mismo, que logró ser servicial con los demás, que se preocupó por el otro y tomó responsabilidad por él, “encarnó” (metafóricamente hablando) la propia voluntad divina, al Dios de la tradición judeocristiana.

Es así como se descubre una resignificación de la imagen de Dios. Antes que hablar de una nueva imagen, esta es una renovada forma de hablar de él. Al menos para el cristianismo, la imagen de Dios es su símbolo: Jesús de Nazaret. Esta es una significación analógica, que permite reconocer en un hombre a Dios mismo. Así, no hacemos una traducción ontológica que disperse a Dios, pero, al mismo tiempo, no se niega toda ontología del mismo. Con esto evitamos una concepción “a la carta”, que busque la preferencia por un Dios que a cada uno convenga, resultado del pensamiento y no de la experiencia religiosa. Asimismo, nos alejamos de las concepciones que ven en Dios a ese ser terrible, creado con base en los atributos de la metafísica y que permite justificaciones en el terreno ético y político que resultan desastrosas. La analogía nos permite comprender parcialmente lo que Dios es.

De esta manera, la *kénosis* se reinterpreta en sentido analógico e icónico o, lo que es igual, simbólico. Es así, en tanto que construcción simbólica, la *kénosis* se introduce en el mito cristiano de la encarnación y, al mismo tiempo, crea una imagen simbólica, analógico-icónica de Dios a partir de un ser humano: Jesús de Nazaret. Todo esto nos posibilita concluir que no tenemos la interpretación más verdadera en torno a la *kénosis* de Dios, sino una interpretación

que busca apegarse y ser más fidedigna al sentido religioso, en vez de traducirse a términos filosóficos. Desde nuestra perspectiva, la *kénosis* de Dios puede comprenderse como una simbolización de Dios en Jesús de Nazaret, que implica una concepción análoga e icónica del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Theodor W., “Meditaciones sobre la metafísica”, en *Dialéctica negativa; la jerga de la autenticidad*, trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid, Akal, 2005, pp. 331-373.
- ALBERIGO, Giuseppe (ed.), *Historia de los concilios ecuménicos*, trad. Alfonso Ortiz García, Salamanca, Sígueme, 1999.
- ALONSO SCHÖKEL, Luis y BRAVO, José María, *Apuntes de hermenéutica*, Madrid, Trotta, 1994.
- BADCOCK, Gary D., “Hegel, Lutheranism and contemporary theology”, en *Animus: The Canadian Journal of Philosophy and Humanities*, vol. 5, 2000. Versión digital del artículo en <<http://www2.swgc.mun.ca/animus/Articles/Volume%205/badcock5.pdf>>.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Teología de los tres días: el misterio pascual*, trad. José Pedro Tosaus, Madrid, Ediciones Encuentro, 2000.
- BENOIT, Pierre, *Les épîtres de Saint Paul aux philippiens, a Philémon, aux colossiens, aux éphésiens* (2ª ed.), Paris, Les éditions du Cerf, 1953, pp. 17-37.
- BEUCHOT, Mauricio, *Antropología filosófica: hacia una personalismo analógico-icónico*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier, 2004.
- , *El ser y la poesía: el entrecruce del discurso metafísico y el discurso poético*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- , “Gianni Vattimo y la religión”, en *Anámnesis*, México, XI/2, pp. 163-173.
- , *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder, 2005.
- , *Hermenéutica analógica, símbolo, mito y filosofía*, México / Cuadernos del Seminario de Hermenéutica I / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- , *Hermenéutica analógico-icónica y teología*, Bogotá, Universidad Pontificia Javeriana, 2008.
- , *Historia de la filosofía en la posmodernidad* (2ª ed.), México, Torres Asociados, 2009, pp. 219-247.
- , “Interpretación, analogía e iconicidad”, en D. Lizarazo (coord.), *Semántica de las imágenes. Figuración, fantasía e iconicidad*, México, Siglo XXI, 2007, pp. 15-27.
- , *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Colección Espirit, Caparrós Editores, 1999.
- , *Perfiles esenciales de la hermenéutica* (4ª ed.), México, Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

- , *Pbrónesis, analogía y hermenéutica*, México, Colección Seminarios / Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- , *Tratado de hermenéutica analógica; hacia un nuevo modelo de interpretación* (3ª ed.), México, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México / Editorial Ítaca, 2005.
- BLANCO BELEDO, Ricardo, *Intersecciones; Hermenéutica, Psicoanálisis y Tradición Judeocristiana*, México, Seminario de Hermenéutica / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México. [En prensa] [Año de consulta: 2009].
- , “La violencia y lo sagrado en la tradición judeocristiana. Un enfoque psicoanalítico”, versión digital en <<http://colegiodefilosofia.unam.mx/licenciatura/profesores/documentos/blanco%201.htm>>.
- , “Mito e icono en la tradición judeo-cristiana”, en *Tramas*, núm. 13, México, UAM-X, 1998, pp. 11-26.
- , “Tiempo bíblico y tiempo psicoanalítico”, ed., *Anales del Congreso*, México, UNAM, XV Congreso Asociación Filosófica de México, III Coloquio Internacional de Estética, 2001.
- , “Transicionalidad de lo imaginario en psicología y filosofía de la religión”, en María Noel Lapoujade (coord.), *Espacios imaginarios*, México, Facultad de Filosofía y Letras / Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, pp. 125-131.
- , “Verdad, tradición judeocristiana y psicoanálisis”, en Alberto Constante y Leticia Flores (coords.), *Filosofía y Psicoanálisis*, Primer Simposio en Filosofía y Psicoanálisis, México, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 189-197.
- BLOOM, Harold, *Jesús y Yahvé. Los nombres divinos*, trad. Damián Alou, México, Taurus, 2006.
- BOFF, Leonardo, *Jesucristo el liberador. Ensayo de cristología crítica para nuestro tiempo* (7ª ed.), trad. Jesús García-Abril, Santander, Sal Terrae, 2005.
- BORNKAMM, Günther, “Para la comprensión del himno a Cristo de Flp 2, 6-11”, en *Estudios sobre el Nuevo Testamento*, trad. Faustino Martínez Goñi, Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 145-155.
- BOVER OLIVER, José María, *Teología de San Pablo*, Madrid, Católica, 1952.
- BROWN, Raymond E., “Carta a los filipenses”, en *Introducción al Nuevo Testamento*, Trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2002, [2 vols.] II, pp. 633-655.

- BRUCE, Frederick Fyvie, "Philippians", en *New international biblical commentary*, Massachussets, Hendrickson Publishers, 1989.
- BULTMANN, Rudolf, *Jesucristo y mitología*, trad. Ramón Alaix y Eduardo Sierra, Barcelona, Ariel, 1958.
- , *Teología del Nuevo Testamento*, trad. Víctor A. Martínez de Lopera, Salamanca, Sígueme, 2001.
- CAPUTO, John D., (ed.) *The religious*, Massachussets, Blackwell Publishers, 2002.
- CARREZ, Maurice, "Pablo y la iglesia de Filipos", en George, Agustín y Pierre Grelot. *Introducción crítica al Nuevo Testamento* (2ª ed.), Barcelona, Herder, Vol. I, 1992, pp. 573-583.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, trad. Eugenio Ímaz, Fondo de Cultura Económica, 2007.
- CASTILLO, José M., *Espiritualidad para insatisfechos*, Madrid, Trotta, 2007.
- , *La ética de Cristo*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005.
- , *El seguimiento de Jesús* (7ª ed.), Salamanca, Sígueme, 2004.
- CERFAUX, Lucien, *Jesucristo en San Pablo* (2ª ed.), Bilbao, Desclée de Brouwer, 1960, pp. 317-342.
- CORETH, Emerich, *Dios en la historia del pensamiento filosófico*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- CULLMANN, Oscar, *Cristología del Nuevo Testamento*, trad. Carlos T. Gattinoni y Xabier Pikaza, Salamanca, Sígueme, 1998.
- DEN HEYER, C. J. *Pablo. Un hombre de dos mundos*, trad. Jesús Valiente Malla. Málaga: Ediciones El Almendro, 2003.
- DUCH, Lluís, *Antropología de la religión*, trad. Isabel Torras, Barcelona, Herder, 2001.
- DUNN, James D.G., "The preexistent one", en *The theology of Paul the apostle*, Edinburgh, T&T Clark, 1998, pp. 266-293.
- DUQUOC, Christian; RAHNER, Karl, *et al.*, *Teología de la cruz*, trad. Antonio Garzón y Alfonso Ortíz, Sígueme, Salamanca, 1979.
- DURAND, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1971.
- ECKHART, Meister, *El fruto de la nada y otros escritos* (6ª ed.), ed. y trad. Amador Vega Esquerra, Madrid, Siruela, 2008.

- , *Tratados y sermones*, trad. Ilse M. de Brunger, Barcelona, Edhasa, 1983
- ESTRADA, Juan Antonio, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*, Madrid, Trotta, 2003.
- FAIRBAIRN, Andrew Martin, *The place of Christ in modern theology*, Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1911, pp. 469-492.
- FITZMYER, Joseph A., *Teología se San Pablo. Síntesis y perspectivas*, trad. Valiente Malla, Madrid, Editorial Cristiandad, 1975, pp. 75-123.
- FORMENT, Eudaldo, *El problema de Dios en la metafísica* (2ª ed.), Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1986.
- FRAIJÓ, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión; estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método* (10ª ed.), trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2003.
- GARCÍA DONCEL, Manuel, “La kénosis del creador”, en *El diálogo Teología-Ciencias hoy. II. Perspectivas científica y teológica*, Barcelona, Institut de Teologia Fonamental, Cristianismo y Justicia, Barcelona, 2001.
- GEISELMANN, Josef Rupert, *Jesús el Cristo. La cuestión del Jesús histórico*, trad. Luis F. Marco Benloch, Ed. Marfil, 1971.
- GONZÁLEZ RUÍZ, José María, *El evangelio de Pablo* (2ª ed.), Santander, Sal Terrae, 1988, pp. 97-106; 241-246.
- GIARDINA, Mónica, “Elementos para pensar el retorno de lo religioso. Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff”, en *A parte rei* (Madrid), “Monográfico de Gianni Vattimo”, núm. 54, noviembre, 2007.
- GILL, Robin (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Ethics*, Cambridge, University Press, 2001.
- GIRARD, René, *La violencia y lo sagrado* (4ª ed.), trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2005.
- , *Veo a Satán caer como el relámpago*, trad. Franciso Díez del Corral, Barcelona, Anagrama, 2002.
- , y VATTIMO, Gianni, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Pierpaolo Antonello (ed.), Pisa, Transeuropa, 2006.
- GLINKA, Luis (director), *Filocalia*, trad. Alicia Casati, Buenos Aires, Lumen, 1998.
- GORE, Charles, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, Londres, John Murray, Albemarle Street, 1895, pp. 179-225.

- , “The holy spirit and inspiration”, en Charles Gore (ed.), *Lux mundi* (5ª ed.), Londres, John Murray, Albemarle Street, 1890, pp. 315-362.
- , *The incarnation of the son of God*, Nueva York, Charles Scribner’s sons, 1891, pp. 123-186.
- , *The reconstruction of belief. Belief in Christ*, Nueva York, Charles Scribner’s sons, 1922, pp. 217-230.
- HAIGHT, Roger, *Jesús, símbolo de Dios*, trad. Antonio Piñero, Madrid, Trotta, 2007. Vale la pena revisar asimismo la “Notificación sobre el libro *Jesus Symbol of God* del padre Roger Haight, S.J.”, por la Congregación para la Doctrina de la Fe, con fecha 13 de diciembre de 2004 y firmada por Joseph Ratzinger en <http://pissoff.enemy.org/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20041213_notification-fr-haight_sp.html>.
- HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*, ed. de Arturo Leyte, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Barcelona, Anthropos, 1990.
- HENRY, Paul, “Kénose”, en *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, vol. V, pp. 7-162.
- HICK, John, *La metáfora del Dios encarnado. Cristología en una época pluralista*, trad. s/n, Quito, Abya-Yala, 2004.
- , “Believable Christianity”, conferencia en la serie anual de octubre sobre Fe Cristiana Radical, en la iglesia de Carrs Lane URC, en Birmingham, Inglaterra, el 5 de octubre de 2006. Versión digital en <<http://www.johnhick.org.uk/article16.html>>.
- , “On doing philosophy of religion”, conferencia dictada al *Open End*, en la Universidad de Birmingham, Inglaterra, en el año 2001. Versión digital en <<http://www.johnhick.org.uk/article3.html>>.
- HUBY, Joseph, *San Pablo. Cartas de la cautividad*, trad. Antonio Gil Velasco, Madrid, Ediciones Paulinas, 1966, pp. 223-315.
- HUNNERMANN, Peter, *Cristología*, trad. Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 1997.
- JEREMÍAS, Joachim, “A propósito de Flp 2,7”, en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*. (2ª ed.), Salamanca, Sígueme, 1983, pp. 177-182.
- KÄSEMANN, Ernst, “Análisis crítico de Flp 2, 5-11”, en *Ensayos exegéticos*, trad. Ramón Fernández, Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 71-121.
- KEPEL, Gilles, *La revancha de Dios: cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, trad. Marcelo Cohen, Madrid, Anaya, 1991.

- KESSLER, Hans, *Manual de cristología*, trad. Claudio Gancho y Marciano Villanueva, Barcelona, Herder, 2003
- KÜNG, Hans, *El cristianismo. Esencia e historia* (4ª ed.), trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 2006.
- , *El judaísmo. Pasado, presente y futuro* (5ª ed.), trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera y Gilberto Canal Marcos, Madrid, Trotta, 2006, pp. 9-67.
- , *Ser cristiano* (3ª ed.), trad. José María Bravo Navalpotro, Madrid, Trotta, 2005.
- MAAS, A. J., artículo: “Kenosis”, en *Enciclopedia Católica*, versión digital en <<http://ec.aciprensa.com/k/kenosis.htm>>.
- MACQUARRIE, John, *Jesus Christ in Modern Thought*, Londres, SCM Press / Filadelfia, Trinity Press International, 1990.
- MARDONES, José Ma., *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Santander, Sal Terrae, 1999.
- , *Postmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento* (3ª ed.), Santander, Sal Terrae, 1988.
- MARION, Jean-Luc, *El ídolo y la distancia*, trad. Sebastián M. Pascual y Nadia Latrille, Salamanca, Sígueme, 1999.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Benjamín, *Las cartas de San Pablo*, Colombia, Ediciones Paulinas, 1963, pp. 373-400.
- MCDUGALL, Joy Ann, “Feminist Theology for a New Generation”, en <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3237>>.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*, trad. José Mardomingo Sierra, Madrid, EDAF, 2002, pp. 65-66.
- OLIVARES VARGAS, Rigel, “La ontología débil de Vattimo y sus respuestas desde la hermenéutica analógica”, en Ricardo Blanco Beledo (coord.), *Hermenéutica analógica y cultura contemporánea*, México, Torres Asociados, 2009, pp. 57-74.
- PELIKAN, Jaroslav, *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura*, trad. Juan Andrés Iglesias, Barcelona, Herder, 1989.
- , *Historia de la Biblia*, trad. Elsa Gómez, Barcelona, Kairós, 2008.
- PHILIP, T. V., “Self-Emptying (Philippians 2:5-8)”, versión digital en <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=1534>>.

- PRAT, Ferdinand, “La epístola a los filipenses”, en *La teología de San Pablo*, trad. Salvador Abascal, México, Editorial Jus, 1947, pp. 347-360.
- , “San Pablo”, en *Enciclopedia Católica* Versión digital de la Enciclopedia Católica. ACI-PRENSA. Artículo revisado en: <<http://www.encyclopediacatolica.com/s/sanpablo.htm>>.
- RANKE-HEINEMANN, Uta, *No y amén. Invitación a la duda*, trad. Víctor Abelardo Martínez de Lopera, Madrid, Trotta, 1998.
- REY, Bernard, “Observaciones sobre el himno de la epístola a los filipenses 2.6-11”, en *Creados en Cristo Jesús*, (2ª ed.), trad. Luis Gago Fernández, Madrid, Ediciones Fax, 1972, pp. 91-101.
- ROLDÁN, Alberto F., “La *kénosis* de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo: hermenéutica después de la cristiandad”, en *Teología y Cultura*, año 4, vol. 7, agosto, 2007. Versión digital en <http://www.teologiaycultura.com.ar/arch_rev/vol_7/roldan-kenosis_vattimo.pdf>.
- ROMERO HERRERA, José Antonio, “Supuestos kenóticos del pensamiento débil”, en *A parte rei* (Madrid), “Monográfico de Gianni Vattimo”, núm. 54, noviembre, 2007.
- RORTY, Richard y VATTIMO, Gianni, *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 2006.
- RORTY, Richard, *El giro lingüístico*, trad. Gabriel Bello, Barcelona, Paidós, 1990.
- STAAB, Karl, “Carta a los filipenses”, en *Comentario de Ratisbona al Nuevo Testamento. Cartas a los Tesalonicenses. Cartas de la cautividad. Cartas pastorales*, trad. Florencio Galindo, Barcelona, Herder, 1974, pp. 245-292.
- STORMS, Sam, “Post-Reformation Christology – Part I”, en *Enjoying God Ministries*. Consultado en versión electrónica <<http://www.enjoyinggodministries.com/article/28-post-reformation-christology-part-i>> el día 20/03/2008.
- SICILIA, Javier, “La violenta paz de Benedicto XVI”, en *Proceso*, núm. 1680, Enero, México, 2008, pp. 53-54. Asimismo, la respuesta “De Carlos Gutiérrez, en torno a ‘La violenta paz de Benedicto XVI’” y la “Respuesta de Javier Sicilia”, en *Proceso*, núm. 1683, Febrero, México, 2008, p. 81.
- TAMAYO, Juan José, “Hijo de Dios: metáfora de la teología cristiana”, en *Dios y Jesús*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 111-142, versión digital en <<http://servicioskoinonia.org/relat/319.htm>>.
- , *Fundamentalismos y diálogo entre religiones*, Madrid, Trotta, 2004.
- TAUBES, Jacob, *La teología política de Pablo*, trad. Miguel García-Baró, Madrid, Trotta, 2007.

- TORRES QUEIRUGA, Andrés, “Confesar hoy a Jesús como el Cristo”, artículo digital en <<http://www.iglesia.cl/especiales/mesbiblia2006/articulos/confesar.pdf>>.
- , “El Dios de Jesús. Aproximaciones en cuatro metáforas”, artículo digital en <<http://servicioskoinonia.org/biblioteca/teologica/QueirugaDios4Metaforas.pdf>>.
- TREBOLLE, Julio, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (2ª ed.), Madrid, Trotta, 1993.
- , *Imagen y palabra de un silencio. La Biblia en su mundo*, Madrid, Trotta, 2008.
- TRESMONTANT, Claude, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, trad. s/n, Madrid, Taurus, 1962.
- TRÍAS, Eugenio, *Pensar la religión*, Buenos Aires, Altamira, 2001.
- VATTIMO, Gianni, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (3ª ed.), trad. Juan Carlos Gentile, Barcelona, Península, 1998.
- , *Crear que se cree*, trad. Carmen Revilla. Barcelona, Paidós, 1996.
- , *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2003.
- , “¿Es la religión enemiga de la civilización?”, en *El País*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, marzo, 2009. Versión digital en: <http://www.elpais.com/articulo/opinion/religion/enemiga/civilizacion/elpepiopi/20090301elpepiopi_12/Tes>.
- , *Ética de la interpretación*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, trad. Alberto L. Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000.
- , “Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología”, en G. Vattimo, A. Ortiz-Osés, P. Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo: cuestiones para el tercer milenio*, México, UAM, Unidad Iztapalapa / Barcelona, Ánthropos, 2006.
- , “La huella de la huella”, en *Fractal*, n. 4, enero-marzo, año 1, vol. II, 1997, pp. 87-108 [En línea] Versión digital de la revista *Fractal* en <<http://www.fractal.com.mx/F4vattim.html>>.
- , *Más allá de la interpretación*, trad. Pedro Aragón Rincón, Barcelona, Paidós, 1995.
- , *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (2ª ed.), trad. Juan Carlos Gentile Vitale, Barcelona, Paidós, 1992.
- , “Metafísica, violencia, secularización”, en Vattimo, Gianni (comp.), *La secularización de la filosofía*, trad. Carlos Cattropi y Margarita Mizraji, Barcelona, Gedisa, 1993.

———, *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Santiago Zabala (comp.), trad. Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2003.

———, *La sociedad transparente*, trad. Teresa Oñate, Barcelona, Paidós, 1990.

———, “Dialéctica, diferencia, pensamiento débil”, en Vattimo, Gianni y P. A. Rovatti (eds.), *El pensamiento débil*, trad. Luis de Santiago, Madrid, Cátedra, 1988, pp. 18-42.

——— y PATERLINI, Piergiorgio, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, trad. Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2008.

VIGIL, José María, *Teología del pluralismo religioso*, Córdoba, Ediciones El Almendro, 2005.

WANSBROUGH, Henry, “Cartas reunidas (Filipenses y segunda a los Corintios)”, en *Teología de San Pablo*, trad. Juan José Ferrero, México, Ediciones Paulinas, 1971, pp. 70-85.

WARD, Graham (ed.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Oxford, Blackwell, 2001.

WESTON, Frank, *The one Christ. An enquiry into the manner of the incarnation*, Londres, Longmans, Green and co., 1907, pp. 103-179.

ZESATI, Carlos, “Carta a los filipenses”. Antología de materiales de clase. Documento inédito. [Año de consulta: 2007-2009]

DICCIONARIOS

AUSEJO, Serafín de (ed.), *Diccionario de la Biblia* (9ª ed.), Barcelona, Herder, 1987.

BALZ, Horst y SCHNEIDER, Gerhard, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento* (2ª ed.), trad. Constantino Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 2001, [2 Vols.].

BOUYER, Louis, *Diccionario de teología*, trad. Francisco Martínez, Barcelona, Herder, 1990.

Diccionario enciclopédico de la fe católica, trad. Pedro Zuloaga y Carlos Polomar, México, Jus, 1953.

Dictionnaire de la Bible, Supplément, vol. V, pp. 7-162.

LEÓN-DUFOUR, Xavier, *Diccionario del Nuevo Testamento*, trad. Santiago García Rodríguez, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2002.

BIBLIAS

Biblia de Jerusalén; Latinoamericana, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2001.

La Biblia: Dios Habla Hoy. La Biblia de Estudio, Estados Unidos de América, Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

Nuevo Testamento interlineal griego-español, ed. Francisco Lacueva, Barcelona, Clie, 2003.

Nuevo Testamento: versión directa del griego, con notas exegéticas, Madrid, Católica, 1948.

Reina-Valera 1995 – Edición de Estudio, Estados Unidos de América, Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

The King James Version, Estados Unidos de América, Sociedades Bíblicas Unidas, 1998.

ARCHIVO DE AUDIO

CASTILLO, José M., presentación de libro “Iglesia y Derechos Humanos”, en: <<http://www.archive.org/details/IglesiaYDerechosHumanosJmCastillo>>.

FUENTES ELECTRÓNICAS

A Parte Rei: Gianni Vattimo. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Monográfico sobre Gianni Vattimo de la revista *A Parte Rei*, núm. 54, Noviembre, 2007. <<http://personales.ya.com/aparterei/vattimo.swf>>.

Atrio. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Biblioteca digital de artículos, ensayos y reseñas de temas sobre religión. <<http://www.atrío.org/>>.

Animus: the Canadian Journal of Philosophy and Humanities. [En línea] [Años de consulta: 2008 - 2009] Versión digital de la revista *Animus* de filosofía y humanidades de Canadá. <<http://www2.swgc.mun.ca/animus/index.html>>.

BibleGateway.com. [En línea] [Años de consulta: 2007 – 2009] Sitio en red para la consulta de distintas versiones y traducciones del texto bíblico, en varios idiomas. <<http://www.biblegateway.com/>>.

Christian Classics Ethereal Library. [En línea] [Años de consulta: 2007 – 2009] Calvin College Computer Science. Biblioteca digital de escritos antiguos y modernos sobre el cristianismo. <<http://www.ccel.org/>>.

Developing Theology: Kenotic Theology. [En línea] [Año de consulta: 2009] Espacio dedicado al desarrollo de algunas propuestas de interpretación en torno a la teología kenótica. <<http://www.geocities.com/developingtheology/KenosisHome.html>>.

Enciclopedia Católica. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Versión digital de la *Enciclopedia Católica*. <<http://ec.aciprensa.com>>. Versión digital en inglés: <[http://www.newadvent.org/#Catholic Encyclopedia](http://www.newadvent.org/#Catholic%20Encyclopedia)>.

Enjoying God Ministries. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2008] Fuentes teológicas y bíblicas de Sam Storms. <<http://www.enjoyinggodministries.com/>>.

Fractal. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Versión digital de la revista *Fractal*. <<http://www.fractal.com.mx>>.

Internet Archive. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Sitio web destinado a la preservación de historiales de la red y recursos digitales. <<http://www.archive.org>>.

John Hick's Official Website. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Sitio oficial del filósofo y teólogo John Hick. <<http://www.johnhick.org.uk/>>

Kenosis – Christ “emptied himself” (Philippians 2:7). [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Dan Muscik (ed.). Sitio que contiene diversos ensayos, artículos y material bibliográfico en formato digital, que defiende cómo se ha comprendido la *kenosis* con base en la cristología oficial. <<http://kenosis.info/index.shtml>>.

La Santa Sede. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Sitio oficial en español de la Santa Sede de la Iglesia Católica Romana. <http://www.vatican.va/phome_sp.htm>.

Philosophy of Religion. [En línea] [Años de consulta: 2008 - 2009] Sitio dedicado a la filosofía de la religión, sus ramas y autores más destacados. <<http://www.philosophyofreligion.info/>>.

Religion Online. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Sitio que incluye una amplia base de textos digitales sobre religión, teología, filosofía de la religión, ética, etc. <<http://www.religion-online.org/>>.

Servicios Koinonía. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Sitio que ofrece una biblioteca digital (artículos, libros, ensayos) en torno a temas de filosofía de la religión, teología, espiritualidad, liturgia, etc. <<http://www.servicioskoinonia.org>>.

The Paul Page: dedicated to the new perspective on Paul. [En línea] [Años de consulta: 2007 - 2009] Sitio dedicado a una nueva perspectiva de lectura e interpretación de los textos paulinos. Contiene artículos, conferencias, y reseñas con material en torno a Pablo de Tarso. <<http://www.thepaulpage.com/>>.