





Filiación VI  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo  
La filiación en Clemente de Alejandría



Filiación VI  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo  
La filiación en Clemente de Alejandría

Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid  
18, 19 y 20 de noviembre de 2013  
17, 18 y 19 de noviembre de 2014

Andrés Sáez Gutiérrez  
Guillermo Cano Gómez  
Clara Sanvito  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2015  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2015

© Andrés Sáez Gutiérrez, Guillermo Cano Gómez, Clara Sanvito, 2015

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com); 91 702 19 70 / 93 272 04 45).

ISBN: 978-84-9879-650-6  
Depósito Legal: M-15727-2016

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

Presentación: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación en la antigua Mesopotamia a partir de las adopciones infantiles: <i>Daniel Justel Vicente</i> . . . . .	19
La filiación en Cicerón: <i>Carlos Lévy</i> . . . . .	33
La filiación en la cosmología de Cicerón: <i>Ángel Escobar Chico</i> . . . . .	45

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Hijas del Faraón, esposas de Israel: un ejemplo rabínico de filiación: <i>Lorena Miralles Maciá</i> . . . . .	71
---	----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

Los bienaventurados y el hijo del hombre en <i>Lc 6,20-23</i> y en <i>Io 6: Pino Di Luccio</i> . . . . .	91
La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas: <i>Christophe Guignard</i> . . . . .	113
Filiación y resurrección de Jesús: <i>Ps 2,7</i> en los <i>Hechos de los apóstoles</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	149

### LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Alejandro, Clemente y su obra: <i>Hildegard König</i> . . . . .	183
Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	201

CONTENIDO

¿Un <i>Logos</i> , dos <i>Logoi</i> , tres <i>Logoi</i> ? La unidad del <i>Logos</i> y el fr. 23 de Clemente Alejandrino ( <i>Hypotyposeis</i> ) <i>apud</i> Focio, <i>Bibliotheca. Cod. 109</i> : <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . . . .	217
Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	233
La recepción de Platón, <i>Timeo</i> 28C en Clemente de Alejandría: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> . . . . .	259
Filiación y encarnación según Clemente de Alejandría: <i>Alain Le Boulluec</i>	281
Filiación y paternidad en el hombre creado: <i>Matteo Monfrinotti</i> . . . . .	309
Filiación del hombre regenerado en Clemente de Alejandría: <i>Bogdan G. Bucur</i> . . . . .	349
Matrimonio y procreación en <i>Stromateis III</i> : algunas observaciones: <i>Manuel José Crespo Losada</i> . . . . .	377
Imágenes de filiación en el <i>Protréptico</i> de Clemente de Alejandría: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	391
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	403
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	411

## PRESENTACIÓN

*Andrés Sáez Gutiérrez*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

Tengo el honor de presentar el volumen VI de la serie *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, el cual recoge las Actas de las XI y XII Jornadas de Estudio sobre «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana», organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino de la Universidad Eclesiástica San Dámaso en Madrid en noviembre de 2013 y 2014 respectivamente. En básica continuidad con los volúmenes precedentes —de hecho, sigue como siempre la estructura reflejada en su subtítulo—, este sexto número de la serie de *Filiación* presenta una novedad. Hasta ahora habíamos dedicado varias ponencias, nunca más de tres, a un mismo autor (por ejemplo, a Plutarco o a Justino). En este caso, más de la mitad de las contribuciones contenidas en *Filiación VI* corresponden al estudio de nuestro tema en un único autor, Clemente de Alejandría, a quien, por la extensión e importancia de su obra, dedicamos monográficamente las *Jornadas* de 2013 y todavía una ponencia adicional en las de 2014. Dios mediante, haremos lo propio con autores o corrientes de una envergadura semejante.

Por este motivo, las secciones dedicadas a la *Cultura pagana* y a la *Religión de Israel* resultan más breves que de costumbre, aunque con la misma profundidad de siempre. Para comenzar, nos hemos introducido por primera vez en el mundo de la Antigua Mesopotamia y en particular en su concepción de la adopción infantil de la mano de Daniel Justel Vicente, en cuya contribución intenta comparar el estatuto del hijo legítimo y del hijo adoptado a partir del análisis de las fuentes cuneiformes al respecto. A continuación, el lector puede encontrar dos interesantes estudios sobre la filiación en un autor latino de máximo interés como es Cicerón. Por un lado, Ángel Escobar, presenta el concepto que el autor tiene de la filiación desde un punto de vista cosmológico; por otro, Carlos

Lévy hace lo propio desde el punto de vista socio-antropológico, mostrando cómo Cicerón, crítico con el pensamiento epicúreo, se posiciona, en el marco de su adhesión a la tradición y a las diferentes versiones de la tradición platónica, entre quienes consideran que la filiación tiene un fundamento natural en el ser humano, dejando ver en algunos pasajes una cierta orientación trascendente.

A continuación, ya en la sección correspondiente a la *Religión de Israel*, Lorena Miralles Maciá presenta un ejemplo rabínico de filiación. En concreto, analiza la imagen que las tradiciones rabínicas nos han transmitido de las «hijas del Faraón» mencionadas en la Biblia, mostrando cómo los Sabios percibieron de un modo ya negativo —es el caso de la hija del Faraón que contrajo matrimonio con el rey Salomón—, ya positivo —como sucede con la hija del Faraón que salvó a Moisés de las aguas—, la vinculación de dichos personajes con Israel y su Dios.

Por lo que se refiere a los orígenes del cristianismo, el volumen cuenta antes de llegar a Clemente con tres contribuciones. Pino Di Luccio estudia la relación de los bienaventurados con el «Hijo del Hombre» en las Bienaventuranzas de *Lc* 6,20-23 y en las tradiciones atestiguadas en el discurso de Jesús en la sinagoga de Cafarnaum en *Io* 6, recurriendo para iluminar su estudio a la literatura judía del Segundo Templo y a diversas tradiciones rabínicas. En segundo lugar, Christophe Guignard ofrece un estudio detallado acerca de las genealogías de Jesús presentes en los evangelios de *Mt* y *Lc*, mostrando sus semejanzas y también sus diferentes acentos. A continuación, el lector podrá encontrar un análisis realizado por quien escribe estas líneas acerca de la recepción que el autor de los *Hechos de los apóstoles* hace de *Ps* 2,7 —«Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»—, poniendo de manifiesto el vínculo que se refleja entre filiación y resurrección de Jesús.

Por fin, los estudios dedicados a Clemente Alejandrino, introducidos por un ponencia marco a cargo de Hildegard König acerca de Alejandría, Clemente y su obra, han sido dispuestos según un orden básicamente histórico-salvífico. Tres contribuciones están dedicadas a la filiación en el ámbito de la eternidad y de la preexistencia divinas. En primer lugar, Patricio de Navascués Benlloch estudia el Primer Principio clementino en su eternidad, anterior a toda economía, así como sus rasgos afectivos, paternos y maternos, que van a caracterizar la generación del Hijo. A continuación, de nuevo el profesor P. de Navascués ofrece una valiosa presentación crítica de la historia de la investigación relativa a un complejo pasaje atribuido a Clemente y que se nos ha transmitido en la *Bibliotheca* de Focio. Las interpretaciones acerca del número de *logoi* a los que se refiere el fragmento y a su significado son dispares entre sí. De entre todas ellas, sobresale la explicación del patrólogo español A. Orbe, expuesta aquí en detalle. En tercer lugar, yo mismo he tratado de exponer algunos aspectos del Hijo como Mediador según el pensamiento del Alejandrino. En concreto, tras presentar algunos pasajes que parecen reflejar

el vínculo que existe para Clemente entre generación, creación e historia de la salvación, el estudio presenta al Mediador Hijo con sus dos características inseparables: el Hijo es igual al Padre en virtud de su unción preexistente; y el Hijo es accesible y comunicable en su relación con el mundo creado.

Por su parte, Lautaro Roig Lanzillota, desde un punto de vista cosmológico, analiza el legado platónico que se descubre en la noción de Dios del Alejandrino, en particular «como creador y padre» (*Timeo* 28C), para lo cual examina el uso que Clemente hace de la filosofía y el contexto medioplatónicos en los que se mueve la teología de la época. A continuación, Alain Le Boulluec estudia la relación entre filiación y encarnación en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, mostrando las constantes que se reflejan en todos ellos, más allá de sus diferencias de estilo y destinatarios, constantes que se concentran en la revelación del Padre y de su amor en la revelación del Hijo.

El estudio de sesgo más cristológico da paso a ponencias tres ponencias de orden antropológico, eclesiológico y sacramental. Así, Matteo Monfrinotti ofrece un estudio acerca de la filiación del hombre creado en Clemente, donde expone como marco la protología y la antropología de nuestro autor, su concepción sobre la paternidad de Dios Creador y sobre la filiación universal del hombre creado a imagen y semejanza. Seguidamente, el volumen cuenta con una contribución de Bogdan G. Bucur acerca de la filiación del hombre regenerado en el Padre alejandrino, en la que el estudioso rumano distingue dos niveles en la enseñanza clementina. Mientras que en el *Protréptico*, en el *Pedagogo* y en los *Stromateis*, Clemente presenta su pensamiento sobre la filiación en relación con el bautismo, la vida ascética y la escatología, en sus obras más avanzadas —*Eglogas proféticas*, *Adumbraciones* y *Excerpta ex Theodoto*—, el Alejandrino desarrolla un programa ascético para que el creyente alcance, bajo la guía de un maestro gnóstico, la angelificación-deificación. Por su parte, Manuel J. Crespo Losada explora en su contribución el pensamiento clementino en torno al matrimonio y a la procreación a partir de *Stromateis* III.

El volumen se cierra con un estudio de Miguel Herrero de Jáuregui acerca de la relación que existe entre el modo de presentar la filiación cristiana y la pagana en el *Protréptico*, señalando diferencias y analogías de fondo.

No podemos terminar esta presentación sin agradecer la labor de todos aquellos que han contribuido a la realización del presente volumen. La publicación de las Actas de estas Jornadas no habría sido posible sin la colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Imprescindible fue el trabajo de los otros dos editores: Guillermo Cano y Clara Sanvito. Y sin solución de continuidad, el apoyo incondicional de Patricio de Navascués, Decano de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino y promotor de este proyecto, el de todo

el Claustro de profesores de dicha Facultad, así como el de los profesores Juan José Ayán —también promotor de las Jornadas de filiación— y Manuel Aroztegui. Por fin, no podemos olvidar la labor callada y eficaz de Jesús Delgado en el trabajo de traducción y el de Marta Soto, Carmen García-Martón y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría. Que Dios se lo pague a todos.

## ABREVIATURAS UTILIZADAS

AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research
ABR	<i>Australian Biblical Review</i>
AJPh	American Journal of Philology
AIT	D. J. Wiseman, <i>The Alalakh Tablets</i> , Londres 1953
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society
AuOrS	Aula Orientalis Supplementa
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BAR	Biblical Archaeology Review
BE	<i>The Babylonian Expedition of the University of Pennsylvania</i> , Filadelfia 1893ss.
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BibRes	Biblical Research
BM	Sigla de tablillas de la colección del Museo Británico
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CQ	The Classical Quarterly
CR	Classical Review
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographik Anatoliens
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker

ABREVIATURAS UTILIZADAS

FuP	Fuentes Patristicas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology
HSS	<i>Harvard Semitic Series</i>
HThR	Harvard Theological Review
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften Griechischer Städte aus Kleinasien
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JEN	<i>Joint Expedition with the Iraq Museum at Nuzi</i> , Paris 1927ss.
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies
JIES	Journal of Indo-European Studies
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAJ	E. Ebeling, <i>Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts</i> , Leipzig 1927
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
Ki	V. Donbaz y N. Yoffee, <i>Old Babylonian Texts from Kish Conserved in the Istanbul Archaeological Museums</i> , Malibu 1986
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAH	Sigla de tablillas de la colección del Museo de Arte e Historia de Ginebra
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.)
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul)
MEFRA	Mélanges de l'École française de Rome
MSL	<i>Materialen zum sumerischen Lexikon</i> , Roma 1937ss.
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
OECT	<i>Oxford Editions of Cuneiform Texts</i> , Oxford 1923ss.
OrNS	Orientalia Nova Series
PG	Patrologia griega
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RB	Revue Biblique
REL	Revue des Études Latines
RFD	Al-Rāfidān. Journal of Western Asiatic Studies
RIDA	Revue Internationale des Droits de l'Antiquité
RS	Ras Shamra/Ugarit (signatura de excavación)
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa

ABREVIATURAS UTILIZADAS

RSPHTh	Revue de sciences philosophiques et théologiques
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SCCNH	<i>Studies on the Civilization and Culture of Nuzi and the Hurrians</i> , Winona Lake, 1981ss.
SE	Studi Etruschi
SEG	Supplementum epigraphicum Graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> , Munich-Saur 1998-2004
SMSR	Studi e Materiali di Storia delle Religioni
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SO	Symbolae Osloenses
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Institutii biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> , Wien 1978
TAM V	J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> , Wien 1989
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThPh	Theologie et philosophie
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tubinga
ThS	Theological Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung



# LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA



¿UN LOGOS, DOS LOGOI, TRES LOGOI? LA UNIDAD  
DEL LOGOS Y EL FR. 23 DE CLEMENTE ALEJANDRINO  
(*HYPOTYPOSEIS*) APUD FOCIO, *BIBLIOTHECA. COD.* 109

*Patricio de Navascués Benlloch*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid)

### 1. *Introducción*

Como algunos de Vds. saben el año pasado dedicamos todas las Jornadas a estudiar la filiación en la obra de Clemente Alejandrino. Entre las dedicadas a la cristología, hubo dos que se refirieron al estadio preexistente de Cristo (una por parte del prof. Sáez, y otra, por parte de quien les habla<sup>1</sup>). Como era de esperar, la materia no se agotó.

Firmes en algunas de las adquisiciones obtenidas el año pasado, este año me he decidido a afrontar un expediente que permanecía pendiente. Desde hacía tiempo, quería dedicarme con un poco de detenimiento a un pasaje en el que se atribuyen directa e indirectamente a Clemente Alejandrino toda una serie de afirmaciones, no exentas de polémica. En esta conferencia sobre Clemente Alejandrino, por tanto, me propongo tratar un punto bien concreto. No se trata sino de verificar hasta qué grado el juicio pronunciado por Focio en su *Bibliotheca* acerca de Clemente Alejandrino es acertado y se corresponde con lo que nosotros podemos saber, por otras vías, acerca de la obra de dicho Padre alejandrino.

Como es sabido, cuando en el occidente latino se trataba de recuperar la cultura romana, en lo que se ha venido a denominar renacimiento carolingio, en el oriente cristiano no faltaban tampoco grandes personajes a cuya erudición debemos —entre otras cosas— el tener hoy un conocimiento un poco menos fragmentario de la Antigüedad cristiana. Entre

1. Cf. en este mismo volumen P. de Navascués, «Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino», 201-216; y A. Sáez, «Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría», 233-258.

estos personajes, destaca Focio<sup>2</sup>, comúnmente llamado, *de Constantino*, que vivió a lo ancho y largo del siglo IX (820 ca.-891). Si es verdad que habría de ser *patriarca de Constantinopla*, depuesto dos veces y llamado al cargo otras dos, no lo es menos que la obra por la que es célebre entre los estudiosos de la Antigüedad, es decir, la *Bibliotheca* o, para ser más exactos con el título, la *Descripción y elenco de los volúmenes leídos por nosotros*, fue compuesta cuando Focio no era aún *patriarca*, sino seglar, profesor de filosofía y jefe de la administración imperial, en el año 855, con unos cuarenta años, antes de ser enviado como embajador frente al califa Mutawakkil.

Focio da cuenta de 279 obras, algunas de ellas perdidas hoy —de donde se incrementa el valor de la recensión fociana—. Más de la mitad de su *Bibliotheca* está dedicada a literatura cristiana, y, entre ésta, veinte obras de historiadores y cincuenta y cinco de teólogos. Vayamos ya a leer directamente su capítulo acerca de Clemente Alejandrino. Le dedica tres códices. No los ofrezco enteros, sino que nos limitamos al primero. Dice en su *Códice* 109<sup>3</sup>:

Leo de Clemente Alejandrino, presbítero, tres volúmenes de libros, de los cuales uno se titula *Hypotyposeis*, otro *Stromateis* y otro *Pedagogo*.

Las *Hypotyposeis* discurren sobre algunas palabras de la antigua y nueva Escritura, de las cuales se realiza resumidamente como una exégesis e interpretación.

En algunas de ellas [de las *Hypotyposeis*] parece que habla rectamente, pero en otras prorrumpe absolutamente en palabras impías y llenas de mitos. Estima, en efecto, que la materia es intemporal y presenta las ideas, como introducidas a partir de algunas palabras [de la Escritura]. Denigra al Hijo como criatura. Se imagina grandes ficciones a propósito de la transigración de las almas y de muchos mundos que existen antes de Adán. No admite —como dice la Escritura de la Iglesia— que Eva procede de Adán, sino que la afirma vergonzosa e impiamente. Deliria con uniones de ángeles con mujeres, de las cuales habrían engendrado hijos. Además [se imagina] que el Logos no se ha encarnado, sino que se ha presentado en apariencia. Él mismo queda confutado cuando *declara de modo absurdo que existen dos Logos del Padre*, de los cuales el menor se ha manifestado a los hombres, pero, más bien, ni siquiera aquél, pues dice: *el Hijo es llamado Logos, con el mismo nombre que el Logos paterno, pero éste último no es el que se ha hecho carne, ni tampoco el Logos paterno, sino que una cierta potencia de Dios, como emanación del Logos mismo, haciéndose intelecto ha penetrado en los corazones de los hombres* (Δέγεται μὲν καὶ ὁ Υἱὸς λόγος, ὁμωνύμως τῷ πατρικῷ λόγῳ. ἀλλ' οὐ νυν οὗτός ἐστιν ὁ σὰρξ γενόμενος· οὐδὲ μὴν ὁ πατρῷος λόγος. ἀλλὰ δύναμις τις

2. Cf. A. De Nicola, «Fozio», en A. Di Berardino (dir.), *Nuovo Dizionario di Patristica e di Antichità Cristiane*, II, Genova-Milano 2007, 1999-2000.

3. Texto griego en PHOT., *cod.* 109 (ed. R. Henry, Collection des Universités de France, Paris 1960, 79-81). Tanto la traducción ofrecida como los subrayados son míos.

τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, νοῦς γενόμενος τὰς τῶν ἀνθρώπων καρδίας διαπεφοίτηκε).

Todas estas cosas intenta construirlas a partir de textos de la Escritura, pero incurre en sandeces y blasfemia miles de veces, ya sea él mismo, *ya algún otro que oculta su persona*. Estos disparates suyos están recogidos en ocho volúmenes. Vuelve sobre lo mismo muchas veces, e interpreta las palabras [de la Escritura], como a ratos, confusamente, caprichosamente.

El objetivo global es como ofrecer interpretaciones del Génesis, Éxodo, Salmos, Epístolas de san Pablo, Epístolas católicas, Eclesiastés. Fue discípulo, como él mismo dice también, de Panteno. Y hasta aquí las *Hypotyposeis*.

Aún dedica otros dos *códices* más a Clemente Alejandrino, los números 110 y 111<sup>4</sup>. En el 110 recensiona el *Pedagogo* y probablemente el *Protréptico*. Aquí todo el juicio es positivo, pues Focio dice: «Estos libros no tienen nada semejante a las *Hypotyposeis*». Tanto en la forma o el estilo, que es, esta vez, agradable y proporcionado, como en el contenido, en el que Focio no encuentra nada censurable. En el 111, da cuenta de los *Stromateis*, en los que encuentra desorden y errores. En este caso Focio es más indulgente que en el primero (de las *Hypotyposeis*), por dos razones: porque Clemente da razón del desorden realizado a propósito, y porque los errores que se contienen aquí son combatidos por Clemente. Añade Focio también otras obras como *Quis dives salvetur* y otros tratados. Al final, encuadra cronológicamente a nuestro autor bajo tiempos de Severo y Antonino Pío.

No es difícil sospechar que esta página de Focio acerca de Clemente haya despertado el interés de la crítica de los últimos siglos. ¿Ciertamente pensaba Clemente tal cual como Focio lo presenta? ¿Exagera Focio? El juicio del bizantino no puede ser más claro. Aprueba su *Pedagogo* y su *Protréptico*. Queda un tanto desconcertado con sus *Stromateis*. Reprueba abiertamente sus *Hypotyposeis*, con las que abre las líneas que dedica a Clemente. Según Focio, es una obra donde Clemente combina la ortodoxia con la herejía, haciéndose partidario por igual de ambas, una obra sin desorden que pretende presentarse desde el punto de vista formal como una serie concatenada de exégesis a distintos pasos de la Escritura.

Entre las herejías señaladas por Focio las hay de corte cosmológico (la afirmación de la materia eterna), antropológico (la doctrina de la transmigración de las almas) y, sobre todo, cristológico (la degradación del *status* divino del Hijo al de mera criatura, la índole no verdaderamente humana, sino aparente, de la carne asumida por el Logos...). De entre todas ellas, destaca una que Focio presenta como en estilo indirecto: *el Hijo es llamado Logos, con el mismo nombre que el Logos paterno, pero éste último no es el que se ha hecho carne, ni tampoco el Logos paterno, sino que una cierta potencia de Dios, como emanación del Logos mismo,*

4. Cf. PHOT., *cod.* 110-111 (Collection des Universités de France, 81-82).

*haciéndose intelecto ha penetrado en los corazones de los hombres.* La cuestión ahora se hace más aguda. No se trata simplemente de si Focio transmite más o menos fielmente el pensamiento del Alejandrino, sino si nos proporciona o no una cita literal de la obra *Hypotyposeis*, cuyo original griego no nos ha llegado más que muy fragmentado. Estas líneas de Focio, ¿nos permiten añadir un fragmento más a los conservados de las *Hypotyposeis* de Clemente?

## 2. Historia de la cuestión

### 2.1. Theodor Zahn

1884. Echemos una mirada a la historia de la investigación, resaltando los hitos más sobresalientes. El gran investigador prusiano Theodor Zahn (1838-1933) abre nuestra indagación. El que fuera nominado por tres veces al Premio Nobel de Literatura por su *Introducción al Nuevo Testamento* y por la *Historia del Canon del Nuevo Testamento* (1902, 1904, 1908), tuvo tiempo para dedicar, entre sus innumerables trabajos, unas páginas a nuestro pasaje<sup>5</sup>, cuando ejercía la docencia en Erlangen. No nace con él la investigación moderna acerca del mismo, pero nosotros lo tomamos como punto de partida. Su mérito radica en haber reaccionado contra una tendencia que solucionaba la cuestión presentada por la sedicente cita clementina aducida por Focio con la hipótesis de la interpolación. Hasta entonces era la opinión común entre los estudiosos, los cuales apoyaban sus lucubraciones en algunos pasos de Rufino y del propio Focio que permitían conjeturar que las obras de Clemente, al igual que las de otros autores como Orígenes, habían sufrido intencionadamente interpolaciones con la pretensión de desacreditar la memoria de estos Padres o de sus discípulos. Su interpretación desencadenó alguna crítica, pero a partir de la publicación de Zahn se puede considerar inaugurada la restitución moderna de estas líneas a Clemente Alejandrino. Zahn pensaba que Focio no había entendido el fragmento citado de Clemente, tal como demuestra su introducción al fragmento<sup>6</sup>. Según él, Focio cree que Clemente, en el fragmento, aleja no sólo al Logos paterno, sino también al Logos Hijo, de ser el sujeto de la Encarnación. Propone Zahn, para ello, una lectura un tanto forzada, pero que tendrá bastante aceptación.

### 2.2. Robert Pierce Casey

1923. El reverendo Robert Pierce Casey (1897-1959), profesor de Historia y Filosofía de las Religiones de la Universidad de Cincinnati, formado

5. Cf. T. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons. III Teil. Supplementum Clementinum*, Erlangen 1884, 142ss.

6. Cf. Zahn, *Forschungen*, 144.

en Harvard y Cambridge, gran investigador y erudito, acepta la posición de Zahn en uno de sus artículos<sup>7</sup>. Es consciente de la necesidad de ofrecer una explicación del sentido del fragmento clementino. Según Casey, el aspecto tal vez más escandaloso consiste en que Clemente parece presentar *ante litteram* la doctrina arriana de los *dos Logos*, al menos, tal como Atanasio alude al pensamiento de Arrio en *Contra Arianos* I,5-6<sup>8</sup>:

Dice [Arrio], por tanto, que hay dos Sabidurías: una es «la que es propia y coexistente con Dios», mientras que el Hijo ha sido engendrado en esta Sabiduría y al participar de ella es llamado Sabiduría y Logos; pero sólo de nombre, pues dice: «La Sabiduría existía en la sabiduría por el querer del Dios sabio». De modo similar dice también que hay otro Logos (λόγον ἕτερον) aparte del Hijo que se encuentra en Dios, y que el Hijo es llamado Logos e Hijo al participar de ese Logos por gracia.

Ahora mismo, el fragmento nos interesa más por lo atribuido a Arrio que por verificar si verdaderamente era o no de Arrio. El sentido de la afirmación arriana transmitida por Atanasio es bien claro: el hereje pretende hacer valer la existencia de dos Sabidurías o dos Logos: una Sabiduría o un Logos que no hace dualidad personal con el único y verdadero y eterno Dios, puesto que es denotativo de su índole sapiencial, y una segunda Sabiduría o segundo Logos que, existe en Dios, por el solo querer de Dios, y adquiere por participación en dicho Dios el rango de Sabiduría o Logos.

Casey continúa su discurso ofreciendo otros lugares de la obra clementina, distintos al señalado por Focio, que muestran las diferencias existentes entre la opinión común arriana y la de Clemente. Cita *Protréptico* X,98, donde la descripción del Logos divino por parte de Clemente no deja lugar a dudas de que se trata de un ser verdaderamente divino<sup>9</sup>:

Ciertamente, imagen de Dios es su Logos (y el Logos divino es Hijo legítimo del Intelecto, Luz arquetipo de luz [καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεῖος λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς]), mientras que el hombre verdadero, el intelecto que hay en el hombre, es imagen del Logos.

De donde Casey puede deducir la existencia de un *Intelecto* o *Nous*, a saber, el Dios sumo, a cuya imagen existe el Logos divino, Hijo Suyo, a cuya imagen —de este Logos— existe el intelecto humano o *nous*. Casey cree poder identificar esta división a tres con la que presenta el fragmen-

7. Cf. R. P. Casey, «Clement and the Two Divine Logoi», *Journal of Theological Studies* 25 (1924) 43-56.

8. ATH., *Ar.* I,5,5-6 (eds. K. Metzler y K. Savvidis, *Athanasius Werke* I,1,2, Berlin 1998, 114); texto español en *Atanasio. Discursos contra los arrianos*, (tr. int. nt. I. de Ribera Martín, dcjm, Biblioteca de Patristica 79, Madrid 2010, 30).

9. CLEM., *prot.*, 10, 98, (ed. M. Merino, *Fuentes Patristicas* 21, Madrid 2008, 282-285), traducción con ligeros cambios míos.

to fociano: (1) Logos paterno, (2) Logos Hijo y (3) la potencia o emanación del Logos.

Casey parece atravesar dificultades para explicar detenidamente (3), esta potencia o emanación del Logos, a la que Clemente le atribuye ser el sujeto de la encarnación. Según Casey, esta potencia «describe la relación del Logos paterno con el Logos, que es el Hijo»<sup>10</sup>, o sea, que, desde este punto de vista, el (3) y el (2) serían el mismo ser. En la medida en que actúa en los corazones de los hombres se comporta como *dynamis* o *aporroia* del Logos paterno y, por tanto, sujeto de la encarnación. Parece inferirse de Casey que, en la medida en que permanece inmanente en Dios, se corresponde con el Logos Hijo. Dicho más simplemente (3) es (2) actuando en los hombres. El reverendo profesor de Cincinnati añade aún otro pasaje para mayor comprobación, CLEM., *str.* VII,3,16, y concluye que<sup>11</sup>

Clemente distingue entre la razón de Dios en virtud de la cual Él es Ser racional (ὁ πατρῷος λόγος) y Su Razón activa que ejecuta Sus propósitos y refleja Su voluntad en la creación. Este último es el Hijo, que lleva, con todo, el mismo nombre (ὁμωνύμως λέγεται) que el Logos paterno. Es el Hijo y no el Logos paterno quien se encarna, y es el Hijo quien, al menos en un aspecto de su ser, se hace idéntico con la facultad racional en el hombre. Al hacer esto, no obstante, él no rompe su conexión con la naturaleza divina (δύναμις τις τοῦ θεοῦ, ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ), sino que, más bien, se convierte en el vínculo eficaz entre Dios y aquellos que Le buscan por el camino seguro del conocimiento.

Esta doctrina de los dos *logoi*, según el parecer de Casey, no será aceptada más adelante, con motivo de la controversia arriana. Pero Clemente no está menos lejos de Arrio que de tantos otros Padres del siglo II, partidarios de la doctrina del *logos endiathetos* y *logos prophorikos*, que hunde sus raíces en la lógica estoica y fue aplicada a la metafísica por primera vez por los medioplatónicos.

### 2.3. Adolf Knauber

1970. En el homenaje dedicado al profesor Quasten en dos volúmenes, que es una verdadera miscelánea de artículos a menudo muy interesantes, el profesor de Friburgo en Brisgovia, Adolf Knauber escogió como tema la recepción de Clemente Alejandrino<sup>12</sup>. Knauber conoce los estudios ya citados aquí. Presenta una doble novedad. Por un lado, amplía el contexto del estilo de Focio, tradicionalmente mal encarado respecto a los auto-

10. Casey, «Clement», 47.

11. Casey, «Clement», 47.

12. Cf. A. Knauber, «Die patrologische Schätzung des Clemens von Alexandrien», en P. Granfield y J. A. Jungmann (eds.), *Kyriakon. FS J. Quasten* I, Münster 1970, 289-308.

res alejandrinos, antes y después de Orígenes. Enseguida está presto para acusarlos de arrianismo encubierto. Desfilan por las páginas de la *Biblioteca* de Focio autores como Piero, Teognosto, el propio Orígenes. La palma de la crítica se la lleva Clemente, a decir de Knauber. El ambiente de la teología bizantina, ciertamente, muy impregnada de antiorigenismo, domina el juicio que Focio realiza sobre Clemente. Apoyándose, de nuevo, en Zahn —seguido en este punto por Casey— sostiene que Focio no se ha percatado del verdadero sentido de la frase que él mismo cita. Ahora bien, donde parece desmarcarse un poco más de Casey es a la hora de distribuir de este modo los tres elementos: (1) la razón, el pensamiento del Padre como propiedad divina, no como persona distinta; (2) el Logos Hijo, el Logos personal del Padre, el Hijo; (3) la razón humana. Afirma categóricamente que Clemente no ha afirmado jamás dos *logoi* subsistentes, ni en la cita de Focio ni en ningún otro lado. No se puede acusar de arrianismo *ante litteram*. Clemente, sirviéndose de la doctrina de los dos *logoi*, trata más bien —en línea con Teófilo, Justino, Taciano— de captar la atención de los medios paganos impregnados de medioplatonismo y de terminología estoica.

#### 2.4. Salvatore Lilla

1971. Toca el turno a Salvatore Lilla. El estudioso siciliano, célebre por sus conocimientos de la tradición medio y neoplatónica en sus relaciones con el cristianismo, realizó su tesis doctoral en Oxford sobre Clemente Alejandrino en el año 1962, bajo la dirección de H. Chadwick y R. Walzer, de la que publicó nueve años más tarde una versión revisada<sup>13</sup>. Lilla reconoce las dependencias que se pueden trazar de Clemente respecto a Filón, pero piensa que, a diferencia de lo sucedido hasta la fecha —tal vez, con la excepción, precisamente, de Zahn y de Casey— la obra del maestro cristiano alejandrino no ha sido considerada en el conjunto de la filosofía judeoalejandrina, del medioplatonismo y del neoplatonismo. Esta tarea es imprescindible, considera Lilla. Su monografía señala una época en la investigación sobre Clemente. Por lo que respecta a nuestro paso, no añade nada más allá de Casey. Lilla considera que el pasaje de Clemente que mejor muestra la distinción entre el Logos impersonal, identificado con la mente de Dios y que contiene Sus pensamientos, por un lado, y el Logos, persona separada, distinta del primer principio, que representa la ley inmanente del universo, es precisamente el paso clementino citado por Focio<sup>14</sup>. Por otro lado, los pasajes que dejan traslucir una generación eterna del Logos en Clemente y que han sido transmitidos *via* Casiodoro, las denominadas *Adumbrationes*, han de ser conside-

13. Cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971.

14. Cf. Lilla, *Clement*, 200, nota 1.

rados retocados por el de *Vivarium*, como él mismo reconocía haberlo hecho (acerca de este punto, manifiesta la misma opinión que el profesor Sáez expuso el año pasado<sup>15</sup>). En su larga exposición de la doctrina del Logos en Clemente (entreverada con pasos —por este orden— de Albino, Ático, Plutarco, Plotino, Filón, Platón) el profesor Lilla no vuelve a nuestro pasaje.

## 2.5. Carsten Colpe y Raoul Mortley

1981. A Carsten Colpe (1929-2009), profesor de Gotinga y Berlín, discípulo de Joachim Jeremias, biblista e historiador de las religiones, en colaboración con el profesor Raoul Mortley, australiano que recibió la formación en Francia, donde pudo impartir clases en el prestigioso College de France, confió el editor bonnense del *Reallexikon für Antike und Christentum* la voz *Gnosis*<sup>16</sup>. Su referencia es muy breve, pero no parece desmarcarse de la línea inaugurada por Zahn y seguida por Casey y Lilla. Reflexionando sobre el concepto de Logos en Filón, dicen que<sup>17</sup>

La división del Logos en dos funciones conforme a los principios de la ontología platónica será algo repetido en la filosofía patristica. Clemente de Alejandría, por ejemplo, tenía ante sus ojos dos Logoi: el Hijo como Logos y el Logos del Padre. Por eso, la comprensión de Filón [acerca del Logos] constituye uno de los elementos en el desarrollo del subordinacionismo, que posteriormente recibió la herejía arriana.

## 2.6. Eric Osborn

1985. Al igual que el profesor Lilla, el profesor Eric Osborn comenzó su carrera teológica con una tesis doctoral sobre Clemente, bajo la dirección de W. Telfer y H. Chadwick en Cambridge, pero realizada bastante tiempo antes que la del profesor Lilla. Fue publicada en 1957. Más adelante tocó la obra de las *Hypotyposesis* en un artículo<sup>18</sup>, en el que ofrece una visión que se desmarca bastante de los estudios anteriores. De acuerdo con todos en que Focio no ha entendido el paso de Clemente, el profesor Osborn lleva la incomprensión de Focio, no sólo al nivel gramatical, sino al de contenido. En ningún momento, Clemente está refiriéndose a dos *logoi* que existen separados, sino más bien indica «un solo Logos presente en tres modos —en la mente del Padre, en el Hijo encarnado, en los co-

15. Cf. «Algunos aspectos del Hijo como Mediador en Clemente de Alejandría», 233-258.

16. Cf. C. Colpe, R. Mortley, «Gnosis», en B. Köting (ed.), *Reallexikon für Antike und Christentum* 11, Stuttgart 1981, 479-480.

17. Colpe, Mortley, «Gnosis», 479-480.

18. Cf. E. Osborn, «Clement of Alexandria's *Hypotyposesis*: a French Eighteenth-Century Sighting», *Journal of Theological Studies* 36 (1985) 67-83.

razones de los hombres»<sup>19</sup>. El argumento de Osborn, a mi juicio, es un poco artificioso. Discurre del modo siguiente: Clemente de Alejandría no comparte —como se ha venido diciendo— la teoría del doble estadio del Logos (impersonal en el Padre y proferido fuera de él). Clemente quiere evitar la falta de subsistencia del Logos proferido fuera del Padre. Por eso, plantea en este fragmento la encarnación como si fuera una operación que deja a salvo la racionalidad paterna. Dicho de otro modo, por causa de la encarnación, Dios no pierde la unidad tan fuerte que comparte con el Logos racional. El Logos de Dios no se debilita en el proceso.

Según él, así se explican bien los detalles del paso: se entiende bien la articulación entre la primera mitad, dedicada a los dos modos de ser del Logos y la segunda mitad dedicada al tercer modo de ser, en los corazones de los hombres. Se explica bien que el Logos paterno no sea el Hijo, aunque en otras ocasiones lo sea, para Clemente. Lo que ahora quiere subrayar es la racionalidad paterna, que no sufre a causa de la encarnación o difusión entre los hombres.

A mi juicio, el enfoque del profesor Osborn descuida un punto bastante importante: la doctrina de los dos estadios del logos (*endiathetos* y *prophorikos*) no implica en absoluto un proceso degradante de la racionalidad paterna. Dicho de otro modo, el *logos prophorikos* sigue siendo *endiathetos*, en cuanto que no abandona la sede donde se ha originado y ha sido concebido. Vista desde este punto de vista, su complicada teoría parece perder todo fundamento<sup>20</sup>.

## 2.7. Christoph Markschies

1993. Cristoph Markschies, el actual profesor de Berlín escogió trabajar este tema en 1993 en el volumen dedicado a la profesora Luise Abramowski. El título de la contribución de Markschies es ya indicativa de su contenido: «Die wunderliche Mär von zwei Logoi...»<sup>21</sup>. Markschies arranca su reflexión a partir de la expresión: *o algún otro que oculta su persona*, volviendo a sembrar la duda acerca de la autenticidad de la cita directa de Clemente. Distingue entre el marco que rodea a la cita y la cita misma, poniendo de relieve algunas incompatibilidades que encuentra. Por ejemplo, una cristología doceta en el marco en torno a la cita, y una afirmación de la encarnación en la cita. En realidad, según mi parecer, no hay ninguna incompatibilidad entre una y otra, si consideramos

19. Osborn, «Clement», 77.

20. Más recientemente, la estudiosa noruega Henny Fiska Hägg ha dedicado una monografía intitulada *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, en la que, a propósito de nuestro pasaje, afirma explícitamente depender de la posición de Osborn (cf. 192, nota 23).

21. Cf. C. Markschies, «“Die wunderliche Mär von zwei Logoi...” Clemens Alexandrinus, Frgm. 23 - Zeugnis eines Arius ante Arium oder des arianischen Streits selbst?», en H. C. Brennecke, E. L. Grasmück, C. Markschies (eds.), *Logos. FS Luise Abramowski*, Berlin 1993, 193-219.

la gran variedad de posiciones cristológicas que se registran en el siglo II y la habilidad con que muchos defienden una doctrina que no parece reflejarse en la letra. A través de varias suposiciones, concluye Marksches que estamos ante un ejemplo claro de *reductio ad haeresim*, o sea: se está construyendo una acusación contra Clemente bajo la base axiológica del tópico antiarriano. Dicho con otras palabras, una vez que, en la Iglesia ya hubiera cuajado la acusación dirigida contra Arrio a propósito de su planteamiento doctrinal de la existencia de dos logos (o sabidurías), y de esto son testigos de primera hora Alejandro de Alejandría y Atanasio de Alejandría, —digo— una vez que ya había cuajado esta identificación de «herejía arriana = doctrina de dos *logoi* separados», se lanza contra Clemente atribuyéndole este fragmento.

Marksches, por lo demás, sigue suponiendo que, detrás del *logos paterno*, está el Padre, y detrás del *logos* el Hijo. Pone de relieve, para deslegitimar la postura de Zahn-Casey el hecho de que sea necesario suponer la defectuosa comprensión por parte de Focio y, finalmente, después de analizar la obra restante clementina, Marksches concluye que nuestro paso ‘fociano’ y el verdadero Clemente no son compatibles. Entiende que puede haber más de un modo de explicar este fenómeno. Con todo, no renuncia a lanzar una hipótesis como conclusión: en un momento no mejor identificado de la controversia arriana, los partidarios de Arrio habrían tratado de vincularse a la autoridad del venerable Clemente. Continúa el profesor alemán y cito<sup>22</sup>:

Como el supuesto fragmento tan claras resonancias muestra con los problemas del siglo IV y, al mismo tiempo, tan pocos con la discusión de finales del siglo II y de comienzos del siglo III, supongo que fue en los círculos arrianos en donde se sirvieron de él. Más tarde la cita cayó en manos ortodoxas y fue valorada negativamente, como corresponde.

La contribución de Marksches tenía su interés por ver si era capaz de recuperar la tendencia del siglo XIX, favorable a la no autenticidad de la cita clementina. No me consta si ha sido bien o mal acogida. Pero, a mi juicio, fracasa claramente. En particular, parece el estudioso alemán ignorar toda una serie de cuestiones típicas de las especulaciones paganas y cristianas del siglo II, que armonizan fácilmente con el contenido de la cita, sin necesidad de suponer falsificaciones.

## 2.8. Mark J. Edwards

2000. Sigue habiendo espacio para nuevas hipótesis. Prueba de ello es el artículo del profesor oxoniense Mark Edwards<sup>23</sup>. De los tres elementos

22. Marksches, «“Die wunderliche Mär von zwei Logoi”», 217-218.

23. Cf. M. J. Edwards, «Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos», *Vigiliae Christianae* 54 (2000) 159-177.

presentes en la cita, entiende que no podemos identificar como perteneciente a la persona del Padre el Logos paterno, so pena de entrar en conflicto con otras expresiones análogas de Clemente, claramente atribuidas al Hijo (*v.g., energeia patrike*). Cabe decir que, en este punto, muestra lucidez este autor, pero no le acompaña la continuación de su razonamiento. El énfasis del fragmento clementino, piensa Edwards, no está puesto en la doctrina de los dos logos, sino, en tratar de evitar la identificación entre el Hijo divino y el logos humano, emanación del Logos divino, pero perteneciente a las realidades humanas y familiares al hombre. El fragmento, a juicio de Edwards, trataría de evitar la aplicación en el mundo divino de una analogía demasiado fácil, donde se proyectara la experiencia humana de la comunicación por medio del *logos* humano a la esfera del Logos divino.

### 3. Consideración de la solución propuesta por Antonio Orbe

Llegados a este punto, quisiera que nos volviéramos a acercar a las líneas de Focio. Una lectura mínimamente atenta descubre que Focio, a diferencia de lo que le ocurre cuando lee el volumen de los *Stromateis*, encuentra gran desazón por causa doble. No le gusta la forma, y menos aún el contenido. Las expresiones acerca del desorden abundan y contribuyen a generar una atmósfera perjudicial para Clemente. Con el nombre de *Hypotyposeis* ya se habían presentado otras obras entre filósofos paganos. Viene a significar como *esbozos*. Probablemente, a tenor de lo que dice Focio, se trataba de pasajes de la Escritura, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, de los que Clemente iba ofreciendo una suerte de *exégesis e interpretación*.

Creo que sea muy útil, para el propósito que ahora nos ocupa, recordar el artículo del profesor B. G. Bucur<sup>24</sup>, en el que concluye cómo Clemente dispuso su obra por medio de un camino que, al igual que otros filósofos paganos hacían, conducía de fuera hacia dentro. En tres pasos: *Exhortando, conduciendo, enseñando*. Exhortando con el *Protréptico*, conduciendo con el *Pedagogo* y, enseñando —en lugar de lo que habitualmente se dice con los *Stromateis*— enseñando con las *Hypotyposeis*, culmen de la enseñanza clementina, región de la epóptica o contemplación de los grandes misterios, no accesibles a los principiantes. Clemente no se conduce siempre con estricto criterio a la hora de presentar esta progresión, pero abunda una estructura ternaria, como la que se corresponde con la ética, la física y, finalmente, la epóptica<sup>25</sup>.

24. Cf. B. Bucur, «The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for “The Other Clement of Alexandria”», *Journal of Early Christian Studies* 17 (2009) 13-35.

25. Cf. Bucur, «The Place of the Hypotyposeis in the Clementine Corpus: An Apology for “The Other Clement of Alexandria”», 13-35. Dice en página 34: «Mi objetivo aquí no es tratar acerca del asunto de la crítica de Focio a Clemente, ni acerca de la autenticidad de los textos atribuidos al Alejandrino, sino fijarme en lo que esta crítica sugiere acerca de la estructura del corpus

Me parece que este dato nos encamina rectamente a la solución del problema. En efecto, en la hipótesis de que estuviéramos ante una cita cierta clementina, habremos de pensar que la interpretación de dicha cita no será, por tanto, algo meridiano u ordinario. Serán unas líneas que nos situarán en la contemplación de los misterios.

1955. Hay que remontarse ahora más de cincuenta años atrás. En el año 1955 aparece el que sería el primero de una serie de estudios sobre la gnosis, donde el padre Orbe (1917-2003), profesor en la Universidad Gregoriana, tenía ocasión de ir volcando las investigaciones y los cursos que había comenzado a impartir en el año 1951. En su volumen titulado *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. 1,3)*, consagra unas páginas al susodicho pasaje<sup>26</sup>, que han pasado desapercibidas a la crítica posterior<sup>27</sup> (salva alguna rara excepción<sup>28</sup>).

El primer paso con el que ilumina la enredada afirmación de Clemente es decisivo, a mi parecer. El padre Orbe no deja pasar el adverbio ὁμωνύμως que une al logos paterno con el Logos Hijo y recuerda inmediatamente un versículo de la noticia de Ptolomeo en IREN., *haer.* I,2,6<sup>29</sup>: *Perfectum fructum Iesum, quem et Salvatorem vocari, et Christum et Logon patronymice ac Omnia, quoniam ab omnibus esset* (τέλειον καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὃν καὶ Σωτῆρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρῶνυμικῶς καὶ τὰ Πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι).

Ireneo está describiendo la evolución del Pleroma según Ptolomeo, discípulo del gnóstico Valentín. En línea con la teología medioplatónica del momento, tanto herejes como ortodoxos querían subrayar al máximo la inactividad del primer principio, la absoluta trascendencia del Dios Abismo, que habría de intervenir lo mínimo posible. Aunque no ignoran que este Abismo dio lugar a todo, cuando, por su voluntad, engendró al Intelecto Unigénito, prefieren incluso reservar el adjetivo paterno para el nivel del Unigénito Hijo, que se convierte, de este modo, en un ser que es, al mismo tiempo, engendrado por el Abismo y capaz de engendrar paternalmente todas las cosas.

clementino. Focio indica que las *Hypotyposeis* estaban llenas de impiedades, fábulas, y blasfemias sin sentido. Focio encuentra los *Stromateis* mucho más aceptables, aunque haya también alguna que otra disonancia; por último, él remarca cómo el *Pedagogo* no tenga nada que ver con las *Hypotyposeis*, y está enteramente libre del mal y de opiniones blasfemas. Esto brinda una intuición importante para comprender la organización jerárquica de los escritos clementinos. Incluso, aunque Focio invierta el valor de la jerarquía clementina, de modo que la cúspide de la teología se convierta en el abismo de la herejía, su evaluación nos proporciona la confirmación del hecho de que Clemente había entendido las *Hypotyposeis* como medio para iniciar a los estudiantes en los niveles más altos de la ciencia».

26. Cf. A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Ioh. 1,3)*. *Estudios Valentinianos*, II, Roma 1955, 108ss.

27. Por citar tan sólo uno de los últimos estudios que ignora las páginas de Orbe, cf. P. Ashwin-Siejkowski, *Clement of Alexandria on Trial: The Evidence of 'Heresy' from Photius' Bibliotheca*, Leiden 2010, y, por tanto, no considera ni por asomo ninguno de los argumentos que expondremos a continuación.

28. Cf. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 621, nota 40.

29. IREN., *haer.* I,2,6 (eds. A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 264, Paris 1979, 48).

Un punto ha de tenerse muy presente. Entre los gnósticos cualquier generación proviene de una emisión, pero no toda emisión provoca una verdadera y real generación. Esto es lo que ocurre en el paso que hemos sorprendido al vuelo. Al final del desarrollo del Pleroma, todos los eones que no configuran más que una sola persona, la persona del Unigénito, pusieron todo lo mejor de sí y emitieron el fruto perfecto, cuyo nombre propio es Jesús, o también, Salvador. ¿Quién es este Jesús o Salvador, respecto al Pleroma, o sea, respecto a la persona del Unigénito? La respuesta es: en cierto modo, es el mismo; en cierto modo, no es el mismo. Es el mismo porque no cambia la identidad personal. La emisión de todos los eones que tiene como fruto Jesús no ha dado lugar a un ser *personalmente* distinto. Sí que ha dado lugar a un ser *cualitativamente* distinto, capaz de ordenar y salvar lo que está fuera. Ahora bien, ¿qué tipo de relación guarda este fruto emitido que llamamos propiamente Jesús o Salvador con la fuente de la emisión que es el Pleroma o Unigénito o Logos? Guarda una relación análoga a la de filiación. Igual que al principio de todo el Abismo, de la infinita multitud de posibilidades que era, se concentró en un pensamiento que engendró, ahora también, el Pleroma, de la multitud de virtualidades que representa, concentra lo mejor de cada uno en un solo fruto, que es Jesús.

De donde tenemos que, *análogamente*, se puede decir que el Logos del Pléroma es el padre de Jesús y, no obstante, el Logos y Jesús no son más que la misma e idéntica persona. La diferencia es que media entre ambos una emisión, una *probolé*, que ha logrado que el Unigénito, que ya había sido concebido por el Abismo, adquiera ahora subsistencia por su propia cuenta, adquiera un sustrato propio. Jesús, el Salvador, no es sino el Unigénito, en sustrato propio, capaz de ordenar y disponer lo que está fuera de Él.

Pues bien, dice Ireneo que los gnósticos consienten en denominar a este Jesús de acuerdo con los nombres patronímicos: Cristo y Logos. Es decir, que consideran que este Logos es Logos paterno de Jesús, Logos paterno del Salvador, diferenciados —repito— por la emisión que media entre ellos, pero no en su identidad personal que es la misma. Me parece muy importante este paso. Confirma la reacción de Edwards, el cual, si hubiese conocido el trabajo de Orbe, podría haberse apoyado en él. Edwards fue el único, a partir de Zahn, que se resistió a identificar el Logos paterno del fragmento clementino con la cualidad divina de Dios Padre.

Simplemente, lo que ocurre es que ahora no encontramos mayores problemas en atribuir al Logos Hijo del fragmento clementino un análogo papel al representado por Jesús o el Salvador en la noticia de Ptolomeo. O sea, el Logos paterno de Clemente no es sino el Logos concebido en el seno paterno (al igual que el Unigénito del sistema valentiniano) que emite otro Logos que no hace dualidad, sino que respeta la identidad personal, pero gana sustrato propio. El Logos paterno y el Logos Hijo del fragmento de Focio no son sino la misma persona en dos estadios di-

ferentes: estadio 1: concebido y no nacido; estadio 2: concebido y nacido. Cito a Orbe<sup>30</sup>:

El paralelismo desde el punto de vista filológico me parece decisivo, mientras doctrinalmente no haya nada en contrario. La consecuencia más importante es obvia: el Logos paterno de Clemente no es según el paralelismo valentiniano la persona del Padre, sino la del Logos interior al Pleroma divino... El hecho de establecer entre ambos Logos una relación de paternidad o filiación no significa que haya mediado entre ellos, una estricta generación.

Un fragmento de los *Excerpta ex Theodoto* avala todos estos pasos, cf. CLEM., *exc. Thdot.* 19<sup>31</sup>:

«Y el Logos se hizo carne» (*Io* 1,14), no sólo al hacerse hombre en su venida, sino también «en el Principio» (*Io* 1,1), cuando el Logos en su misma identidad (ὁ ἐν ταῦτότητι Λόγος) se hizo Hijo por su delimitación personal y no en su esencia (κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν). Y de nuevo «se hizo carne» (*Io* 1,14) al actuar (ἐνεργήσας) por medio de los profetas. El Salvador es llamado prole del Logos en su misma identidad (Τέκνον δὲ τοῦ ἐν ταῦτότητι Λόγου ὁ Σωτὴρ εἴρηται).

Queda por resolver la segunda mitad del fragmento *apud* Focio. ¿Por qué dice Clemente que no se encarnó ni el Logos paterno ni el Logos Hijo, sino una *dynamis* emanada del Logos divino? Conviene antes que nada identificar a qué tipo de *encarnación* se refiere el fragmento de Focio. La gran capacidad de entender metafóricamente los hechos permitía a Clemente, como lo acabamos de ver, comprender varios significados de *encarnación*.

Una primera tiene lugar *kata perigraphē*, en el seno paterno. Otra segunda, actuando como *energeia* por medio de los profetas. Otra tercera la señalada al principio: *kata ten parousian*. ¿Hay alguna más? Una por sustancia, *kat' ousian*, cf. *exc. Thdot.* 19,5, antes de disponerse a crear. Por orden cronológico: *kata perigraphēn (in sinu Patris)*, *kat' ousian (nativitas divina)*, *kata energeian* (por los profetas), *kata parousian* (encarnación propiamente dicha).

En cualesquiera de estas cuatro, dice Clemente que el sujeto de la encarnación no fue ni el Logos paterno ni el Logos Hijo sino una *dynamis*. La hipótesis de Orbe que explica este proceder extraño de Clemente se entiende del siguiente modo. Muy influido por las ideas estoicas, en esto igual que Orígenes, de la presencia universal del Logos entre los hombres, tanto un Alejandrino como el otro, tuvieron problemas para articu-

30. Orbe, *En los albores*, 111.

31. CLEM., *exc. Thdot.* (ed. M. Merino, *Fuentes Patrísticas* 24, Madrid 2010, 98-99), con ligera modificación en la traducción.

lar al mismo tiempo la presencia del Logos circunscrito personalmente de modo paterno y circunscrito sustancialmente como Hijo en la carne de Jesús, sin que resultara perjudicial para su presencia en todos los hombres. Solución: implicar no todo el Logos Hijo, sino una *dynamis* que procediera de Él, que fuera capaz de tener presencia dinámica y gradual entre los hombres y plena y única en Jesús.

Pero si no es el Logos paterno ni el Hijo, ¿con qué derecho se puede hablar de *encarnación del Logos*? ¿Acaso es idénticamente la misma? Esta tercera emanación tampoco da lugar a un ser *personalmente* distinto. Uno, dos, hasta tres *logoi* que son personalmente el mismo, y cito directamente Orbe una vez más<sup>32</sup>:

Personalmente los tres Logos son idénticos, porque como tales se caracterizan por su circunscripción, mas no por el substrato. Cuantitativamente difieren: mientras el Logos interno tiene la misma sustancia fontal del Padre, el externo [Logos prolaticio o Hijo] solo tiene la *dynamis* procedente del Padre..., a su vez el Logos Encarnado en Cristo sólo tiene la *dynamis* procedente del Logos Hijo.

Orbe apoya también el discurso con tratadistas paganos como Numeonio o los *Oráculos caldeos*, donde, a veces, el mundo divino se jerarquiza en su relación con el cosmos por medio de relaciones de generación/filiación que tan pronto se distinguen como se llegan a identificar.

#### 4. Conclusión

El paso de Clemente citado por Focio, ciertamente, no es de fácil interpretación, ni mucho menos espontánea para nuestras actuales categorías. El procedimiento de análisis y explicación de Antonio Orbe nos enseña por partida doble. A diferencia de cuantos lo intentaron desde finales del siglo XIX, el enfoque de Orbe se caracteriza por no forzar, de entrada, ninguno de los datos de la cita de Clemente *apud* Focio, si no es estrictamente necesario. En más de una ocasión, la dificultad del texto la han hurtado los investigadores modernos proponiendo un grave defecto de comprensión en el erudito bizantino, forzando la traducción del texto en su sintaxis y en su significado más sencillo, eliminando la autoría clementina de las líneas para salir airosos, imaginando un escenario con muy poca base firme, etcétera. Se manifiesta crucial el buen conocimiento de los gnósticos y autores paganos para poder interpretar también los eclesiásticos.

En otro plano, el contenido propuesto por Orbe para el fr. transmitido por Focio cuadra con el programa curricular sugerido por el profesor Bucur, donde las *Hypotyposesis* representarían el punto de mayor

32. Orbe, *En los albores*, 132.

contemplación. No es de extrañar, por tanto, que en otros lugares de la obra clementina no se distinga con tanta sutileza como aquí el sujeto de la Encarnación.

En fin, desde el punto de vista dogmático, la posición de Clemente ciertamente está muy lejos de la futura de Arrio. En Arrio son dos *logoi* personalmente distintos, y no comparten además el mismo sustrato, como sí es el caso de los tres modos del Logos clementino. Sin embargo, el esquema de introducir, dentro de la sola persona, emisiones no estrictamente generativas, para poder conciliar la inmanencia universal con la concreción del Logos en Jesús, originará una suerte de degradación inaceptable que va aproximando al Logos paterno – Logos Hijo – *Dynamis* del Logos a los hombres creados, línea en la que, conservándose la identidad personal y compartiendo siempre el mismo sustrato espiritual, no se salva sin embargo la identidad sustancial.

Los amigos de disputas no tardarían tampoco en acusar injustamente a estos planteamientos de multiplicar Cristos. Pero se entiende la deriva del asunto.

Episodios tan intrincados como este, que se prestan a tantas consideraciones, provocaron sin duda en el seno de la Iglesia del siglo IV una reacción de distanciamiento respecto al término Logos, tan polivalente. Y así, paradójicamente, aquel término imprescindible, aunque no suficiente, para la teología más ortodoxa del siglo II —como era el de *Logos*— terminará por desaparecer en el símbolo que de fe que se fraguará para la Iglesia durante el siglo IV.