

# *FILEMÓN, O LA RETÓRICA CRISTIANA DE LA RECONCILIACIÓN*

*Francisco Ramírez Fueyo sj*

*Sumario:* La Carta a Filemón es un testimonio magnífico de cómo Pablo puso sus dotes retóricas al servicio del ministerio de la reconciliación recibido de Dios en Cristo. Este artículo lee la Carta a Filemón desde la perspectiva de la retórica clásica, intentando reconocer los recursos retóricos empleados por Pablo y su función de cara a la persuasión o efecto buscado en los destinatarios: la reconciliación entre Filemón y su esclavo Onésimo.

*Summary:* The Letter to Philemon represents an excellent example of how far Paul used his rhetorical skills to exercise his ministry of reconciliation received from God in Christ. This article reads the Letter to Philemon from the perspective of classical rhetoric, and seeks to unveil the rhetorical resources used by Paul and their function or wanted effect in his addressees: the Reconciliation between Philemon and Onesimus, his slave.

*Palabras clave:* Pablo, Filemón, retórica, pragmática, figuras retóricas, oratoria, reconciliación.

*Key words:* Paul, Philemon, Rhetoric, Pragmatic, Rhetorical figures, Oratory, Reconciliation.

Fecha de recepción: 15 noviembre de 2013

Fecha de aceptación y versión final: 30 noviembre de 2013

## **1. Introducción**

En la Carta a los Filipenses, Pablo invita a dos mujeres, Evodia y Sintique, quienes habían luchado junto con Pablo por el evangelio (Flp 4,3) a reconciliarse y a que sus diferencias, que probablemente repercutían en la vida comunitaria, se resuelvan dentro de un mismo modo de “sentir”, o mejor, de contemplar y desear (Flp 4,2). Pablo deja encargado de esta mediación a un fiel compañero suyo, cuyo nombre queda en el anonimato (a no ser que el sustantivo “Sícigo” —compañero— se interprete, como hacen algunas traducciones, como un nombre propio: “mi fiel Sícigo”). En otras ocasiones fue Pablo, por carta o en presencia, quien se dedicó a resolver conflictos personales, que están frecuentemente en el origen de algunos conflictos comunitarios. Pablo interpretó la acción de Dios en la muerte de Jesús como el momento en que Dios reconcilió a la humanidad consigo, iniciando un proceso de reconciliación cósmico del cual hace embajadores o mensajeros a sus apóstoles (2Cor 5,18-20). La unidad en el “sentir” está estrechamente relacionada con el amor (*agape*), y con la búsqueda de la paz (*eireneío*).

La Carta a Filemón es precisamente un testimonio, valiosísimo por su origen genuinamente paulino, de esta labor mediadora de Pablo. Una mediación entre dos personas, cuya relación tanto interesa a la vida comunitaria, que la misma carta se dirige, primero a Filemón, pero luego amplía los destinatarios a otros dos personajes (Apfia y Arquipo<sup>1</sup>) y en fin a toda la comunidad “que se reúne en tu casa”. Onésimo, que era un miembro de la casa de Filemón, muy probablemente un esclavo, vuelve ahora como miembro también de la comunidad de fe, la *ekklesia* que en esa casa se reúne para orar, para la enseñanza cristiana y probablemente también para la celebración de la Cena del Señor. No se tratará sólo de que Filemón perdone al esclavo su huída, o el daño causado a su hacienda o propiedad: Pablo es consciente de que no estamos sólo ante una necesidad de perdón de una falta, o de misericordia hacia un inferior (necesidad máxima si Onésimo es un esclavo huido, delito gravísimo que podía costarle incluso la pena de muerte), sino también ante la necesidad de reconciliación entre dos hermanos, cuyo reproche o acusación mutua puede arruinar la comunidad (Onésimo, sea o no esclavo, también deberá perdonar y reconciliarse con Filemón), y cuya reconciliación puede ser ganancia y riqueza para todos (Rm 11,5).

En esta carta, un escrito breve, no mucho más largo que una “postal” de las que enviamos desde lugares que visitamos como turistas, Pablo concentra un rico arsenal lingüístico, retórico, aprendido probablemente en la escuela helenística de Tarso o Jerusalén, y practicado pasiva o activamente en los foros públicos y en la actividad misionera. La carta se dirige principalmente a una de las partes, a Filemón, la parte ausente, pues con Onésimo Pablo ha tenido la ocasión de hablar personalmente durante un tiempo no breve, y de prepararle para el reencuentro con Filemón. Caben pocas dudas de que estemos ante un escrito original de Pablo, completo y probablemente sin añadidos posteriores, escrito probablemente de su puño y letra<sup>2</sup>.

La Carta a Filemón ha sido leída desde muy diversas perspectivas. Además de las cuestiones histórico-críticas (lugar, fecha de composición, identidad de los personajes, situación que motiva la carta, etc.), modernas lecturas se han fijado en la relación de poder entre Filemón, Onésimo y Pablo; en las cuestiones de honor y vergüenza como motivación para Filemón; las lecturas de género se han preguntado por el papel de Apfia

<sup>1</sup> Quiénes sean estos personajes no es cuestión que trataremos aquí en profundidad. La hipótesis más probable es que Apfia sea la esposa de Filemón y probablemente, como señora de la *domus*, una figura destacada de la comunidad junto con su marido. Arquipo, como el mismo Pablo indica, sería además un estrecho colaborador de Pablo, y quizás emparentado con los dos anteriores (¿hijo?). Pero otras hipótesis se han propuesto, como que Arquipo y Apfia son marido y mujer, o Apfia la esposa de Onésimo, etc. No hay datos en la carta que permitan dar una respuesta definitiva.

<sup>2</sup> La fórmula autógrafa del v. 19 no indica necesariamente que el resto de la carta no provenga de la mano de Pablo. Dicha fórmula efectivamente supone un reconocimiento y aceptación de los términos de un documento, pero no, como ha mostrado Artz-Grabner por un cambio de mano que otorgue una validación caligráfica. Se trata de una fórmula jurídica con la que Pablo sí quiere dar una especie de garantía y apariencia de contrato: P. ARZT-GRABNER, *Philemon*, Göttingen 2003, 243; cf. D. F. TOLMIE, “Tendencies in the research on the Letter to Philemon since 1980”, en D. F. TOLMIE y A. FRIEDL, *Philemon in perspective. Interpreting a Pauline letter*, Berlin 2010, 1-27, 10; son muchos los autores que sí creen que ha habido un cambio de mano, como aún recientemente J. A. D. WEIMA, “Paul’s persuasive prose: An epistolary analysis of the letter to Philemon”, en TOLMIE y FRIEDL, *Philemon in perspective*, 29-60, 52.54.

en esta situación<sup>3</sup>; un acercamiento lingüístico textual más moderno es el usado en parte por Wendland, a partir de los *shifts* y las recurrencias del escrito<sup>4</sup>. Dentro del mundo de la retórica, caben otras perspectivas que enlazan la retórica con la pragmática<sup>5</sup>, el análisis socio-retórico, político o cultural, etc. La pregunta de algunos de estos análisis es por el grado de identificación de Pablo con los valores culturales (esclavos, familia, mujer, etc.) o su posición más bien contracultural al defender unos valores alternativos a aquellos del mundo helenístico romano de época imperial. Todos ellos ofrecen ricas y sugerentes aportaciones, intentando situar a san Pablo y los primeros cristianos en su contexto histórico, tan rico como complejo, incluso contradictorio. Algunas de ellas, sin embargo, con frecuencia no pueden ir mucho más allá del campo de lo especulativo o hipotético.

En este artículo pretendemos quedarnos un paso más atrás, ciñéndonos al hecho lingüístico y retórico que es Flm, leyéndolo no desde modelos textuales y culturales posteriores, sino desde la preceptística y los modelos retóricos que Pablo pudo haber conocido o que le son más o menos contemporáneos. Queremos acercarnos a esas herramientas retóricas empleadas por Pablo, reconocerlas, y ver cómo se insertan en el propósito global del escrito, que es la reconciliación de dos personas enfrentadas, ambos miembros de la misma comunidad cristiana. No siempre los procedimientos retóricos son evidentes, pues precisamente la retórica se fundamenta en buena medida en la capacidad de ocultar su arte, de no hacerse patente:

Tratamos de conducir al auditorio a nuestra opinión por tres caminos –informándolo, conciliándonoslo e influyendo en sus sentimientos–, de éstos tan sólo uno hemos de presentar, dando así la impresión de que no hacemos otra cosa sino informar. Los otros dos, como la sangre en el organismo, deberán impregnar todo nuestro discurso<sup>6</sup>.

Trataremos pues, de hacer una lectura retórica de la Carta a Filemón desde la perspectiva de algunos los grandes tratados de la retórica clásica y de algunos de sus oradores más destacados. Hemos querido conferir a este artículo también un cierto carácter pedagógico, pensando en los estudiantes que se interesan por la lectura retórica de la Escritura, y muy especialmente por mis alumnos del máster de Sagrada Escritura de la Universidad Pontificia Comillas, con quienes he leído y trabajado esta y otras cartas de san Pablo, quienes me han hecho descubrir y repensar muchas cuestiones, y a quienes dedico con cariño este trabajo.

<sup>3</sup> cf. TOLMIE, *Tendencias*, 21-23.

<sup>4</sup> E. WENDLAND, “«You will do even more than I say»: On the rhetorical function of stylistic form in the letter to Philemon”, en TOLMIE y FRIEDL, *Philemon in perspective*, 79-111, esp. 85-92.

<sup>5</sup> Como Wilson, quien ha estudiado la retórica de la educación en Flm, siguiendo el enfoque pragmático de la retórica interpersonal de G. Leech: cf. P. MÜLLER, *Der Brief an Philemon*, Göttingen 2012, 12-13.

<sup>6</sup> Cicerón, *Sobre el Orador*, II,77,310 (edición de J. J. Iso, Madrid 2002).

## 2. Marco histórico

No es el objeto de este trabajo discutir la mayoría de las cuestiones histórico-críticas que rodean el escrito más breve de san Pablo. Aunque no es muy relevante para nuestro estudio, asumiremos, como hipótesis de trabajo, que esta carta, junto con la carta a los Filipenses, fue escrita durante la estancia de san Pablo en la cárcel de Éfeso<sup>7</sup>, a principios o mediados de la década de los cincuenta, poco después de la evangelización de Macedonia (Tesalónica, Filipos) y de Acaya (Corinto). Pablo se califica a sí mismo como anciano, aunque esta designación puede abarcar un margen muy amplio de edad<sup>8</sup>. Pablo llega a Éfeso, quizás tras hacer una escala y pasar un tiempo en alguna ciudad cercana, como Esmirna, Mileto, Priene, Dídima o la isla de Samos, y no mucho tiempo después es denunciado y encarcelado a la espera de juicio. Probablemente Pablo aún no había podido realizar conversiones en la ciudad, ni contaba con la asistencia o apoyo de una comunidad local aún. Por ello, durante esta prisión en Éfeso (referida indirectamente por Pablo como su “lucha con las fieras” en 1Cor 15,32), recibirá la ayuda de la comunidad de Filipos a través de Epafrodito (Flp 2,25; 4,18).

En estas circunstancias llega a Éfeso Onésimo, probablemente un esclavo de la casa de Filemón. Este último es un convertido de Pablo de alguna ciudad no muy lejana de Éfeso, que bien podría ser la pequeña ciudad de Colosas (lo que podría confirmarse si aceptamos que se trata del mismo Onésimo de Col 4,9.17), si no fuera porque Colosas no está en el camino de Corinto a Éfeso y dista algo más de 150 km. de ella, distancia algo excesiva si consideramos que Pablo acaba de llegar a Éfeso y difícilmente ha tenido tiempo de viajar a Colosas y realizar allí las primeras conversiones<sup>9</sup>. Me inclino más bien por pensar en una localidad más cercana a Éfeso, como las que hemos señalado más arriba, que hace más fácil imaginar el paso por ella de Pablo, y también el que Onésimo haya viajado a esta ciudad para lograr la intermediación del Apóstol.

“Onésimo” es un típico nombre de esclavo. Por ejemplo, en un panel con la lista de nombres de ciudadanos conservada en Herculano figuran unos 500 nombres de los aproximadamente 4000 habitantes de esta ciudad. Los esclavos no aparecen en estas listas, pero sí los libertos. De los 500 nombres, tres son libertos que se llaman “Onésimo”.

Filemón, como patrón o padre de la casa-sede de la comunidad doméstica, ejerce probablemente un papel destacado en dicha comunidad<sup>10</sup>. Onésimo, tras una disputa o un daño causado a su amo, temiendo un castigo, se ha ausentado de la casa y ha

<sup>7</sup> Sobre la cárcel, cf. MÜLLER, *Philemon*, 48-51.

<sup>8</sup> No siendo aquí un cargo o puesto en la comunidad, Pablo es “anciano” porque tiene una edad avanzada *gastada en servicio de la Iglesia*. Qué edad sea esta no es tan claro. Para Dión Crisóstomo (Oratio 74,10) se trata la última etapa de la vida, sin precisar edades; Filón, De *Specialibus legibus* 2,33, dice que el *πρεσβύτες* está por encima de los sesenta años, pero en *De officio mundi* 105, citando a Hipócrates, lo sitúa como el tiempo intermedio entre el “hombre” (*ἄνθρωπος*) y el “anciano” (*γέρων*), entre los 50 y 56 años (de las siete edades del hombre, el “anciano” *πρεσβύτες*, sería la segunda edad empezando por el final); cf. MÜLLER, *Philemon*, 48-51.

<sup>9</sup> A no ser que pensemos que fue Filemón quien en una estancia en Éfeso conoció a Pablo.

<sup>10</sup> Sobre las comunidades domésticas, cf. MÜLLER, *Philemon*, 43-48.

buscado la mediación de Pablo, un amigo del amo a quien ha conocido recientemente, en el momento de la conversión de Filemón. Cuando Onésimo llega a Éfeso, se encuentra con que Pablo está en la cárcel, y de este modo su presencia en Éfeso se convierte en ocasión de ayudarlo. Sería muy difícil para un esclavo huido (*fugitivus*<sup>11</sup>) el poder entrar y salir libremente de una prisión romana, por lo que la postura tradicional suponía que Onésimo fue encarcelado y su encuentro con Pablo fue casual. Sin embargo, si su amo no ha denunciado la fuga de Onésimo ni ha pedido su captura, ofreciendo, como era habitual, una recompensa, Onésimo podría entonces moverse con libertad, incluso haciendo creer que está en Éfeso por encargo de su amo. En este contacto frecuente con Pablo se produce la conversión de Onésimo, que Pablo supone genuina y profunda.

Un tiempo después, estando aún en prisión, Pablo seguramente consideró que no convenía prolongar más una situación que podría tornarse peligrosa para Onésimo, y envía a Onésimo con esta carta que hoy conocemos.

La carta es así un escrito fundamentalmente de intermediación, aunque también puede calificarse como carta de súplica, de presentación, de recomendación<sup>12</sup>. Lo cierto es que estas categorías o tipos de cartas fueron elaborados varios siglos después de la carta a Filemón, y probablemente ninguna carta real sigue estrictamente dichos patrones, como tampoco era estas cartas parte de los ejercicios retóricos de la escuela o *progymnasmata*. Por todo ello, es difícil creer que Pablo imita un modelo epistolar concreto, y más bien compone un breve escrito tomando elementos propios de la retórica epistolar o forense que tienen que ver con la mediación, el aplacar al airado, la defensa de un acusado y otros motivos de la retórica deliberativa<sup>13</sup>.

Desde un punto de vista de la semántica del texto, la distinción entre súplica o recomendación, por un lado, y mediación o intermediación, por otro, quizás resida en el lugar en que se coloca el sujeto (Pablo, en este caso), o, dicho de otro modo, el aspecto del acto comunicativo sobre el que se vuelca la fuerza del texto. En la súplica o recomendación, el foco del texto iluminaría ante todo al objeto del que se escribe, en este caso Onésimo, incidiendo en su situación, sus hechos, sus sentimientos, etc. En la mediación, en cambio, el texto apunta más bien al mismo sujeto que realiza la mediación: digamos que el emite se coloca entre el objeto del texto y su destinatario. La estrategia retórica en este segundo caso es muy distinta: Filemón no ve tanto a Onésimo, cuanto a

<sup>11</sup> Los esclavos huidos normalmente intentaban desvanecerse en una gran ciudad o en regiones apartadas, en el campo, o buscaban asilo en Templos que podían ofrecérselo, poniéndose a su servicio, como en el de Artemisa en Éfeso, en el Serapeum de Memphis, o para que se les vendiera a un amo mejor. Sobre la cuestión de si Onésimo es un *fugitivus* (opinión tradicional), un *erro* (esclavo vagabundo o indisciplinado) o simplemente ha buscado una intermediación concreta de Pablo (opinión quizás hoy mayoritaria), véase MÜLLER, *Philemon*, 54-57 y en este artículo la nota 32.

<sup>12</sup> Sobre esta cuestión, véase TOLMIE, *Tendencias*, 11-16; MÜLLER, *Philemon*, 73s.; WENDLAND, *You will do even more*, 83-84; J. D. G. DUNN, *Colossians and Philemon*, 309.

<sup>13</sup> La carta a Filemón está más cerca de la *especie* deliberativa que de la forense (judicial) o encomiástica (epidítica). Para más información sobre este asunto, puede consultarse D. F. WATSON, "The Three Species of Rhetoric and the Study of the Pauline Epistles", en J. P. SAMPLEY y P. LAMPE, *Paul and Rhetoric* Londres 2010, 25-47, 28.

Pablo; la ira o enfado que siente Filemón es mitigada al apartar de su vista al objeto/persona que se la provoca (Onésimo), sustituyéndola por quien, como Pablo, debe suscitar en Filemón sentimientos muy distintos: afecto, gratitud, respeto, obediencia, temor. En cierto modo, la intermediación tiene algo de juego de manos, distrayendo al lector para que se fije en aquello que el mago quiere. Aplacando así la ira de Filemón, puede luego Pablo volverle la mirada sobre Onésimo de un modo más objetivo para que tenga en cuenta los nuevos datos que han alterado la situación de modo decisivo.

### 3. Traducción y disposición y de la carta

<sup>1</sup>Pablo, prisionero de Jesucristo, y el hermano Timoteo, a Filemón, el querido y colaborador nuestro, <sup>2</sup>y a la hermana Apfia, y a Arquipo, nuestro compañero de armas, y a la Iglesia de tu casa: <sup>3</sup>Gracia para vosotros y paz, de parte de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo.

<sup>4</sup>Doy gracias a mi Dios siempre al hacer memoria de ti en mis oraciones, <sup>5</sup>al oír sobre tu caridad y fe, la que tienes hacia el Señor Jesús, y para todos los santos, <sup>6</sup>de modo que tu participación en la fe se vuelva eficaz al conocer plenamente todo lo bueno que orientado a Cristo hay en nosotros; <sup>7</sup>mucha alegría tuve pues, y consolación, a causa de tu caridad, porque las entrañas de los santos se han visto aliviadas gracias a ti, hermano,

<sup>8</sup>Así pues, teniendo mucha autoridad en Cristo para mandarte lo adecuado, <sup>9</sup>por causa de la caridad prefiero rogarte, siendo nada menos que ese Pablo, anciano y, ahora además, prisionero de Jesucristo: <sup>10</sup>te ruego en favor de mi hijo, al que engendré en la cárcel, Onésimo, <sup>11</sup>quien, antes te resultó inútil, ahora en cambio a ti y a mí es útil, <sup>12</sup>ese que te envió de vuelta, a él, es decir mis propias entrañas, <sup>13</sup>a quien yo quisiera retener junto a mí, para que en tu lugar me ayudara en las prisiones del Evangelio; <sup>14</sup>pero sin tu parecer nada he querido hacer, para que no sea por obligación tu bien, sino iniciativa tuya. <sup>15</sup>Pues quizás te fue retirado por un tiempo, para que por siempre lo recuperes, <sup>16</sup>ya no como esclavo, sino más que esclavo: como hermano querido, mucho para mí, cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor.

<sup>17</sup>Así que, si me tienes por socio, acógelo como a mí; <sup>18</sup>y, si te causó algún daño o debe, anota eso en mi cuenta; <sup>19</sup>yo, Pablo, escribo de mi propia mano: yo pagaré (por no decirte que tú mismo te me debes). <sup>20</sup>Sí, hermano, que yo saque de ti alguna utilidad en el Señor; alivia mis entrañas en Cristo. <sup>21</sup>Convencido de tu reverencia, te escribo, sabiendo que harás más de lo que digo.

<sup>22</sup>Y, al mismo tiempo, prepárame también una habitación, pues espero que, gracias a vuestras oraciones, voy a seros dado como regalo.

<sup>23</sup>Te saluda Epafras, mi compañero de cárcel en Jesucristo, <sup>24</sup>Marcos, Aristarco, Demas, Lucas, colaboradores míos.

<sup>25</sup>La gracia del Señor Jesucristo esté con vuestro espíritu.

Si ya es difícil analizar la disposición de las grandes cartas de san Pablo con el esquema habitual de los discursos forenses (*exordium, narratio, propositio, argumentatio, peroratio*, etc.), la tarea resulta casi imposible para un escrito tan breve como la Carta a Filemón. Es preferible analizar la carta desde su propio desarrollo, sin imponerle un molde teórico que a todas luces resultaría excesivo.

La disposición de la carta es hasta cierto punto bastante clara: tras un prescripto epistolar (1-3), Pablo continúa con un saludo y acción de gracias (4-7). Sigue el cuerpo de la carta (8-22) y concluye con los saludos finales y la bendición final (23-25).

El cuerpo de la carta podría ser segmentado en varias unidades menores, como son: 8-12 (presentación y petición por Onésimo, el “hijo” al que Pablo envía); 13-14 (deseo de Pablo de retener a Onésimo insinuando así la petición a Filemón)<sup>14</sup>, 15-16 (nueva presentación de Onésimo, ahora como el “hermano”); 17-19 (la acogida de Onésimo como parte del intercambio de bienes entre Filemón y Pablo); 20-21 (recapitulación de la petición de acoger a Onésimo como “hijo” de Pablo y hermano y la insinuación final “más de lo que te pido”); 23 (anuncio de una visita).

La composición de Pablo es extremadamente cuidada. Hay quienes han propuesto una disposición concéntrica de toda la carta<sup>15</sup>. Sin atrevernos a tanto, la atención de Pablo a la forma de texto se muestra en la secuencia central, en los vv. 8-14:

A. PABLO NO EJERCE SU AUTORIDAD (8-9)

B. Te pido por mi HIJO (10)

C. Quien ahora es ÚTIL a ti y a mí (enfático) (11)

B'. Te envío a mi HIJO-ENTRAÑAS (12)

C'. A quien quisiera retener por su SERVICIO a mí (enfático) en tu lugar (13)

A'. PABLO NO IMPONE LA DECISIÓN A FILEMÓN (14)

De este modo, en el centro de la carta, se subrayan los dos polos que van a estructurarla: la nueva condición de Onésimo (hijo de Pablo en la fe) y el servicio o utilidad, tanto desde el punto de vista de la fe, como en la práctica, por su ayuda a Pablo en la cárcel.

El cierre de la carta, con su bendición de paz, forma una especie de inclusión o recuerdo del inicio: si en el v.3 se deseaba la “gracia” (*jaris*) y la “paz”, durante la carta en dos ocasiones Pablo menciona el “pacificar” o “tranquilizar” que Filemón ha realizado (v.7) y se espera realice con Onésimo (v.20), y al final de la carta Pablo confía en que su futura visita será una “gracia” (v.22 con el verbo *jariszésomai*) y concluye desando que la “gracia” del Señor esté en el espíritu de sus destinatarios (v.25). Así, como es habitual en Pablo, la “gracia” subraya lo gratuito del don de Dios; la paz, la invitación a permanecer en el don, como fruto de la fidelidad y como búsqueda activa de los creyentes (Rm 14;19; cf. Rm 2,10; 3,17; 8,6; 14,17; 1Cor 7,15; 14,33; 2Cor 13,11; Gal 5,22; 6,16; Flp 4,7.9).

<sup>14</sup> En realidad, los vv. 8-14 forman una unidad sintáctica marcada por el uso anafórico del pronombre relativo o artículo (v.10 “al cual engendré”; v.11 “quien antes te fuera inútil”; v.12 “al que en te envío”; v.13 “al quisiera retener”). Por ello, otras divisiones son posibles, como la de WENDLAND, *You will do even more*: 1-7; 8-11; 12-16; 17-20; 21-25; MÜLLER, *Philemon*: 1-3; 4-6; 7-20; 21-22; 23-25; etc.

<sup>15</sup> J. P. HEIL, “The chiasmic structure and meaning of Paul’s letter to Philemon”, *Biblica* 2 (2001) 178-206.

Suponen también una cierta recurrencia (no sería muy adecuado hablar de inclusión) la repetición del nombre del Señor Jesucristo (3.25), la mención de la prisión (1-2.23-24), la repetición de la estructura “para mí-para tí” en 11 y 16; la mención del “amor” (1.5.7.9), de la “casa” (2.22), el binomio “pedir-rogar” (8.9.12.14.16.18), el recuerdo de la oración (4-7.22), las entrañas (7.12.20), la participación o *koinonía* (6.17), lo “bueno” (6.14). Todos estos elementos contribuyen a dar una enorme coherencia semántica y cohesión lingüística al escrito.

#### 4. El prescripto epistolar (1-3)

Pablo comienza sus cartas siguiendo el patrón típico de las cartas privadas helenísticas orientales: a) el nombre del remitente (*superscriptio*), b) del destinatario (*adscriptio*) y c) un saludo (*salutatio*) seguido de una acción de gracias. Pero ya desde el comienzo resulta original. Para empezar, con frecuencia no menciona un sólo mitente, sino dos: en este caso a Timoteo. Además, incluso en una carta “privada” como es Flm, se dirige no a una persona, sino a una comunidad. No son infrecuentes los casos de papiros egipcios que nos conservan cartas antiguas donde los mitentes son varias personas, mucho más raras son las cartas dirigidas a varias, y en estos casos son casi siempre a los miembros de una misma familia o los que habitan en una misma casa<sup>16</sup>.

En este caso la carta se dirige, además de a Filemón, a Apfia y Arquipo y a toda la comunidad que se reúne en la casa<sup>17</sup>: la carta será leída en comunidad; lo que haga Filemón es cuestión de la comunidad. Es una carta personal, pero no privada, pues se dirige a otros y a toda la Iglesia: será leída en la comunidad. Junto con los protagonistas de los saludos finales (Epafras, Marcos, Aristarco, Demas, Lucas), todos ellos “colaboradores” de Pablo igual que Filemón, la comunidad destinataria de la carta será invocada como testigo, y su testimonio obrará a favor o en contra de Filemón. La mención de varios destinatarios compromete pues en cierto sentido a Filemón; pero esto es posible porque Pablo cuenta con la aceptación implícita del primer destinatario, Filemón: será él quien reciba y comparta la carta.

Es posible que la intervención “pública” de Pablo pueda ser un modo de ayudar a Filemón a perdonar delante de su familia, socios y esclavos: un amo que no castiga a un esclavo huido puede perder prestigio. Por otro lado, la huída de Onésimo podría ser interpretada como que Filemón era un mal amo, cruel. La carta de Pablo de este modo puede tener dos fines: Filemón podrá invocar la amistad que le une a Pablo como razón por la que acoge y perdona al esclavo, y por otro restaura la dignidad de Filemón al situar todo lo acontecido en el marco de la Providencia divina.

<sup>16</sup> Aunque, por ejemplo, han llegado hasta nosotros varias cartas donde un soldado llamado Dioskóros se dirige a un grupo de tres amigos, quejándose, entre otras cosas, de que éstos no responden a sus cartas (O.Claud. II 228; 229; 232).

<sup>17</sup> Podemos suponer que se trata de la casa de Filemón, pero podría ser la de Apfia o la de Arquipo, o la de los tres si están emparentados (siendo Apfia la esposa o hija de Filemón, Arquipo quizás hijo de ambos). En cualquier caso, no podemos ir más allá de suposiciones.

El saludo en las cartas griegas es breve: χαίρειν (λέγει) “le dice: saludos”. El saludo con la paz es típico de la carta judía, que sigue modelos orientales: después de nombrar al mitente y al destinatario se añade en segunda persona el saludo de paz. Tenemos un buen ejemplo con Es 5,7, que tanto en arameo como en la traducción griega de 2Es 5,7 se lee: “Al Rey Darío, paz abundante”<sup>18</sup>.

Pablo, en cambio, saluda no con la fórmula acostumbrada, el verbo “*jairein*”, sino que prefiere *jaris* (χαίρις). Además, en todas sus cartas usa dos sustantivos “*jaris kai eirene*” (“gracia y paz”: Rm 1,7; 1Cor 1,3; 2Cor 1,2; Gal 1,3; Flp 1,2; 1Tes 1,1), seguido luego por la mayoría de las cartas del Nuevo Testamento (Ef 1,2; Col 1,2; 2Tes 1,2; 1Tim 1,2; 2Tim 1,2; Tit 1,4; 1Pe 1,2; 2Pe 1,2; 2Jn 1,3; Ap 1,4). No es infrecuente en las cartas griegas que conservamos que el saludo tradicional sea ampliado mediante el uso de otros sustantivos o de algún verbo. Pero, en el estado actual de la investigación de los papiros griegos, Pablo es el primero que junta estos dos términos. Luego parece haber sido iniciativa suya, el ampliar el saludo típico griego con la fórmula tradicional judía, uniendo así la tradición pagana helenística (*jaris*) y la semítica (*shalom*, paz)<sup>19</sup>.

Aún más llamativo y original es que Pablo separe en dos unidades independientes lo que era normalmente una única unidad sintáctica, es decir, por un lado Pablo y Timoteo envían la carta, pero el saludo de paz y gracia proviene no de ellos, sino de Dios y de Jesucristo, de quienes los remitentes son mediadores. Pablo y Timoteo son portadores de esta paz y esta gracia que proviene de Dios. Onésimo mismo, como creyente y como portador de la carta, será también instrumento por el esta gracia llega a Filemón.

Pablo desarrolla la entrada; se adjetiva a sí mismo más de lo normal en las cartas helenísticas, cuyo encabezado es más bien sobrio. Estos elementos se adaptan a cada carta concreta. Pablo recuerda ahora que está en prisión, quizás a causa de los disturbios ocasionados por su actividad como apóstol (Hch 16; 21; 22; 24; especialmente Hch 19,13-16.19). Pablo es el prisionero “de” Cristo, no “por causa” de Cristo. La formulación es sorprendente: por un lado, Pablo no está prisionero, *es* prisionero. En segundo lugar, pareciera que Cristo mismo le tuviera en prisión. Las cadenas<sup>20</sup> de Pablo son parte del “capital” de Pablo (cf. 17-18), que Pablo anota en su cuenta, que los otros cristianos “le deben”, porque las soporta por ellos. Su prisión reforzará también, no la compasión, sino el servicio que le ha prestado Onésimo en la cárcel<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> En cambio, en la traducción de Lxx 1Es 6,8 se hace más griego, saludando con el *jairein*: βασιλεῖ Δαρῆω χαίρειν.

<sup>19</sup> Es posible que se haya inspirado en 2Mac 1,1, donde se observa el mismo sincretismo en el saludo (aunque con el verbo *jairein*, no el sustantivo): “A los hermanos judíos que viven en Egipto, les saludan (*jairein*) sus hermanos judíos que están en Jerusalén y en la región de Judea, deseándoles una paz (*eirene*) dichosa”. A pesar de este ejemplo, no está en absoluto demostrado que éste fuera el uso adoptado por el judaísmo helenístico.

<sup>20</sup> La cárcel incluía normalmente el uso de cadenas para evitar la fuga.

<sup>21</sup> La cárcel era normalmente una forma de prisión preventiva a la espera de juicio. Los prisioneros recibían teóricamente una ayuda de las autoridades para vivir, pero raramente esto pasaba de la supervivencia más elemental, muchas veces no llegaba ni a eso. De la mayor parte del alimento necesario, vestido, abrigo, medicamentos, noticias, eran provistos por quienes les visitaban. En los papiros se hallan frecuentes cartas de prisioneros

## 5. Acción de gracias (4-7)

Según Quintiliano, lo propio del género deliberativo, aquel que busca suscitar una acción, o impedirlo, es apelar a la razón mediante una información ordenada del asunto (Inst. Or. III, 8,11), ofreciendo una visión realista de las fuerzas o posibilidades de los oyentes (III,8,14), y contando con su carácter o costumbres:

“Quienes haya de dar consejo [...] deben tener preferentemente ante sus ojos estas dos cosas: las fuerzas de la ciudad y sus costumbres, de suerte que el fundamento del consejo pueda aducirse tanto de la naturaleza de esas mismas realidades, como del modo de ser de los oyentes”

Moviéndose con estos dos criterios fundamentales, y añadiendo las estrategias persuasivas de la conmoción de los afectos (III,8,12) y el prestigio o autoridad del orador (III,8,12), el discurso debe establecer dos motivos sensatos para actuar: mantener el honor y sacar algún beneficio. Lo útil y lo honorable son los dos polos que convencen y organizan los argumentos: la deliberación se produce con frecuencia como necesidad de resolver un conflicto entre ambos (III,8,1-3.13.22-29).

La argumentación de Pablo en esta carta se moverá precisamente entre esos dos elementos del *logos*, sin apuntar a ninguna contradicción entre ambos. Por un lado, Pablo resaltará el honor: el amor (*agape*) que es propio de la comunidad cristiana, el carácter de Filemón en coherencia con el cual deberá actuar, la oportunidad que tiene delante para demostrar su bondad y generosidad; y, por otro, la utilidad que a él ya la comunidad reportará perdonar y acoger a Onésimo. La moción de afectos (*pathos*) y la autoridad de Pablo (*ethos*), son los dos elementos que complementan o culminan la persuasión retórica.

No es de extrañar pues que Pablo introduzca la oración inicial como una acción de gracias por el carácter y las obras de Filemón. Se trata no sólo de una *captatio benevolentiae*, es decir, de un ganarse la confianza del oyente<sup>22</sup>, también de una insinuación<sup>23</sup> de varios de los argumentos principales que buscan la persuasión del destinatario de la carta.

---

a conocidos rogando que les ayuden ejerciendo alguna influencia al menos para ser juzgados, pues algunos pasan varios años en prisión antes de ser oídos por los jueces o el procurador; no pocos morían antes de llegar al juicio. La higiene era muy precaria.

<sup>22</sup> “Finalidad de la introducción no es otra que disponer al oyente de modo que lo tengamos a nuestra voluntad en las demás partes del discurso. [...] pretendemos hacer al oyente ‘*benévolo, atento y receptivo*’, no porque estos tres fines no se hayan de procurar a lo largo de todo el discurso, sino porque son principalmente necesarios en la configuración del exordio, ya que a través de éste hallamos entrada al ánimo del juez, para ir después ganando terreno.” (Quintiliano, Inst. Or. IV,I,5).

<sup>23</sup> Al comienzo de los discursos cuando el juez (aquí el destinatario Filemón) está cansado (aquí airado) o nos es contrario, puede ser útil insinuar: “También en estos casos parece necesaria la insinuación, cuando el discurso del adversario se ha apoderado del ánimo de los jueces, y cuando hay que hablar ante ellos, que se hallan cansados” (Quintiliano, Inst. Or. IV,1,48).

El lenguaje de Pablo es el propio de aquel que buscar suscitar afecto, especialmente mediante el recurso a la *redundancia*: dos veces se menciona la caridad y generosidad de Filemón; la *repetición*: “mi Dios [...] mis oraciones”, “memoria de ti [...] oír sobre tu caridad y fe [...] que tu participación en la fe [...] a causa de tu caridad [...] gracias a ti, hermano”; y la *hipérbole* o *exageración*: “Doy gracias a mi Dios siempre” “todos los santos”, “todo lo bueno”, “mucho alegría tuve pues, y consolución”. El tono afectivo se refuerza mediante la elección de términos familiares, como *hermano* (la única vez que Pablo usa el vocativo en sus cartas), e *hijo*, con la metáfora implícita de Pablo como madre o padre de Onésimo.

Si el ornato o la elegancia en el decir es parte de la persuasión retórica, con toda intención emplea Pablo una estructura invertida o *reversio*:

al oír sobre tu caridad  
y fe,  
la que tienes hacia el Señor Jesús,  
y para todos los santos<sup>24</sup>

Este proemio contiene, de momento sólo insinuado, el argumento clave de la carta: la nueva condición de Onésimo como hermano cristiano, que reportará un beneficio tan grande a Filemón que todo lo anterior, haya sido útil o no, le resultará inútil. La algo enigmática frase del v. 6 debe ser entendida de ese modo: El término *κοινωνία* “participación (en la fe)” es típicamente paulino<sup>25</sup>. En Pablo se refiere a la relación personal del creyente con el Señor Jesús, relación dinámica que alimenta constantemente la fe y la conciencia, y que por ser recibida de y comunicada a otros en la comunidad es participada (1Cor 1,9; 10,16; Flp 2,1; 3,10). Pero la *koinonía* es también el acuerdo (Gal 2,9) y la actividad que realizamos en favor de los hermanos (Flp 1,5). La “participación en la fe” de Filemón ha sido ante todo económica: Filemón ha sido generoso con “los santos”; su “caridad” alivió las *entrañas* de los santos, en lo que no hay que descartar el que Filemón haya alimentado literalmente a una comunidad compuesta en su mayor parte por personas malnutridas.

La petición de Pablo se entiende así mejor: que esa generosidad tuya te enriquezca a ti también, al conocer “todo lo bueno que orientado a Cristo hay en nosotros”. La generosidad será un camino de ida y vuelta. Al igual que ocurre con la colecta para Jerusalén (Rm 14,27; 2Cor 8,14): Filemón tiene ahora la oportunidad de que su generosidad económica sea recompensada con la riqueza nueva que Onésimo, como cristiano, puede ofrecerle. La carta deja de ser una carta de intercesión y se acerca

<sup>24</sup> Sobre las figuras retóricas de Flm, se encuentra un elenco amplio en G. STEYN, “Some Figures of Style in the Epistle to Philemon: Their contribution Towards the Persuasive Nature of the Epistle”, *Ekklesiastikos Pharos* 77 (1995) 64-80, quien menciona: pleonasma, asonancia, polisíndeton, *inclusio*, elipsis, hipérbole, quiasmo, repetición, isoclon o paralelismo, clímax, paronomasia, homoioteleuton, asonancia, pleonasma, anacoluton, metáfora (citado por D. F. WATSON, “The Role of Style in the Pauline Epistles”, en SAMPLEY y LAMPE, *Paul and Rhetoric*, 119-139,133).

<sup>25</sup> En la Lxx sólo aparece en tres ocasiones. En el NT de 19 ocasiones, 13 ocurren en las cartas “auténticas” de san Pablo. A la colecta se referirá también con ese término (Rm 15,26; 2Cor 8,4; 9,13).

a una carta de recomendación, o incluso más. Pablo le hace a Filemón una oferta de gracia, le hace ver que ante él está la perla preciosa o el tesoro escondido aguardando ser descubiertos y conseguidos vendiendo lo que tiene menos valor (Mt 13,44-45).

Pablo parece mantener en la carta los dos planos, el económico real, en el que Filemón ha sido generoso y en el que Pablo está dispuesto a resarcirle (“yo pagaré” del v.19) y la “economía” de la salvación. Es decir, caben dos formas de solucionar el conflicto, la del sentido común en las relaciones humanas y la que se vive desde la vida nueva que posibilita el Espíritu (Rm 6,4; 7,6; 12,2; 2Cor 3,6; 5,17; Gal 6,15).

La acción de gracias concluye con una expresión de alegría, “mucha alegría tuve pues, y consolación”, que al igual que en otros pasajes (1Cor 1,10; cf. 2Jn 4; 3Jn 3) es parte de la acción de gracias inicial, repitiendo el carácter cristianamente generoso de Filemón<sup>26</sup>.

## 6. Cuerpo de la carta (8-22)

La conjunción “así pues” (οὕτως), como se ve en muchas cartas antiguas, marca el paso al cuerpo o asunto de la carta. Pablo, sin embargo, retrasa la cuestión concreta al introducir una oración concesiva: “teniendo mucha autoridad en Cristo para mandarte lo adecuado, por causa de la caridad prefiero rogarte”. No estamos ante una ironía, sino ante una paradoja retórica: la paradoja de que quien puede exigir escoge el camino de la súplica. Está relacionada con el v.14 “que no sea por obligación tu bien, sino iniciativa tuya” y con el v.21 “sabiendo que harás más de lo que digo”. Retóricamente Pablo parece incluso abajarse, situarse en un lugar inferior a Filemón; en cierto sentido el Apóstol pone su reputación en manos de la decisión de quien en principio le es inferior, Filemón: se trata de una muestra de amistad y confianza que sólo puede darse entre los amigos. Aunque quizás sea demasiado afirmar, como hace P. Lampe, que Pablo se ha colocado en una posición vergonzosa, forzando así que la respuesta de Filemón le devuelva el honor dañado<sup>27</sup>.

Que Pablo tiene autoridad para mandar está implicado tanto en su figura o *ethos* como apóstol y fundador de comunidades, y más específicamente como padre de la fe de Filemón: se lo recuerda en el v.19 “por no decirte que tú mismo te me debes”.

<sup>26</sup> Para Weima es claro que el v.7 es parte de la acción de gracias (WEIMA, Paul's persuasive prose, 42). Similarmente WENDLAND, You will do even more, 87. MÜLLER, *Philemon*, sin embargo, lo considera el inicio del cuerpo de la carta. La expresión o fórmula de alegría se halla también en otras cartas de Pablo al final: Rm 16,19a; 1Cor 16,17; Plp 4,10-20.

<sup>27</sup> P. Lampe llega a hablar de auto-humillación de Pablo: “Out of ‘love’ (v.9), he [Pablo] renounces the status of the superior, by repeatedly, if not monotonously, using egalitarian terms to describe his relationship with Philemon [...] This reversal of roles, almost a rhetorical ‘prostration’, was designed to have its effect [...] On receipt of the letter, Philemon probably felt embarrassed and hastened to comply with Paul's petition [...] to restore the ‘honour’ of both the ‘real’ patron and the ‘real’ dependent” (P. LAMPE, “Affects and emotions in the rhetoric of Paul's letter to Philemon: A rhetorical-psychological interpretation”, en TOLMIE y FRIEDL, *Philemon in perspective*, 61-77, 70).

Su autoridad se refuerza gracias a sus padecimientos como apóstol, manifestados en este momento en su condición de prisionero. El ser “anciano” es otro rasgo que confiere autoridad a Pablo<sup>28</sup>. No es un cargo lo que le da autoridad o libertad al Apóstol, (*parresía* es la condición de ciudadano libre que da derecho a hablar libremente en la asamblea), sino el modo como lo ha ejercido en favor de Filemón y su comunidad creyente. Es posible que Pablo evoque también la figura de un anciano y venerable padre que busca y espera el apoyo de sus hijos<sup>29</sup>.

La renuncia a exigir es pues un recurso retórico: sin renunciar de hecho a la autoridad que tiene, pues no podría hacerlo aunque quisiera, Pablo deja un espacio de libertad a Filemón que, al tiempo que salvaguarda una decisión libre, hace posible que su decisión vaya más allá de lo que Pablo pide o, más bien, insinúa. Pablo está *retóricamente* ejerciendo su autoridad o liderazgo, sin prepotencia de un lado ni sumisión servil del otro.

Antes de nombrar a Onésimo, anticipa los calificativos: “te ruego en favor de mi hijo<sup>30</sup>, al que engendré en la cárcel”. Onésimo es presentado, y así deberá verlo Filemón, como el hijo de Pablo en la fe. La perspectiva se refuerza en el v.12: “ese que te envíe de vuelta, a él, es decir mis propias entrañas (σπλάγχνα)<sup>31</sup>. Es la segunda vez que Pablo emplea este término (antes en v.7), y volverá en el v.20: “alivia mis entrañas en Cristo”. El juego semántico es claro: el mismo término puede referirse a las entrañas de Pablo (su corazón, o su vientre metafóricamente materno), pero también a Onésimo, el hijo salido de sus entrañas. Confortar a Onésimo es confortar a Pablo, porque es parte de su cuerpo.

El uso de frases cortas, breves, algo entrecortadas, es también propio del estilo afectivo o *patético*: “Pablo, anciano y, ahora además, prisionero de Jesucristo”; “te ruego en favor de mi hijo, al que engendré en la cárcel, Onésimo, quien, antes te resultó inútil, ahora en cambio a ti y a mí es útil”; “si me tienes por socio, acógelo como a mí; y, si te causó algún daño o debe, anota eso en mi cuenta”; “yo, Pablo, escribo de mi propia mano: yo pagaré”; “ya no como esclavo, sino más que esclavo: como hermano querido, mucho para mí, cuánto más para ti, tanto en la carne como en el Señor”. Quintiliano, en Inst. Or. IX,3,50-57, describe este estilo que por carecer de conjunciones denomina *dissolutio* (disolución), y que se basa en el asíndeton (falta de conjunciones) y en la acumulación, adecuado para “casos en que decimos algo con mayor insistencia; pues, por una parte, se inculcan las cosas una por una, y, por otra, producen la impresión de convertirse en muchas” (50), por lo que “hace

<sup>28</sup> Véase por ejemplo WEIMA, Paul’s persuasive prose, 48.

<sup>29</sup> Así R. Hock, “A Support for His Old Age: Paul’s Plea on Behalf of Onesimus”, en L. M. WHITE - O. L. YARBROUGH (eds.), *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, Minneapolis 1995, 67-81; citado por TOLMIE, Tendencias, 13.

<sup>30</sup> La imagen bien puede ser la de la mujer (Pablo la empleará en otros momentos como Gal 4,19), pero también puede referirse al hombre que engendra a un hijo. De hecho, en el mundo de las escuelas filosóficas, en la escuela, en las religiones antiguas, el “mistagogo”, el maestro, el sacerdote, es llamado frecuentemente “padre”. Cf. 2Re 2,12 “Padre mío, padre mío, carro de Israel y su caballería” le grita Eliseo a Elías; en 2Re 13,14 se lo dirá el rey Joás a Eliseo en su muerte.

<sup>31</sup> Para hablar del nacimiento se puede emplear la expresión griega: ὑπὸ σπλάγχνων ἐλθεῖν (“salir del vientre [materno]”), por lo que la palabra *splanjna* podía referirse a los hijos.

más cargado de energía y de mayor intensidad lo que decimos, y hacen ver ante sí una fuerza como la de un sentimiento que una y otra vez irrumpiese de nuevo” (54).

El argumento central de Pablo es la utilidad de Onésimo para Pablo mismo y para Filemón: “quien, antes te resultó inútil, ahora en cambio a ti y a mí es útil”.<sup>32</sup> Pablo emplea aquí varias figuras retóricas al realizar un doble juego de palabras. En primer lugar juega implícitamente con el sentido etimológico (*etimología*) del nombre “Onésimo”: algo valioso, costoso, provocando así la *paradoja* de que quien se llama “valioso” resultaba inútil. Pero quizás juega también con el fenómeno fonético griego intraducible al castellano: inútil (*á-jreston*, ἄχρηστον) y útil (*éu-jreston*, εὐχρηστον) a causa de la equiparación fonética entre las diversas “e” y la “i” conocida como “iotacismo” podían pronunciarse *ájriston-éujriston*, como si la utilidad se jugara en su relación con Cristo: *á-jriston* (sin Cristo) y *éu-jriston* (en Cristo)<sup>33</sup>.

Onésimo es ahora útil, mucho más que antes, porque está “en Cristo”. La comparación retórica ha *aminorado* el valor del pasado de Onésimo *amplificando* su valor actual, similar a la que emplea en Flp 3,7-8: “cuanto era para mí ganancia, por Cristo lo considero pérdida [...] pérdida ante la sublimidad del conocimiento de Cristo”. Retóricamente hablando, estamos ante un entimema que, al menos para Filemón, funciona con el criterio de verosimilitud: es plausible creer que un nuevo creyente sea beneficioso para la comunidad como lo han sido otros creyentes (la verosimilitud basada en el ejemplo de personas similares, Ret. Al. 7,9). El testimonio de Pablo añade credibilidad a esta suposición.

Mediante una argumentación retórica “*a fortiori*” o “*a minori ad maius*” (similar a la regla rabínica del *qal wahomer*), se insiste en que Filemón deberá acoger a Onésimo “como hermano querido, mucho para mí, *cuánto más* para ti, tanto en la carne como en el Señor”. Como buen entimema<sup>34</sup>, parte de su fuerza retórica consiste en que no se explicitan todos

<sup>32</sup> ¿Estamos ante un mero juego de palabras? ¿ante una hipérbole retórica fundada en que Onésimo era antes “inútil” por contraste con la utilidad actual del hermano cristiano?, ¿o describe una falta de competencia real en el pasado del esclavo? Piensa Artz-Grabner que Onésimo era un “vagabundo inútil” (*useless vagabond*): P. ARTZ-GRABNER, “How to deal with Onesimus? Paul’s solution within the frame of ancient legal and documentary sources”, en TOLMIE y FRIEDL, *Philemon in perspective*, 113-142, 133. Para este autor, si Pablo no habla de los servicios pasados prestados es simplemente porque lo contrario sería falso. Onésimo era un “esclavo pícaro” (*truhan slave*, p. 134), un *erro* (un esclavo no *fugitivus*, sino ausente con propósito de retornar algún día) que posiblemente no era la primera vez que desaparecía de la casa del amo, para volver al cabo de un tiempo. Junto con la postura más tradicional de que Onésimo era un *fugitivus*, sigue siendo la más plausible la propuesta de P. Lampe de Onésimo como un esclavo fiel que ante un conflicto ha buscado la mediación de Pablo: LAMPE, P., “Die ‘Sklavenflucht’ des Onesimus”, ZNW (1985) 135-137; N. WALTER, E. REINMUTH, et al., *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon*, Göttingen 1998; LAMPE, Affects and emotions, 61-77. Un buen resumen del *Status questionis* se halla en TOLMIE, Tendencias, 2-6.

<sup>33</sup> En contra de que nos hallemos ante un juego de palabras con el iotacismo, pero a favor del juego con el significado del nombre Onésimo, se muestra ARTZ-GRABNER, *Philemon*, 206-7.

<sup>34</sup> Aristóteles trata esta figura dentro de los lugares comunes de los entimemas, en Ret. II, 23, y pone el ejemplo de “sin duda golpea a sus vecinos quien hasta a su padre golpea” pues “si le es pertinente lo menos, entonces también lo más” (15). Similarmente Ret. Al. 3,11 pone como ejemplo: “quien cuida de sus amigos, es probable que también honre a sus propios padres; quien honra a sus padres, también querrá hacer bien a su propia patria [...]”. En Ret. I, Aristóteles afirma que el entimema es una de las piezas fundamentales de la persuasión (1354a,14), es la “demostración retórica” por antonomasia y “la más firme de las pruebas por

los componentes del silogismo, sólo se alude a que Filemón fue querido “en la carne”: quizás una alusión a que el esclavo había nacido o vivido muchos años en casa de Filemón, como esclavo doméstico, y era en ese sentido apreciado como “parte” de la familia<sup>35</sup>.

Pero Onésimo hasta ahora ha sido útil principalmente a Pablo. Al igual que Epafrodito de Filipos (Flp 2,25-29), el esclavo Onésimo ha asistido a Pablo en la cárcel. Probablemente escribiendo en la misma época, este mismo Pablo en la carta a los Filipenses retrasa mucho la acción de gracias por la ayuda recibida, e insiste primero en su autosuficiencia y su estar habituado a la penuria (Flp 4,11-13), quizás para poner el énfasis no en la ayuda en sí misma sino en lo que ella significa de aprecio y cuidado fraterno. En cambio, en una circunstancia retórica distinta, Pablo olvida su estar hecho a todo y destaca con claridad el gran servicio que Onésimo le ha prestado.

Este servicio es presentado por Pablo, de modo muy retórico, como un favor que indirectamente Filemón le ha prestado a Pablo (“*en tu lugar* me ayudara en las prisiones del Evangelio”). Al igual que en la famosa carta de Plinio al emperador Trajano, disculpándose por usar los medios del correo imperial para fines familiares<sup>36</sup>, Pablo sugiere que la ayuda de Onésimo a Pablo habría sido ofrecida por el mismo Filemón si Pablo lo hubiera podido solicitar. Siendo así, Filemón puede contemplar lo sucedido como un modo que la Providencia ha tenido de hacer posible ese favor que la distancia o las circunstancias no facilitaban<sup>37</sup>.

Retóricamente es también notable el que Pablo no pide directamente nada. Sin duda, quiere que, tras recibir al esclavo, Filemón envíe de vuelta a Onésimo para continuar ayudando a Pablo, no sólo como asistente en la prisión, también como colaborador en la labor evangelizadora<sup>38</sup>. Pablo sin embargo no pide, sólo sugiere, haciendo

---

persuasión” (1354b,5-10), despreciando el uso de los afectos para convencer al juez. Aunque luego cambió de opinión e incluyó toda una teoría sobre la moción de afectos (II,1-11), que esta parte faltaba en las primeras versiones de su obra lo demuestra su ausencia en el resumen de 1391b,20-29. En su teoría sobre los entimemas precisa Aristóteles: “Conviene, en consecuencia, no hacer las deducciones arrancando de muy lejos ni recorriendo todos los pasos, dado que lo uno es oscuro a causa de su extensión y lo otro es pura verborrea, puesto que consiste en afirmar cosas evidentes [...]” (1395b,25-30). La fuerza del entimema reside en la cercanía que existe entre lo *verdadero* y lo *verosímil* (1354b,15), pues lo *plausible* es muchas veces suficiente dado que “nos persuadimos cuando *pensamos* que algo está demostrado” (1354b,6).

<sup>35</sup> En Rm 9,11 Pablo habla de los judíos como sus hermanos “según la carne”. ¿Sería posible pensar que tanto Onésimo como Filemón son miembros de la misma etnia o tribu? ¿Quizás judíos? El que Onésimo fuera judío no impediría que fuera esclavo de otro judío. La hipótesis puede ser atractiva, pero indemostrable.

<sup>36</sup> “[...] sabía que tú aprobarías el motivo de un viaje cuya causa era la piedad familiar. Te escribo esto porque me parecía que sería poco agradecido si callase que entre otros beneficios, debía también éste a tu benevolencia; por eso, confiado en ella, no dudé en hacer, como si te hubiese consultado, lo que si de hecho te hubiera consultado hubiese hecho demasiado tarde” (Epist. X,120).

<sup>37</sup> Artz-Grabner, “How to Deal with Onesimos?” 123-4, no cree que se trate de un pasivo divino, dado que se trata de una fórmula habitual en los papiros para quien se ausenta o huye.

<sup>38</sup> De hecho el verbo “servir” del v.13 (*diakoneo*, *diakone/w*) lo emplea Pablo para referirse a su propio ministerio en Rm 15,25; 2Cor 3,3; 9,19, y es el mismo verbo que se empleaba habitualmente en los papiros donde se recoge el contrato para los aprendices que vivían, ayudaban y se formaban con un maestro, con la obligación de trabajar bien so pena de tener sus padres que compensar la deuda al maestro, o este a sus padres si éste explotaba al pupilo y no hacía bien su labor educadora.

caso a los consejos que posteriormente formularía Quintiliano de Calahorra sobre cómo hacer que los jueces lleguen por sí mismos a donde queremos llevarlos:

Los hechos mismos deben conducir al juez a sacar sospecha, y dejemos de lado lo demás, para que solamente quede esta posibilidad en la que también prestan mucha eficacia las expresiones del sentimiento, la frase cortada por el silencio y las perplejas detenciones. Pues así sucederá que el juez se ponga a averiguar aquel no sé qué punto, que él mismo tal vez no creería si lo oyese narrar a otro, y dé credibilidad a lo que piensa que halló él por propio esfuerzo (Inst. Or. IX,2,71)

Pablo no se está dirigiendo a un juez, sino a un “hermano”, en una relación similar equivalente a la que se daba entre los amigos. La literatura antigua rebosa de expresiones sobre cómo la amistad es compartir todo, ideas, sentimientos, valores, emociones (Aristóteles, *Ét.Nic.* 8.3.6-7; 8.9.1; 8.12.1; 9.12.1.) y tener en común también tanto la alegría como la pena<sup>39</sup>, empleando con frecuencia el mismo término “participación” (*koinonía*) que aparece en Flm. El verdadero amigo no espera a que se le pida algo, se adelanta a ofrecerlo, porque la necesidad del otro es también la propia<sup>40</sup>:

[...] la amistad es siempre muy provechosa para los sanos y para los enfermos: ella conserva las riquezas, alivia en la pobreza, da brillo a la fama y oscurece el oprobio. Solamente la amistad disminuye todas las incomodidades y aumenta todos los bienes. En efecto, ¿qué desgracia puede ser tolerable sin amistad?, ¿qué prosperidad será grata sin amigos? Si la soledad es cosa espantosa y la más temible de todas, ésta no debe entenderse como ausencia de trato con los hombres, sino como privación de amigos, [...] Yo, realmente, no considero como prosperidad a aquella que no tiene a nadie con quien compartir la dicha. Porque más fácilmente podría uno soportar la adversidad, por muy penosa que fuera, en compañía de amigos, que una dicha inmensa en solitario. De esta forma, yo juzgo como muy desdichado a aquel que

<sup>39</sup> Plutarco, *Quomodo ab amico adulator internoscatur* (Cómo el adulator se distingue del amigo) 49F; *De amicorum multitudine* 95F-96D.97A; *Gnomologium Vaticanum* 273; Cicerón, *Amic.* 48, 50, 64; Séneca, *Ep.* 6,3. Cf. D. E. FREDRICKSON, “Paul, Hardships, and Suffering”, en J. P. SAMPLEY, *Paul in the Greco-Roman world: a handbook*, Harrisburg 2003, 172-197, 182.

<sup>40</sup> Sobre este tema (las convenciones al dar y recibir entre amigos del mundo antiguo) existe una abundante literatura en relación con la “acción de gracias sin dar las gracias” de Flp 4,10-20, véase, por ejemplo, P.A. HOLLOWAY, *Consolation in Philippians. Philosophical sources and rhetorical strategy*, Cambridge 2001, 156; L. BORMANN, *Philippi. Stadt und Christengemeinde zur Zeit des Paulus*, Leiden, 1995, 161-205; L. BORMANN, *Paul's Gift from Philippi: Conventions of Gift-Exchange and Christian Giving*, Cambridge, 1997, 9-15; G.W. PETERMAN, “«Thankless Thanks»: The Epistolary and Social Convention in Philippians 4:11-20”, *TynB* 42 (1991) 261-2.

en sus adversidades tiene a muchos que se alegran, pero en sus éxitos no encuentra a ninguno que se alegre con él.<sup>41</sup>

Otro elemento retórico es la gran cantidad de términos que tienen que ver con el comercio o la economía. No sólo la auto-garantía de Pablo (17-18) remeda el lenguaje de las cartas comerciales o pagarés: “yo, Pablo, escribo de mi propia mano: yo pagaré”. El lenguaje comercial está presente también en otros términos: “socio” y “participación” (κοινωνός, κοινωνία); el deber (v.18, οφείλειν); “anota eso en mi cuenta” (ελλογεῖν). Filemón era probablemente un rico comerciante: este lenguaje le sonaría conocido. Pablo, como recomendaba Quintiliano, se adapta a la naturaleza de su oyente y le habla con su lenguaje.

Como buen retórico, se *anticipa*<sup>42</sup> el Apóstol a una posible objeción de Filemón: alguien tiene que compensar el daño económico sufrido. Sin duda hay mucho de *ironía*: Pablo, que trabajaba manualmente para ganarse el sustento, ahora además en prisión, se ofrece a recompensar económicamente el rico Filemón. Las dos frases condicionales que Pablo emplea, “si me tienes por socio” y “si te causó algún daño o debe”, no dejan de resultar algo provocativas: la primera obtendría un sí categórico y quizás algo dolido de Filemón; la segunda parece poner en duda que haya habido algún perjuicio. La ironía, por tanto, es constante. Pero es posible que haya también una realidad económica de fondo: Pablo está dispuesto a recurrir a sus propios medios, o a pedir a otros, si es necesario que Filemón reciba algún tipo de compensación económica. La renuncia de Filemón a este ofrecimiento será otro modo de hacerle ganar en prestigio y honor ante los suyos, dando muestras de esa generosidad por la que, según el proemio, ya era conocido.

Filemón sin duda renunciará a ese ofrecimiento a la vista de cómo sigue Pablo: “por no decirte que tú mismo te me debes”. El verdadero deudor no es Onésimo ni Pablo, sino Filemón, quien debe nada menos que la fe, y por tanto la salvación, al trabajo del Apóstol. Pablo emplea una figura retórica llamada *preterición* (o, usando el término de origen griego, *paralepsis*) que tiene una función enfática<sup>43</sup>, es decir, pone en primer lugar lo que supuestamente se resiste a mencionar, dándolo por conocido u obvio, y por tanto no necesitado de mayor declaración. Se mantiene pues un cierto grado de ironía, como hace notar Anaxímenes de Lámpsaco:

La ironía consiste en decir algo fingiendo no decirlo o designar los hechos con las palabras contrarias. Como recordatorio de lo dicho, su forma sería la siguiente: “no creo en absoluto necesario decir que claramente ellos, que afirman

<sup>41</sup> DIÓN DE PRUSA (o Crisóstomo), Discurso sobre la Realeza III, 100-103 (Gredos, Madrid 1988, ed. de G. MOROCHO GAYO, 233-234)

<sup>42</sup> Anaxímenes dedica el capítulo 18 a la anticipación, “el medio por el que nos anticipamos a las críticas de los oyentes y a las palabras de los que van a replicar, y apartamos las objeciones que puedan presentarse” (Ret. Al. 18,1).

<sup>43</sup> MORTARA-GARAVELLI, 290; Lausberg § 410. Cita J. A. MAYORAL (*Figuras retóricas*, Madrid 2005, 196) el verso de Cervantes: *No cuento las alabanzas / que de tu belleza he dicho; / que, aunque verdaderas, hacen / ser yo de algunos malquisto.*

haber hecho muchos beneficios, han obrado muy mal contra la ciudad; mientras que nosotros, de quienes ellos dicen que somos desagradecidos, muchas veces les hemos ayudado [...]” Eso es recordar brevemente lo dicho pretendiendo preterición. (Ret. Al. 21,1-2)

El cuerpo de la carta concluye con una fórmula de confianza en el destinatario: “Convencido de tu reverencia, te escribo, sabiendo que harás más de lo que digo”. La “reverencia” (*hypakoé*, ὑπακοή), podría ser también traducida como “escucha” u “obediencia”. Se trata de un término típico del cristianismo, muy poco común fuera de los escritos cristianos. Es una derivación de *akúo* (ἀκούω), “oigo” con el prefijo *hypó* (ὑπό) que introduce el matiz de abajarse, de estar debajo. Fue el término empleado por la Lxx para traducir el *Shemá*: palabra que en hebreo une el “escuchar” con el “obedecer”. Por ello no debe sorprendernos que después de insistir Pablo en que prefiere rogar a mandar, hable ahora de que confía en la “reverencia” de Filemón: Pablo no necesita mandar algo a Filemón; precisamente porque su palabra es acogida con atención y respeto no es necesario revestirla de marcas formales de exigencia. La sugerencia final “más de lo que te pido” pudiera ir en el sentido de la liberación o *manumissio* de Onésimo. Pablo no la pide, mucho menos la exige, quizás porque no es el momento adecuado, quizás porque no fuera lo mejor para Onésimo en este momento, o quizás simplemente porque espera que Filemón lo entienda insinuado y confía en que lo realice por iniciativa propia cuando y como considere oportuno.

En cualquier caso, el anuncio de que irá a visitar a Filemón no es en absoluto ingenuo: con toda la autoridad de su ministerio apostólico Pablo mismo se personará para comprobar cómo han sido interpretadas y “obedecidas” sus palabras. Su visita a las comunidades, y la de sus colaboradores, tiene siempre este carácter “oficial” o ministerial, no es una mera cortesía entre amigos o conocidos<sup>44</sup>. Su visita puede incluso infundir un cierto temor a la reprensión (véase la “vara” con la que amenaza Pablo en 1Cor 4,21), y el suscitar temor es otro de los modos de conmover los afectos para lograr la persuasión pretendida. Quizás Onésimo no pueda ser una amenaza para Filemón, pero sí lo podría ser su “padre” Pablo.

## 7. Saludos y bendición final (23-25)

Incluir saludos al final de las cartas se hizo muy frecuente a partir de la época del emperador Augusto, hasta el punto que enviar saludos de otros y saludar uno mismo era casi imprescindible en las cartas privadas. Su ausencia era vista como una falta de cortesía, de un deterioro de la relación, o como señal de algo grave estaba sucediendo<sup>45</sup>.

<sup>44</sup> Cf. WEIMA, Paul's persuasive prose, 56, citando a R. W. FUNK, “The Apostolic Parousia: Form and Significance”, en W. R. FARMER-C. F. D. MOULE-R. R. NIEBUHR (Eds.), *Christian History and Interpretation: Studies Presented to John Knox*, Cambridge 1967, 249-269, 249.

<sup>45</sup> Moulton-Milligan recoge la preocupación de una madre en una carta: “Mi pequeño Heraidus ha escrito una carta a su padre, pero no me manda saludos a mí; por qué, no lo sé”. Este elemento tan importante falta en Gálatas: Pablo no oculta su enfado y preocupación.

Como hemos dicho más arriba, el recuerdo de estos otros colaboradores de Pablo ejerce una cierta función de testigos y garantes de la carta y del comportamiento tanto de Onésimo como de Filemón. Algo de refuerzo afectivo hay en el envío de saludos, como recomendaba Quintiliano para el final de los discursos: “la distinción entre el Proemio y el Epílogo consiste [...] en que al comienzo hay que intentar poner a prueba de una manera más sobria y moderada la misericordia del juez, mientras en el Epílogo se permite dar rienda suelta al entero torrente de los sentimientos [...] y *hacer comparecer los más próximos parientes de los acusados*” (Inst. Or. IV,1,26).

La despedida final, empleando de nuevo la “gracia” o (*jaris*) con el añadido “de Cristo...” es habitual en Pablo, que ha sustituido otras fórmulas habituales en las cartas griegas<sup>46</sup>. Más que desear salud física, Pablo concluye Flm con una breve bendición que es al mismo tiempo un deseo u oración: que el “espíritu” de sus destinatarios, es decir, su dimensión antropológica de apertura y relación a Dios, esté habitada por la novedad de la vida en Cristo, esa de la que es ahora portador también Onésimo.

## 8. Conclusión: una comparación con la carta de Plinio el Joven a Sabiniano

Unos años posteriores a la muerte de san Pablo, Plinio el joven escribe una carta de intermediación en la que intenta apaciguar a un amigo, Sabiniano, en relación a un liberto cuyo nombre no se nos da (Epist. IX,21). La situación retórica y el lenguaje es ciertamente similar al de Pablo, y, aunque ya ha sido empleada por otros autores y comentaristas<sup>47</sup>, sería un descuido no recordarla al final de este artículo:

Plinio a su querido amigo Sabiniano, salud.

Tu liberto, contra el que decías estar airado, ha venido a mí y, postrándose a mis pies como lo hubiera hecho a los tuyos, no quería abandonarlos. Ha estado llorando largo rato, largo rato ha estado rogando, y largo rato también ha estado callado; no ha tardado en hacerme creer que su arrepentimiento es sincero. De veras, lo creo enmendado, porque siente haberse equivocado.

Tú estás encolerizado, lo sé; y tienes motivos, también lo sé; pero la dulzura es tanto más meritoria cuanto más justos son los motivos de la cólera.

Tú has querido a este hombre y, eso espero, le seguirás queriendo; entre tanto basta con que te dejes suplicar. Podrás montar en cólera de nuevo si valiera la pena, pues, una vez te hayas dejado suplicar, será más excusable.

<sup>46</sup> Frecuentemente se cerraban las cartas con la fórmula “salud” o “que estés con fuerzas” (ἔρωσο; ἔρωσθε; en latín *vale*) o “muchacha suerte” (εὐτύχει, διετύχει).

<sup>47</sup> Véase por ejemplo el comentario de J.M.G. BARCLAY, *Colossians and Philemon*, Sheffield 1997, 103-111.

Ten consideración de su juventud, de sus lágrimas, de tu bondad natural. Deja de atormentarlo y de atormentarte; pues tú, tan dulce como eres, te atormentas cuando te enojas.

Puede que te parezca, eso temo, que en vez de suplicar te esté exigiendo, si a sus súplicas uno las más; pero las uniré tanto más pródiga y ampliamente cuanto más viva y severamente le he reprendido, amenazándole incluso, sin fingimiento, de no interceder más en su favor. Y eso vale para él, a quien era preciso asustar, pero no para ti, pues seguiré suplicando, seguiré rogando. Aunque se tratara siempre de una plegaria que a mí me convendrá hacer y a ti atender. Salud.

Como en el caso de Flm, el lenguaje de Plinio abunda en elementos afectivos, tanto en el contenido (“querido amigo”, “tú has querido a ese hombre”, etc.) como formales (repeticiones, énfasis, acumulación, etc.). Estrategias retóricas como el exigir / rogar son también comunes. Ambos se interponen entre su destinatario y la persona que les ha ofendido, de manera que en ambos casos la relación que les une al destinatario será, al menos en parte, la garante a favor del objeto de la mediación. Ambos callan sobre el daño concreto causado: lo contrario sin duda sería un error retórico, pues no haría sino recordar el origen del conflicto y mantener la herida abierta.

Plinio, sin embargo, recurre como argumento a la clemencia y al autocontrol: valores típicamente estoicos. Plinio, en suma, intenta sustituir la ira dañina en el corazón de Sabiniano por la compasión benévola: a Sabiniano le bastaría con saber que su liberto ya ha sufrido por su error, con lo que ambos pueden ahora alejarse del sufrimiento, siguiendo la enseñanza de Aristóteles:

“la ira se acompaña de pesar propio, pero no así el odio; porque el que está airado, pena él mismo, mientras que el que odia, no. Y el primero, si se dieran muchas circunstancias, podría compadecerse, pero el segundo nunca: el uno pretende, en efecto, que aquel contra el que está airado experimente a su vez algún dolor; el otro, que no exista”. (Ret. 1382a,10-15).

Quizás el autor que más ha profundizado sobre el valor retórico de la conmoción de los afectos (aunque menos que Aristóteles en las estrategias psicológicas concretas) es Quintiliano, en el capítulo II de su libro VI: “en buen hora logren las pruebas que los jueces tengan como mejor nuestra causa; los afectos otorgan que también lo quieran; y, sí, eso que quieren, lo creen también” (5).

Pablo mueve también los afectos en su carta, pero en una dirección distinta a la de Plinio: recurre a los sentimientos fraternales que nacen de la participación en la fe, de pertenecer a la comunidad creyente. El afecto de Plinio se dirige sólo hacia su amigo Sabiniano; Pablo asume como “hijos” tanto a Filemón como a Onésimo.

Plinio acude como lugar de la argumentación al *ethos* (carácter, o naturaleza) de Sabiniano: su dulzura de carácter. Pablo, en cambio, acude al carácter cristiano de Filemón: su fe, su caridad, para pedirle que actúe en consecuencia con el mismo, buscando la reconciliación, pagando incluso, como pedía el Sermón del Monte, al mal con el bien (1Cor 5,7).

Pablo se implica más con Onésimo que Plinio con el liberto, y en ese sentido se acerca a lo que para Quintiliano era la clave de la retórica, y de lo que a su juicio los tratadistas anteriores no habían hablado: “el arte sumo, efectivamente, de conmover los afectos, en lo que a mi modesto sentir atañe, se basa en lo siguiente: que estemos conmovidos nosotros [los oradores].” (Inst. Or. VI,2,26)

Pero quizás el aspecto donde más claramente Pablo se distancia de la retórica de Plinio, y de Aristóteles, es en los argumentos que tienen que ver con Onésimo. Para aplacar al airado, recomendaba Aristóteles, *Retórica*, II 1380b:

Es por tanto evidente que los oradores que quieren dulcificar a los oyentes tienen que extraer los argumentos de estos lugares: deben lograr en ellos dicho estado de ánimo, presentando a las personas con la cuales están airados como personas temibles, o dignas de respeto, o que han hecho grandes favores, o que han obrado involuntariamente, o que sufren por lo que han hecho.

También Teón:

Cuando pidamos perdón, obtendremos los argumentos del modo siguiente: en primer lugar, diciendo que lo realizado es involuntario y que ha sucedido por ignorancia, azar o fatalidad, si es voluntario, hay que decir que es piadoso, habitual y útil. Es preciso argumentar a partir de los lugares que sea posible, pues no todos son apropiados para todas la prosopopeyas incluidas en el mismo género (Teón, Ejercicios de Retórica, 117)<sup>48</sup>.

Al contrario que en la carta de Plinio, en Flm no se menciona nunca el arrepentimiento, ni el dolor de Onésimo, ni Pablo pide ni perdón ni indulgencia<sup>49</sup>. Tampoco se alude a la inexperiencia o juventud del esclavo. Ni siquiera se mencionan los favores pasados: antes al contrario, se describe su pasado como “inútil”.

<sup>48</sup> En el caso de la *especie acusatoria*, para exculpar al acusado recomienda Anaxímenes, cuando no cabe negar la autoría o recurrir a que lo realizado se ajustaba al derecho, o a la justicia, o a la nobleza, o a lo útil, intentar “alcanzar indulgencia atribuyendo los hechos a error o infortunio y mostrando que los daños derivados de esos hechos son pequeños” (Ret. Al. 4,7)

<sup>49</sup> “Si fuera evidente que has actuado así [mal] antes, debes culpar a la edad o aportar alguna otra excusa, por la que verosíblemente te equivocaste entonces. Di también que ni entonces te fue conveniente hacerlo ni ahora te resultaría provechoso” (Ret. Al. 7,11).

Toda la argumentación de Pablo gira en torno a la novedad de la relación con el Señor que une, implica y obliga tanto a Pablo, como a Onésimo y a Filemón. Es ese valor compartido que es la fe lo que fundamente la persuasión argumentativa o lógica (*logos*) de la carta. Decía Anaxímenes que la paz o las alianzas se realizan con “quienes son, sobre todo, justos, que han hecho antes algún bien a la ciudad, que poseen un gran poderío y que viven en lugares vecinos” (Ret. Al. 2,24). La “justicia”, el “poder” y la “vecindad” de Onésimo son ahora su pertenencia a la comunidad de creyentes justificados y habitados por el Espíritu. Filemón se verá obligado a la única ley del cristiano, la “de Cristo”, aquella de “amar al prójimo como a ti mismo” (Rm 13,8-10; Gal 5,14; en interpretación paulina de los dichos jesuánicos y de Lv 19,18). Onésimo ya no es ahora “esclavo”, sino “hermano” querido de Filemón, y así deberán tratarse.

Como diría Quintiliano, el estado de ira o *pathos* en que se encuentra Filemón será calmado por el *ethos* que corresponde al amor desinteresado o *cáritas* propio de las relaciones humanas entre cercanos:

[...] la excitación que causa el *pathos*, la suele sosegar el *ethos*  
 [...] El *ethos*, que nosotros entendemos y que exigimos de los oradores, es ese sentimiento que será valorable por su pura bondad, no sólo, ante todo, suave y complaciente, sino por lo general tierno y humano [...] este sentimiento de moderación es distinto en el padre respecto a su hijo, el de un tutor a su pupilo, el del marido hacia su mujer (porque éstos ponen en primer lugar su amor desinteresado (*cáritas*) precisamente a esos que les hacen algún agravio, y por ningún otro medio provocan en ellos indignación si nos es por manifestar que los aman)[...] (Inst. Or. VI,2,14)

La “utilidad” del esclavo no consiste en una pertenencia meramente formal a la comunidad creyente. El “carácter” de Onésimo o Filemón tampoco es su carácter “natural”, como en el caso de Sabiniano, sino su fe vivida y expresada en el *agape*: ella será ahora de gran utilidad mutua<sup>50</sup>. La utilidad no será sólo práctica o material, sino, de nuevo, un incremento del tesoro de la fe y de la gracia, de conocimiento del misterio de la fe, de donación, por medio de Onésimo, de algún carisma provechoso para la comunidad (1Cor 14,6), enmarcado en la actitud fundamental que Pablo también al tiempo alaba en y pide a Filemón: el *agape* o caridad, sin el cual no hay vida cristiana, ministerio ni carisma útil (1Cor 13,3).

Pablo no mira sólo al bien de Onésimo o de Filemón, también al de la comunidad a la que pertenecen, y a la que pueden enriquecer con su testimonio, o arruinar con su discordia. Unos años más tarde escribirá Diógenes Crisóstomo (o Dión de Prusa) en su discurso 38, *Sobre la concordia con los habitantes de Nicea*, a los habitantes de Nicomedia:

<sup>50</sup> Sobre el amor en Flm, cf. P. G. R. D. VILLIERS, “Love in the letter to Philemon”, en TOLMIE y FRIEDL, *Philemon in perspective*, 181-203.

Debéis vivir en concordia con los nicenos [...] pues la concordia es amistad, reconciliación, familiaridad, y su concepto comprende todas estas cosas [...] Por ella se salvan todas las cosas de importancia, como todas se destruyen por lo contrario. [...] Si alguien preguntara a algún hombre, o a muchos a la vez, acerca de los nombres de esos males y en qué categoría están colocados, nadie vacilaría en responder que son las guerras, las revoluciones, las enfermedades y otras cosas por el estilo; y que estas cosas no sólo están incluidas entre los males, sino que lo son realmente [...] En cuanto a sus contrarios, la paz, la concordia y la salud [...] Pasa como en una nave, todos los pasajeros saben que la única salvación está en que los marinos sean del mismo parecer y obedezcan al timonel [...] Igualmente, cuando la salvación de las casas depende de la armonía de los amos y de la obediencia de los criados, a muchas las ha perdido la disensión de su dueños y la mala servidumbre. Pues ¿qué salvación le queda al carro si los caballos no quieren correr a la par? Porque cuando empiezan a separarse y tiran cada uno por un lado, es de absoluta necesidad que corra peligro el cochero. ¿Qué otra cosa es el buen matrimonio sino la concordia entre el marido y la esposa? Y el matrimonio malo ¿qué otra cosa puede ser sino la disensión entre ellos ¿Qué provecho aportan los hijos a sus padres cuando, llevados de la insensatez, se rebelan contra ellos? ¿Qué es la fraternidad sino la concordia entre hermanos? ¿Y qué la amistad, sino la concordia entre amigos?