

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
<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; 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

Alejandría, 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.</i> 109: <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 Institutu 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

ALGUNOS ASPECTOS DEL HIJO COMO MEDIADOR EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Andrés Sáez Gutiérrez

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

La presente contribución se inserta en el marco de las jornadas en las que nació. Conecta, por un lado, con el trabajo realizado por el Dr. Patricio de Navascués y que inmediatamente lo precede. De hecho, nos seguimos moviendo en el ámbito intradivino, aunque dirigiendo nuestra mirada más decididamente *ad extra*, exponiendo el pensamiento de Clemente de Alejandría en torno a algunos aspectos de la mediación del Hijo. Precisamente por tratarse de la mediación, este estudio puede también presentar puntos de conexión con el resto de ponencias que acerca de Clemente se encuentran en el presente volumen y que tratan la filiación en relación con diversos momentos de la historia de la salvación. En este sentido, aunque en ocasiones sean los mismos pasajes los que constituyan el objeto de análisis, no lo será la perspectiva desde la cual son abordados, centrándonos en este caso en la conexión que existe entre la misión mediadora del Hijo y su generación preexistente.

1. *Una cuestión preliminar: el vínculo intrínseco entre generación, creación e historia de la salvación*

Como es sabido la generación eterna del Hijo se vislumbra independiente de la creación y de la historia de la salvación a partir de Alejandro de Alejandría y aparece afirmada con mayor claridad en Atanasio ya en el siglo IV¹. Anteriormente no fue así. Es más, dejando a un lado a Orígenes, para quien la generación y el consiguiente vínculo con la creación inteligible son eternos, los autores prenicenos anteriores a él en los que

1. Cf. L. F. Ladaria, *El Dios vivo y verdadero*, Salamanca 2010, 254-255; 272-279.

la cuestión se deja entrever parecen haber considerado la generación del Hijo ciertamente preexistente, pero no *ab aeterno*, sino *ante tempus*; y haberla vinculado estrictamente con su vocación económica. Pensamos que esta concepción, presente a nuestro juicio en autores como Justino, Tolomeo, Tertuliano e Hipólito, se encuentra atestiguada también en el alejandrino Clemente y constituye un punto común a las principales corrientes teológicas del cristianismo preniceno al menos hasta Orígenes². Conscientes de que se trata, en lo que concierne tanto a Clemente como a otros autores del mismo período, de una *quaestio disputata*³, examinaremos principalmente en esta ocasión algunos pasajes del Alejandrino en los que parece reflejarse la generación *ante tempus* del Logos⁴.

1.1. A partir de *paed.* I,62,1 y en el marco de su exposición acerca del Logos, Pedagogo de los hombres, y de su pedagogía, Clemente sale al paso de aquellos que consideran que en el Señor bondad y justicia son incompatibles. En un momento dado de este desarrollo, afirma el Alejandrino (I,74,1):

Pero también (se dice:) nadie es bueno sino su Padre. En efecto, el Padre suyo, el mismo, el que es uno, es revelado por medio de muchas poten-

2. Esta es la postura de A. Orbe a lo largo de toda su obra. Cf. también J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Tournai 1961, 335. Más recientemente cf. J. J. Ayán, «Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía», en J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aróztegui (eds.), *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 306-335; Id., «El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino», en P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez (eds.), *Filiación III. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2011, 257-278; P. de Navascués, «Unigenitus Filius factus est. En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódoto», en J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aróztegui (eds.), *Filiación II. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2007, 329-355; Id., «La filiación en Teófilo de Antioquía», en P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez (eds.), *Filiación V. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2013, 311-333; B. Poudéron, «La filiación en Atenágoras», en P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez (eds.), *Filiación IV. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2012, 151-169; A. Sáez, «La filiación en la *Oratio ad Graecos* de Taciano», en *Filiación IV*, 171-205; Id., «Cristo y la filiación en la Homilía Pascual de Melitón de Sardes», en *Filiación V*, 335-363.

3. Para el caso de Clemente, sostienen recientemente la generación eterna H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 185-194; M. J. Edwards, «Clement of Alexandria and his Doctrine of the Logos», *Vigiliae Christianae* 54/2 (2000) 159-177. En general, además del análisis de los textos de cada autor, a nosotros nos parece que ha de ser subrayado un dato *ex silentio*. En los valentinianos la generación del Hijo tiene lugar claramente *ante tempus*. Cf. por ejemplo Ireneo de Lyon, *haer.* I,1-2. Ahora bien, ninguno de los escritores eclesiásticos prenicenos que han polemizado con ellos les han echado en cara este punto doctrinal, lo que se antoja muy poco plausible si los primeros hubieran sostenido la generación eterna. Es mucho más probable, pues, que unos y otros hayan considerado dicha generación *ante tempus* y no *ab aeterno*.

4. Es decir, renunciamos a discutir en profundidad los argumentos de la monografía de Hägg y del artículo de Edwards citados en la nota precedente, los cuales, en cualquier caso, no tratan la cuestión en profundidad; y nos limitamos a incrementar los datos para un estudio global, el cual queda pendiente.

cias. Y esto es lo que significa la afirmación «nadie ha conocido al Padre» (Mt 11,27), siendo Él mismo todo antes de que viniera su Hijo (πάντα αὐτὸν ὄντα, πρὶν ἐλθεῖν τὸν υἱόν). Es, pues, evidente, con toda verdad que el Dios del universo es sólo uno, bueno, justo, creador, Hijo en el Padre, a quien sea la gloria por los siglos. Amén⁵.

El pasaje, al igual que los números adyacentes, muestra la preocupación de Clemente por no multiplicar dioses frente a marcionitas y gnósticos. No hay un Dios Bueno y un Dios Creador justo. Hay un único Padre del cual se predicaban tanto la bondad como la justicia y cualesquiera otros atributos. En este caso, Clemente razona —si se nos permite hablar así— elevándose hasta el Primer Principio, de quien afirma que lo era todo antes de que viniera el Hijo (πάντα αὐτὸν ὄντα, πρὶν ἐλθεῖν τὸν υἱόν). Así Clemente distingue dos estados, uno anterior a que viniera el Hijo, en referencia a su generación, y otro posterior a la misma, a la vez que muestra que dicho proceso no supone la multiplicación de dioses, sino el inicio de la economía, es decir, la posibilidad de revelar por medio de muchas potencias a Aquel que nadie ha conocido, tal como Clemente explica recurriendo a una parte de Mt 11,27 («nadie ha conocido al Padre»), activando lo que en Dios se encontraba de modo meramente virtual⁶.

Ciertamente nos hemos de preguntar si la expresión «antes de que viniera el Hijo» no se puede referir a la Encarnación. Además del contexto y de lo ya dicho, la idea de que Dios es todo se encuentra, aun con matices diversos, también en contexto intradivino en autores como Tertuliano, *Adversus Praxean* 5,2, el cual afirma que «antes de todo Dios estaba solo; Él mismo era para sí mundo y lugar y todo»⁷; Hipólito, *Contra Noeto* 10,2, quien señala que «Dios, aun estando solo, era múltiple, pues no le faltaba palabra, sabiduría, potencia, voluntad; todo estaba en Él y Él era todo»⁸; y Taciano, *Oratio ad graecos* 5, donde se lee que «el Dueño de todas las cosas, siendo como era personalmente el substrato de todo, por cuanto aún no había tenido lugar la creación, estaba solo»⁹. Por todo ello, pensamos que el pasaje de Clemente se refiere también al inicio de la economía por medio de la concepción-generación del Hijo.

5. Eds. H.-I. Marrou y M. Harl, *SC* 70, Paris 1960, reimpr. 2008, 240; ed. M. Merino, *FuP* 5, Madrid, 2009, 222-225. Para el texto griego de las obras de Clemente, seguimos las ediciones de las colecciones *SC* y *Fuentes Patristicas*. Las traducciones españolas de los textos se inspiran en las de esta última colección, modificadas cuando lo hemos creído necesario.

6. Para el paso de la concepción a la generación del Hijo en este pasaje, cf. la contribución precedente de P. de Navascués, «Dios en su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino», pp. 201-216.

7. *Ante omnia enim Deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia*: ed. G. Scarpata, *Corona Patrum* 12, Torino 1985, 152-153.

8. αὐτὸς δὲ μόνος ὢν πολὺς ἦν. οὐτε γὰρ ἄλογος οὐτε ἄσφορος οὐτε ἀδύνατος οὐτε ἀβούλευτος ἦν. Πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν: ed. M. Simonetti, *Biblioteca Patristica* 35, Bologna 2000, 170-171.

9. ὁ γὰρ δεσπότης τῶν ὄλων αὐτὸς ὑπάρχων τοῦ παντός ἢ ὑπόστασις κατὰ μὲν τὴν μηδέπω γεγενημένην ποίησιν μόνος ἦν: ed. M. Whittaker, *Oxford Early Christian Texts*, Oxford 1982, 10.

1.2. Un pasaje similar se encuentra en el mismo contexto algo más adelante. La pedagogía amante del Logos hacia el hombre incluye la bondad propia de Dios y a la vez su justicia, la cual no es en el fondo sino un modo de bondad que se sirve de represiones y exhortaciones para sacar a los hombres de sus extravíos. En este contexto afirma Clemente en *paed.* I,88,2-3:

Así pues, Dios es, por un lado, bueno en sí mismo; por otro, justo ahora por nosotros; y esto, porque es bueno (*ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν, δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς, καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός*). Lo justo se nos muestra por medio de su propio Logos desde entonces, desde el principio, desde que es Padre (*Τὸ δίκαιον δὲ ἡμῖν διὰ τοῦ λόγου ἐνδείκνυται τοῦ ἑαυτοῦ ἐκεῖθεν ἄνωθεν, ὄθην γέγονεν πατήρ*). Pues antes de que viniese a ser Creador era Dios, era bueno y por esto quiso ser Creador y Padre (*Πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατήρ ἠθέλησεν*). Y el carácter de aquel amor vino a ser y es el principio de la justicia, lo mismo cuando hace brillar su sol que cuando envía a su Hijo. Y ante todo Este anunció la buena justicia procedente del cielo cuando dice: «Nadie ha conocido al Hijo sino el Padre; nadie (ha conocido) al Padre sino el Hijo» (*Mt 11,27*). Este mutuo e igual conocimiento es un símbolo de la justicia original (*Αὕτη ἡ ἀντιταλαντεύουσα γνώσις ἐπ' ἴσης δικαιοσύνης ἀρχαίας σύμβολον*). Después la justicia bajó a los hombres, en la letra y en la carne, es decir, por la Ley y por el Logos, para constreñir a la humanidad a conversión saludable, porque esa justicia era buena¹⁰.

En el párrafo precedente Clemente afirma que el único Dios, el Dios verdadero, es a la vez justo y bueno. Y su justicia no es expresión de maldad, como tampoco se dice que un espejo sea malo porque muestre su fealdad a quien lo mira; o que un médico lo sea porque comunique al enfermo la enfermedad que padece (I,88,1).

Ahora bien, ya en nuestro pasaje, Clemente realiza una distinción al hablar de los atributos de la bondad y de la justicia divinas. Mientras que la bondad parece lo más original de Dios¹¹, de modo que es bueno a causa de sí mismo (*ἀγαθὸς μὲν ὁ θεὸς δι' ἑαυτὸν*), es justo en relación con nosotros, por causa nuestra (*δίκαιος δὲ ἤδη δι' ἡμᾶς*). Bondad y justicia se relacionan de modo que aquella es la condición de posibilidad de esta, de modo que la justicia es una manifestación de la bondad original de Dios (*καὶ τοῦτο ὅτι ἀγαθός*).

Esta justicia (*τὸ δίκαιον*) se muestra por medio del Logos desde el principio (*ἄνωθεν*), a saber, desde que Dios ha venido a ser y es Padre (*ὄθην γέγονεν πατήρ*), proceso que es expresado por medio del perfecto *γένονεν*.

10. SC 70, 266; *FuP* 5, 248-249.

11. En *Corpus Hermeticum* XIV,9 (ed. A. D. Nock y A. J. Festugière, *Les Belles Lettres*, Paris 1960, 225) encontramos un eco de esta idea (*ὁ γὰρ θεὸς ἐν μόνον πάθος ἔχει, τὸ ἀγαθόν, ὁ δὲ ἀγαθὸς οὐτε ὑπερήφανος οὐτε ἀδύνατος. τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ θεός, τὸ ἀγαθόν, ἡ πᾶσα δύναμις τοῦ ποιεῖν τὰ πάντα*), aunque hay que señalar que el contexto y el significado de los términos es diverso.

Aunque aquí no se dice explícitamente a qué se refiere la paternidad de Dios, todo indica que se refiere a la del Hijo generado. Primero porque acaba de declarar que lo justo de Dios se muestra por medio del Logos desde el principio, luego parece lógico pensar que Clemente se está refiriendo a la generación por la que Dios ha venido a ser Padre del Logos. Además, esta explicación es confirmada por una línea de *str.* III,49,3, en la que Clemente afirma que al Señor no le era necesario procrear, a Él que permanece para siempre y que vino a ser y es el Hijo único de Dios (ἀϊδίως μένοντι καὶ μόνῳ υἱῷ θεοῦ γεγονότι)¹². Si esto es así, la continuación del pasaje vincula con claridad la creación con la generación del Hijo, cuando señala Clemente: «Pues antes de que viniese a ser Creador era Dios, era bueno y por eso quiso ser Creador y Padre» (Πρὶν γὰρ κτίστην γενέσθαι θεὸς ἦν, ἀγαθὸς ἦν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ δημιουργὸς εἶναι καὶ πατὴρ ἠθέλησεν), donde a mi juicio hay que entender en su sentido más inmediato que quiso ser Creador del mundo y Padre del Hijo¹³.

Esta interpretación y por tanto el vínculo intrínseco entre generación y creación o economía¹⁴ se pone todavía de manifiesto profundizando en el concepto de justicia divina. En efecto, acabamos de ver que el Alejandrino afirma que Dios es justo por nosotros y que su justicia ha sido mostrada desde el principio por el Logos. Pues bien, en otros dos lugares del mismo contexto relaciona estrechamente y de modo aún más claro la justicia, es más, la justicia original, con la relación que se establece entre el Padre y el Hijo. Así en *paed.* I,71,3 afirma que Dios «es el que coloca a unos a la derecha y a otros a la izquierda; en cuanto es considerado Padre, siendo bueno, es denominado únicamente lo que es, esto es Bueno; mas en cuanto que, siendo Hijo, su Logos está en el Padre (καθὸ δὲ υἱὸς ὢν ὁ λόγος αὐτοῦ ἐν τῷ πατρὶ ἔστι), recibe el nombre de justo, en virtud de la relación de amor recíproco, nombre que le corresponde por la igualdad de poder (δίκαιος προσαγορεύεται ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως ἀγάπης, ἰσότητι μεμετρημένον ὄνομα δυνάμεως)»¹⁵. Concepción que se repite en nuestro pasaje en la parte final de *paed.* I,88,3, cuando el Alejandrino declara que la justicia buena procedente del Padre se muestra de modo original en el conocimiento recíproco entre el Padre y el Hijo, el cual es símbolo de la justicia original (Αὕτη ἡ ἀντιταλαντεύουσα γνῶσις ἐπ' ἴσης δικαιοσύνης ἀρχαίας σύμβολον), la cual ha sido dada a conocer por el Se-

12. Ed. M. Merino, *FuP* 10, Madrid, 1998, 386-387, donde hemos variado la puntuación del griego.

13. Justo a continuación la pareja Creador y Padre parece ser interpretada en este sentido, pues Clemente afirma que «el carácter de aquel amor vino a ser y es el principio de la justicia, lo mismo cuando hace brillar su sol que cuando envía a su Hijo», aludiendo en primer lugar a la obra creadora (cuando hace brillar su sol); y después a la misión del Hijo (cuando envía a su Hijo).

14. Así se expresa H. I. Marrou, cf. *SC* 70, 267 n. 1, el cual descubre en el pasaje «le lien établi entre la génération du Verbe et la création, caractéristique de la théologie du temps»; y remite además a P. Nautin, *Hippolyte. Contre les hérésies*, Paris 1949, 196-197.201-202.

15. *SC* 70, 236; *FuP* 5, 218-219.

ñor en el evangelio («Nadie ha conocido al Hijo sino el Padre; nadie (ha conocido) al Padre sino el Hijo») y ha descendido a los hombres.

En este sentido, Clemente parece sostener un concepto de justicia que se relaciona estrechamente con la *gnosis* entre el Padre y el Hijo, la cual ciertamente no podía existir en acto antes de que el Hijo fuese engendrado; y con la donación de la misma a los hombres por parte del Hijo. Explicación que parece confirmada por Clemente al final de *paed.* I,71,3: «Dios nos ha dado a conocer a Jesús como rostro del buen vínculo de la justicia, por medio del cual hemos conocido también a Dios, como a partir de una balanza de igual fuerza» (ἀγαθοῦ ζυγοῦ πρόσωπον ἡμῖν δικαιοσύνης τὸν Ἰησοῦν γνωρίσαντος τοῦ θεοῦ, δι' οὗ καὶ τὸν θεόν, οἷον ἐκ τρυτῆ-νης ἰσοσθενοῦς, ἐγνωμεν)¹⁶.

1.3. Pasemos a otras obras del Alejandrino. Un pasaje de *Stromateis* V,16,5 nos ofrece otro indicio acerca de nuestro objeto de estudio con la ayuda de un tecnicismo muy conocido:

El Logos engendrado es el autor de la creación; luego, también se engendra a sí mismo, cuando el Logos se hace carne, para ser también visto (προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος, ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῆ)¹⁷.

El término *προελθὼν* fue empleado entre los cristianos del siglo II para describir el acto de generación del Logos¹⁸, independientemente de que explicitasen o no en su obra la doctrina de los dos estadios de Logos y de que lo aplicasen a la concepción del mismo o a su generación estricta. No entramos a discutir esta cuestión¹⁹. Lo que ahora nos interesa se-

16. SC 70, 238; *FuP* 5, 218-219.

17. Ed. A. Le Boulluec, SC 278, Paris 2006, 50. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, Estudios Valentinianos I/1, Roma 1958, 606.

18. Cf. A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V. Tome II. Commentaire*, SC 279, Paris 2009, 85-86, el cual se remite a los clásicos estudios de H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge, MA-London 31976, 208; y de S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 204 n. 1. Cf. también J. J. Ayán, «Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía», 313-316, el cual remite a Justino, *dial.* 100,4; a Taciano, *Oratio ad graecos* 5; a Atenágoras, *Legatio* 10,3; y a los *Excerpta ex Theodoto* 32,2; 35,2.

19. En relación con la continuación del pasaje H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 187, parece hacerse eco de una interpretación de *γεννᾷ* que refiere el término a la autogeneración preexistente del Logos, mientras que *προελθὼν* designaría la fase de concepción, todavía anterior a aquella. Por su parte, S. Fernández Ardanaz, *Genesis y Anagennesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria 1990, 169-170, interpreta *γεννᾷ* del mismo modo, pero identifica esta acción con la expresada mediante el participio *προελθὼν*. Es decir, ambos se referirían a la generación *strictu sensu*. De hecho, la segunda parte del pasaje (ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται, ἵνα καὶ θεαθῆ) sigue a la referencia de la primera al ministerio que el Logos desempeña en la creación (προελθὼν δὲ ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος), para lo cual se espera que sea ya subsistente. Por otro lado, Hägg, 185ss., discute en este contexto la cuestión debatida, ya clásica, en torno al Logos o a los Logoi en Clemente, es decir, a la relación entre el *logos* como razón paterna y el

ñalar es que el Logos, una vez proferido (gr. προελθὼν, literalmente una vez que ha avanzado, que ha salido, que ha procedido hacia delante), es el autor de la creación. El pasaje deja entrever que es engendrado para tal fin.

Una expresión similar a esta encontramos en unas líneas de *Excerpta ex Theodoto* 19,4 al hilo del nombre «Primogénito de toda criatura» aplicado al Hijo:

«Primogénito de toda criatura» (*Col* 1,15), porque habiendo sido engendrado impasiblemente vino a ser Creador y Principio de toda creación y sustancia, pues «en él» (*Col* 1,16) el Padre lo hizo todo. («Πρωτότοκον δὲ πάσης κτίσεως», <ὄτι> γεννηθεῖς ἀπαθῶς, κτίστης καὶ γενεσιάρχης τῆς ὅλης ἐγένετο κτίσεως τε καὶ οὐσίας· «ἐν αὐτῷ» γὰρ ὁ Πατὴρ τὰ πάντα ἐποίησεν)²⁰.

El participio de aoristo γεννηθεῖς, además del aspecto puntual de la generación, indica probablemente, en relación con la forma finita principal ἐγένετο, la anterioridad del nacimiento del Hijo a su ser Creador y Principio de toda criatura y sustancia. Así quedaría expresado de nuevo el vínculo entre la generación del Hijo y su actividad *ad extra*, en este caso, su ministerio en la creación.

1.4. Todavía se puede encontrar el rastro de la misma idea al comienzo del libro VII de los *Stromateis*, en concreto en VII,2,1-3, aunque aquí formulada diversamente:

Nos proponemos mostrar que sólo el gnóstico es santo y piadoso, porque practica un culto digno de Dios al verdadero Dios; y a quien practica un culto digno de Dios le acompaña el amar a Dios y el ser amado por Dios. Ciertamente (el gnóstico) considera digno de honor todo lo que excede al merecimiento; así hay que honrar, en el mundo sensible, a los magistrados, a los progenitores y a todos los ancianos; entre las cosas dignas de enseñanza a la filosofía más antigua y la profecía más augusta; entre las realidades inteligibles a lo más antiguo en generación, al principio atemporal sin principio y primicia de los seres, al Hijo. Junto a Él es posible conocer la causa trascendente, al Padre del universo, la (realidad) más antigua y benéfica de todas, no transmitida de ningún modo por medio de una palabra, sino propiamente, siendo venerable y santo, con veneración y silencio en medio de un santo temor (ἐν δὲ τοῖς νοητοῖς τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει, τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχὴν τε καὶ ἀπαρχὴν τῶν ὄντων, τὸν υἱόν·

Logos encarnado, a su identidad y continuidad estrictas y a sus fases. No podemos abordar ahora este tema. Además del artículo de M. J. Edwards citado anteriormente, cf. al respecto R. P. Casey, «Clement and the Two Divine Logoi», *JThS* 25 (1924) 43-56; A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea* (*Ioh.* I, 3), Estudios Valentinianos II, Roma 1955, 104-165; J. Daniélou, *Message évangélique*, 336ss.; S. Fernández Ardanaz, *Genesis*, 164-176; S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria*, 199-121; E. F. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005, 111-153.

20. Ed. F. Sagnard, *SC* 23, París 1948, reimpr. 1970, 94.96; ed. M. Merino, *FuP* 24, Madrid 2010, 264-265.

παρ' οὗ ἐκμανθάνειν τὸ ἐπέκεινα αἴτιον, τὸν πατέρα τῶν ὄλων, τὸ πρέσβιστον καὶ πάντων εὐεργετικώτατον, οὐκέτι φωνῆ παραδιδόμενον, σεβάσματι δὲ καὶ σιγῇ μετὰ ἐκπλήξεως ἀγίας σεβαστὸν καὶ σεπτὸν κυριώτατα)²¹.

En su intento por describir al verdadero gnóstico, el Alejandrino distingue gradualmente las realidades sensibles, las realidades susceptibles de aprendizaje y las realidades inteligibles. En cada uno de dichos niveles el gnóstico ha de honrar a las realidades superiores en dignidad: a los magistrados, progenitores y ancianos en el primero; a la filosofía más antigua y a la profecía más augusta en el segundo; y en el tercero al Hijo, el cual es descrito como el ser más antiguo en cuanto a la generación (τὸ πρεσβύτερον ἐν γενέσει), el principio atemporal sin principio (τὴν ἄχρονον ἄναρχον ἀρχήν) y primicia de los seres (ἀπαρχὴν τῶν ὄντων). A la luz de lo dicho, la γένεσις a la que se refiere la expresión «lo más antiguo en generación» sería la generación *ante tempus* del Hijo.

En efecto, el pasaje delata ciertamente la trascendencia y la primacía del Hijo en relación con el resto de los seres. Ahora bien, tampoco oculta su intrínseca relación con ellos, es decir, su vocación económica, la cual es manifiesta observando el lugar que ocupa el Hijo en el pasaje respecto al Padre y respecto al resto de realidades creadas. El Hijo, sin ser creado y sin dejar de ser Dios, aparece aquí, sin embargo, formando parte marcadamente de la economía en calidad de Mediador. A partir de Él es posible aprender la causa que está más allá (τὸ ἐπέκεινα αἴτιον), el Padre de todo (τὸν πατέρα τῶν ὄλων), la realidad más antigua y benéfica.

1.5. Podría parecer que en las *Adumbrationes* sobre *1 Jn* hay un pasaje perteneciente al fr. 24 que disuena de la interpretación expuesta hasta ahora.

«Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos» (*1 Io* 1,1). Coherentemente y convenientemente con el evangelio según Juan, también esta carta contiene un principio espiritual. Puesto que afirma «desde el principio» (*ab initio*), el presbítero exponía al respecto que el principio de la generación no debe ser separado del principio de la creación (*quod principium generationis separatum ab opificis principio non est*). Ciertamente cuando dice: «Lo que existía desde el principio», se refiere a la generación sin principio del Hijo que existe al mismo tiempo que el Padre (*generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis*). Así pues, «existía» es término significativo de la eternidad de quien no tiene comienzo (*verbum aeternitatis significativum est non habentis initium*), como también de la Palabra misma (es decir, el Hijo), puesto que, por la igualdad de la sustancia, se encuentra firmemente establecido con el Padre y es eterno e increado (*quod secun-*

21. Ed. A. Le Boulluec, SC 428, Paris 1997, 40-43; ed. M. Merino, *FuP* 17, Madrid 2005, 332-335.

dum aequalitatem substantiae unum cum patre consistit, sempiternum est et infectum)²².

Para empezar hay que tener en cuenta que el pasaje nos ha llegado en una traducción latina, por medio de tres manuscritos. Sabemos también que las *Hypotyposesis* a las cartas de Pedro, a las dos primeras de Juan y a la de Santiago fueron traducidas por Casiodoro, quien señala en el libro VIII de *De institutione divinarum litterarum* que ha purificado la doctrina de algunos elementos ofensivos. No sabemos en qué relación están los tres manuscritos, muy posteriores a Casiodoro (siglos IX, XIII, XVI), con la traducción de este. En cualquier caso, pienso que hay que ser prudentes, también aun en el caso de que el traductor no hubiera tenido la intención de adaptar el texto a la ortodoxia de su época. El propio M. J. Edwards, quien se basa en este fragmento para defender la generación eterna del Logos, reconoce que la expresión *secundum aequalitatem substantiae* podría ser un anacronismo y no provenir de Clemente²³.

Por lo que concierne al contenido, leemos una afirmación que más bien apoya la interpretación que hemos realizado de los fragmentos anteriores. *Ab initio* estaría indicando que el principio de la generación y el de la creación no deben ser separados²⁴. Por el contrario, las expresiones sucesivas son más ambiguas. Así, la *generatio sine principio filii cum patre simul exstantis* podría referirse a la generación sin inicio temporal del Hijo que viene a existir a la que vez que Dios se hace Padre, en la línea de lo expuesto hasta aquí²⁵, aunque esta no sería la única interpretación posible. Asimismo los términos griegos correspondientes a los vocablos latinos *aeternitas* o *sempiternus* no implican necesariamente en tiempo de Clemente una eternidad como la propia de Dios, sino que pueden significar simplemente el estado *ante tempus*²⁶.

1.6. En conclusión, a pesar de las dudas que este último fragmento pueda suscitar²⁷, no pienso que sea suficiente para poner en entredicho el testimonio acumulado en el análisis de los pasajes anteriores, pertenecientes a obras tan diversas del Alejandrino como el *Pedagogo*, los *Stro-*

22. Ed. M. Merino, *FuP* 24, Madrid 2010, 352-355.

23. Cf. «Clement of Alexandria», 172.

24. En su discusión del fragmento, M. J. Edwards, «Clement of Alexandria», 172, guarda silencio en relación con este punto.

25. Un poco más adelante afirma Clemente haciendo exégesis de *1 Io* 1,2 («os anunciamos la vida eterna que estaba junto al Padre y se nos manifestó»: *Patris apellatione significat quoniam et filius semper erat sine initio*). Según A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea*, 114 n. 37, la expresión no implicaría necesariamente en el Alejandrino la eternidad del Hijo y de su generación a Padre. El propio Tertuliano también la habría podido admitir.

26. Cf. para el caso de Justino J. J. Ayán, «El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino», 275-276; y las referencias en A. Sáez, «Cristo y la creación en la Homilía Pascual de Melitón de Sardes», *Revista española de teología* 73 (2013) 55-80, aquí 63-65.

27. Sería ciertamente deseable un análisis a fondo del mismo.

mateis y los *Excerpta ex Theodoto*, según el cual la generación del Hijo parece tener lugar *ante tempus* y estar vinculada a la *historia salutis*.

2. *Las características necesarias del Mediador: igual al Padre y accesible al hombre*

Clemente deja ver en muchos lugares de su obra que comparte la concepción común en su tiempo acerca de la trascendencia de Dios y de la imposibilidad de que el hombre por sí mismo se alce al conocimiento del mismo o lo que es igual, alcance la salvación por sus propias fuerzas²⁸. Así escribe en *str.* V,71,5:

La Causa primera no está en un lugar, sino que está por encima de lugar, tiempo, nombre e intelección. Por eso dice también Moisés: «Manifiéstate a mí» (*Ex* 33,13), insinuando de la forma más clara que Dios no puede ser enseñado ni expresado por los hombres, sino que sólo puede ser conocido por la potencia que proviene de él (μόνη τῆ παρ' αὐτοῦ δυνάμει). Pues la investigación es informe e invisible, mas la gracia de la gnosis procede de Él mediante el Hijo (ἡ μὲν γὰρ ζήτησις ἀειδῆς καὶ ἀόρατος, ἡ χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ)²⁹.

Y algo más adelante, en *str.* V,81,3-82,4, encontramos ciertamente un cúmulo de lugares comunes en relación con este tema³⁰. Al final de este desarrollo Clemente afirma en V,82,4:

Resta conocer lo Incognoscible por la gracia divina y el único Logos que procede de Él (λείπεται δὴ θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν); y por eso Lucas en los *Hechos de los apóstoles* recuerda lo que dice Pablo: «Varones atenienses, veo cómo sois en todo sobremanera religiosos. Pues, al pasar y contemplar los monumentos de vuestro culto he hallado incluso un altar en el cual está inscrito: «al dios desconocido». Al que sin conocerlo veneráis, es a quien yo os anuncio» (*Act* 17,22-23)³¹.

La incognoscibilidad de Dios *per se* cierra al hombre el camino del conocimiento de Dios por medio de su propia investigación. Sólo queda una posibilidad: conocer a Dios por la potencia que proviene de él (τῆ παρ' αὐτοῦ δυνάμει), por la gracia divina y el único Logos que procede de Él (θεία χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ), pues la gracia de la gnosis

28. Cf. H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, en particular 153-179. Clemente afirma de muchos modos y en diferentes contextos que Dios es inefable, trascendente, recurriendo tanto a Moisés como a Platón para demostrarlo.

29. Ed. A. Le Boulluec, P. Voulet, *SC* 278, Paris 2006, 444; ed. M. Merino, *FuP* 15, Madrid 2003, 444-445.

30. Cf. de nuevo en este mismo volumen P. de Navascués, «Dios en Su bondad, paternidad y maternidad en Clemente Alejandrino», pp. 201-216.

31. *SC* 278, 160; *FuP* 15, 462-463. Cf. también *str.* II,9,1-7; 12,1-24, 5.

procede de Dios mediante el Hijo (ή χάρις δὲ τῆς γνώσεως παρ' αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ). De hecho, según una afirmación de *str.* VII,5,2-6, a Él, al Hijo, ha sido encomendada la santa economía:

Por eso, lo mejor que existe en la tierra es un hombre devotísimo de Dios, pero lo más excelente en el cielo es un ángel, que es el más cercano en cuanto al lugar y también lo más puro que participa de la vida eterna y bienaventurada. 3. Pero la naturaleza más perfecta, santa, principal, soberana, regia y benéfica es la del Hijo, la más próxima al único Todopoderoso (τελειοτάτη δὲ καὶ ἁγιωτάτη καὶ κυριωτάτη καὶ ἡγεμονικωτάτη καὶ βασιλικωτάτη καὶ εὐεργετικωτάτη ἢ υἱοῦ φύσις ἢ τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχυστάτη). 4. Esta es la suprema eminencia, la que lo dispone todo conforme a la voluntad del Padre y la que gobierna todo de la mejor manera, la que mueve todo con infatigable e inagotable poder, la que contempla las nociones arcanas en cuyo nombre actúa (αὕτη ἡ μεγίστη ὑπεροχή, ἢ τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς καὶ τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίζει, ἀκαμάτῳ καὶ ἀτρήτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη, δι' ὧν ἐνεργεῖ τὰς ἀποκρύφους ἐννοίας ἐπιβλέπουσα). 5. En efecto, el Hijo de Dios no se aparta jamás de su atalaya, porque no está dividido, ni separado, ni va de un lugar a otro, sino que está siempre en todas partes, sin estar limitado en modo alguno; es todo intelecto, todo luz paterna, todo ojo; viéndolo todo, oyéndolo todo, reconociéndolo todo y escrutando las potencias con su poder (οὐ γὰρ ἐξίσταται ποτε τῆς αὐτοῦ περιωπῆς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ μερίζομενος, οὐκ ἀποτεμνόμενος, οὐ μεταβαίνων ἐκ τόπου εἰς τόπον, πάντῃ δὲ ὧν πάντοτε καὶ μηδαμῇ περιεχόμενος, ὅλος νοῦς, ὅλος φῶς πατρῶον, ὅλος ὀφθαλμός, πάντα ὄρων, πάντα ἀκούων, εἰδὼς πάντα, δυνάμει τὰς δυνάμεις ἐρευνῶν). 6. Todo el ejército de los ángeles y de los dioses le están sometidos a Él, al Logos del Padre que ha recibido la santa economía (τῷ λόγῳ τῷ πατρικῷ τὴν ἁγίαν οἰκονομίαν ἀναδεγμένῳ) «por medio de aquel a quien fue sometido» (1 *Cor* 15,27); a Él le pertenecen todos los hombres, aunque unos «mediante un reconocimiento» (*Rom* 10,2), en cambio otros todavía no; algunos como amigos, otros como siervos fieles y otros como simples servidores³².

El pasaje guarda una notable semejanza con el de *str.* VII,2,1-3 considerado en el apartado anterior. De nuevo su estructura presenta al Hijo formando parte de una enumeración que lo vincula a los seres creados. En concreto culmina una línea ascendente que comienza en el hombre devotísimo de Dios, continúa en el ángel y tiene su término en la naturaleza más perfecta, santa, principal, soberana, regia, benéfica, la naturaleza del Hijo, la más cercana al único Todopoderoso (ή τῷ μόνῳ παντοκράτορι προσεχυστάτη). Pues bien, esta doble vertiente del Hijo, cercano por un lado al Todopoderoso y por otro vinculado a los seres creados, es lo que le hace idóneo para realizar su misión mediadora.

Su cercanía al Padre se manifiesta cuando Clemente lo llama «suprema eminencia» (ή μεγίστη ὑπεροχή); cuando afirma que «lo dispone todo

32. SC 428, 48-51; *FuP* 17, 338-339.

conforme a la voluntad del Padre» (τὰ πάντα διατάσσεται κατὰ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς), «gobierna todo de la mejor manera» (τὸ πᾶν ἄριστα οἰακίξει), «mueve todo con infatigable e inagotable poder» (ἀκαμάτω καὶ ἀπρύτῳ δυνάμει πάντα ἐργαζομένη); o cuando señala que «contempla las nociones arcanas»³³. Asimismo, Luis F. Ladaria, en su obra *El Espíritu en Clemente alejandrino*, ha mostrado que el no estar dividido ni separado, el no ir de un lugar a otro, estar siempre en todas partes, no estar limitado, ser todo mente, luz paterna, todo ojo, verlo todo, oírlo todo, saberlo todo, escrutar con poder las potencias, atributos que en nuestro pasaje son aplicados al Hijo, se encuentran en otros lugares de la obra del Alejandrino aplicados al Padre, de modo que el estudioso español concluye a partir de estas líneas que «el Hijo participa plenamente de la naturaleza del Padre con todos sus atributos»³⁴.

Por su parte, su vinculación económica y su carácter de Mediador único son descritos también cuando se afirma que al Hijo pertenecen todos los hombres, aunque según diversas categorías, unos por un reconocimiento de fe, otros todavía sin dicho reconocimiento.

3. *El Mediador: igual al Padre*

Estas dos propiedades del Mediador adquieren formulaciones técnicas o cuasitécnicas en la obra del Alejandrino. Aunque se trata de elementos difícilmente separables en los textos, nos centraremos en primer lugar en su cercanía con el Padre. Examinemos a este propósito *prot.* X,110,1:

Ciertamente con una rapidez insuperable y con una benevolencia accesible, el poder divino llenó el universo de una semilla salvadora, iluminando la tierra. En verdad, el Señor no hubiera terminado una obra tan grande sin una solicitud divina, despreciado por su apariencia, adorado por su obra, el que purifica y da la salvación y pacífica, el Logos divino, Dios verdaderamente muy manifiesto, el que fue hecho igual al Dueño de todo, porque era su Hijo y «el Logos estaba en Dios» (*Io* 1,1) (ὁ καθάρσιος καὶ σωτήριος καὶ μελίχιος, ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθεὶς, ὅτι ἦν υἱὸς αὐτοῦ καὶ «ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ»)³⁵.

El carácter revelador y mediador del Logos aparece formulado con claridad. Por medio del Hijo, Dios llenó el universo de una semilla salva-

33. A. Le Boulluec añade entre paréntesis *du Père*. Las nociones arcanas son las ideas pater-nas. El estudioso francés remite a *str.* I,12,3 y VII,7,7.

34. *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 58; para el desarrollo, cf. pp. 56-59. Habría que tener en cuenta este dato para hablar de la relación entre el Padre y el Hijo y el repetido argumento del «subordinacionismo» preniceno. En este caso, como en muchos otros, se podría hablar de un «subordinacionismo» económico que no implica una sustancia inferior en el Hijo, de modo que tal vez no sea muy adecuado seguir hablando de «subordinacionismo», sobre todo si va a dar a entender que Clemente y otros han sido arrianos *ante litteram*.

35. Ed. C. Mondésert, A. Plassart, *SC* 2bis, Paris 2004, 178; ed. M. Merino, *FuP* 21, Madrid 2008, 304-305.

dora, iluminó la tierra. El Logos es el que purifica, el que otorga la salvación, pacífica, es Dios muy manifiesto (ὁ φανερώτατος ὄντως θεός). En las líneas que siguen continúa el tono del discurso. Clemente llama al Logos defensor del plasma, el cual iluminó a los hombres y mostró a Dios, Logos Salvador fuente que trae la vida, por quien todo ha venido a ser un mar de bienes³⁶. En este contexto el Alejandrino se hace eco repetidamente de la facilidad con la que el Logos ha cumplido su encargo, con una «rapidez insuperable», gracias a una «solicitud divina», «con toda facilidad», «más deprisa que el sol», apoyándose en su procedencia de la misma voluntad paterna (ἐξ αὐτῆς ἀνατεύλας τῆς πατρικῆς βουλήσεως)³⁷.

En cuanto a la cercanía del Hijo al Padre, la cual hace posible que lo pueda revelar a los hombres, pensamos que es muy significativa la expresión referida al Hijo ὁ τῷ δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθείς. Afirma Clemente: «el Logos divino, Dios verdaderamente muy manifiesto, el que fue hecho igual al Dueño de todo, porque era su Hijo y «el Logos estaba en Dios» (Io 1,1) (ὁ θεῖος λόγος, ὁ φανερώτατος ὄντως θεός, ὁ τῷ δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθείς, ὅτι ἦν υἱὸς αὐτοῦ καὶ «ὁ λόγος ἦν ἐν τῷ θεῷ»). En sí mismas las líneas parecen ofrecer dos razones para el carácter semejante del Logos respecto al Padre: una conceptual, era su Hijo; y otra escriturística, «el Logos estaba en Dios» (Io 1,1). Es decir, si Dios ha concebido un Hijo, el cual conserva su inmanencia en Dios, entonces el Hijo no puede ser sino igual al Padre.

3.1. ¿En qué consiste esta igualdad o semejanza?

Profundicemos en esta relación de igualdad o semejanza entre el Padre y el Hijo. Una explicación iluminadora se encuentra probablemente en las noticias de los valentinianos de Tolomeo legadas por Ireneo de Lyon acerca de la unción del Pléroma. Leamos *haer.* 1,2,6.

Por su parte, el Espíritu Santo, una vez hechos iguales todos (los eones) (Τὸ δὲ ἐν Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐξισωθέντας αὐτοὺς πάντας εὐχαριστεῖν ἐδίδαξε, καὶ τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν ἠγήσατο), les enseñó a practicar la eucaristía e introdujo el verdadero reposo... Cuando todos los eones hubieron quedado consolidados de esta guisa y alcanzado el reposo, al fin, con gran gozo, cantaron himnos al Prepadre, henchidos de gran alegría³⁸.

El pasaje pertenece al mito del Pléroma valentiniano y en particular a su formación gnóstica. Es importante recordar que el mito del Pléroma es un modo de explicar la generación preexistente del Hijo. Precisamente las dos fases del mito responden a las dos características del Me-

36. Cf. *prot.* X,110,3.

37. CLEM., *prot.* X,110,3.

38. Ed. A. Rousseau, L. Doutreleau, SC 264, Paris, 1979, 46-47. Para un comentario, cf. A. Orbe, *La unción del Verbo*, Estudios Valentinianos III, Roma 1961, 146ss.

diador a las que hemos hecho referencia. En virtud de la primera fase, la de formación personal o formación *κατ' ουσίαν*, el Pléroma, es decir, la persona del Hijo, es dotado con todas las perfecciones necesarias para la economía, es decir, para relacionarse e interactuar en ella, perfecciones que son expresadas a modo de eones o virtualidades del Hijo. La vocación económica del Hijo y la gratuidad de la economía y de la *gnosis* son expresadas en esta primera fase del mito de tal modo que sólo el primero de los eones que componen el Pléroma, el Nous, posee el conocimiento de Bythos, no así los otros.

En virtud de la segunda, la de formación gnóstica o *κατα γνῶσιν*, todos los eones son elevados al conocimiento propio del Nous por medio de la unción llevada a cabo por una nueva pareja de eones emitida por el Padre, Cristo y Espíritu Santo, de modo que aprenden a dar gracias, alcanzan el reposo propio de la *gnosis* y cantan himnos a Bythos. Nótese que la adecuación en el conocimiento de los eones al Nous es expresada por medio del participio *ἐξισωθέντας*, verbo que aparece en *prot.* X,110,1. Esta elevación en virtud de la unción con el Espíritu paterno es necesaria para contemplar a Dios y necesaria también para que la mediación del Verbo sea eficaz en orden a revelar y otorgar la visión paterna.

Lo que ha sido dado al Pléroma tras su formación gnóstica se puede comprender observando lo que el primer eón, el Nous, tenía según el mito desde el principio, tal como se lee en *haer.* I,1,1:

Una vez pensó este Bythos emitir de su interior un principio de todas las cosas y esta emisión que pensaba emitir la depositó a manera de simiente en Silencio, que vivía con él, como en una matriz. Habiendo ella recibido esta simiente y resultado grávida, parió un Intelecto, semejante e igual al emitente y único capaz de abarcar la magnitud del Padre (*ἀποκρησαι Νοῦν, ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρὸς*). A este Intelecto lo llaman también Unigénito, Padre y Principio de todas las cosas. Junto con él fue emitida Verdad (*τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι, καὶ Πατέρα, καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων· συμπροβεβλήσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθειαν*)³⁹.

El Nous resulta semejante e igual (*ὁμοίον τε καὶ ἴσον*) al emitente Bythos. En lugar del verbo *ἐξισώω*, encontramos ahora el adjetivo *ἴσον*. Como explica A. Orbe, la pareja «semejante e igual» ha de ser entendida aquí como una semejanza *ad aequalitatem*, es decir, como una igualdad. Por eso el Nous es capaz de abarcar la magnitud del Padre⁴⁰. Por fin, se puede observar que en este pasaje no está ausente la vocación económica del Nous, pues se dice que junto a él fue emitido el eón Verdad, la verdad de la Economía en la que el Nous va a hacer accesible la grandeza paterna.

39. SC 264, 29-30.

40. Cf. *La teología del Espíritu Santo*, Estudios Valentinianos IV, Roma 1966, 148-149.

Pienso que una ideología parecida puede estar detrás de la expresión de Clemente ó τῷ δεσπότη τῶν ὅλων ἐξισωθείς. Porque era su Hijo y «el Logos estaba en Dios» (Io 1,1), el Hijo ha sido igualado al Padre para que lo pueda primero abarcar, conocer y después revelar, dar a conocer.

3.2. La generación del Hijo, la unción preexistente y el Espíritu Santo

Ahora bien, en el pasaje de Tolomeo la igualación de los eones aparece vinculada a la unción del Unigénito por el Espíritu Santo. No así en el pasaje del *Protréptico* que hemos analizado (X,110,1). ¿Está este ausente de la generación del Hijo para Clemente o toma parte en la misma?

Examinemos *str.* IV,156,1. El pasaje, que nos interesará después cuando tratemos el carácter accesible del Mediador, contrapone una vez más el carácter indemostrable del Padre y el cognoscible del Hijo. Aquí baste referir una afirmación sucinta de Clemente:

Puesto que Dios es indemostrable, no es objeto de ciencia; por el contrario, el Hijo es sabiduría, ciencia, verdad y cuanto es inherente a eso y por ello es susceptible de demostración y de explicación. Todas las potencias del Espíritu, una vez que todas juntas han venido a ser una sola cosa, confluyen en el mismo ser, en el Hijo. El cual es sin embargo nocionalmente indefinido para cada una de sus potencias (πάσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἔν τι πρᾶγμα γινόμεναι συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν, ἀπαρέμφατος δὲ ἔστι τῆς περὶ ἐκάστης αὐτοῦ τῶν δυνάμεων ἐννοίας)⁴¹.

El pasaje ha dado lugar a diversas interpretaciones, en particular en relación con el significado de las «potencias» (δυνάμεις) del Espíritu. Según Ladaria, estas líneas implican que «el espíritu divino está presente en la procesión del Hijo... El espíritu cuyas fuerzas producen al Hijo no puede ser sino la esencia divina del Padre, comunicada enteramente. La cognoscibilidad del Hijo no supone mengua de sus características divinas. Por el contrario, es la que permite llevar a cabo su función de revelador»⁴².

Otra interpretación del pasaje ha sido aducida por Bogdan G. Bucur⁴³. Las potencias de las que aquí habla Clemente han de ser comprendidas en el marco de su pneumatología angélica. En efecto, la simple identificación de las potencias con las ideas platónicas no explica la complejidad del texto. Siguiendo a C. Oeyen, Bucur señala que Clemente une la especulación del Logos con una enseñanza ya establecida sobre las «potencias del espíritu» originada en la especulación judía o judeocristiana

41. Ed. A. van den Hoek, SC 463, Paris 2001, 318; ed. M. Merino, *FuP* 15, Madrid 2003, 280-281.

42. *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 59-60.

43. Cf. «Revisiting Christian Oeyen: "The Other Clement" on Father, Son, and the Angelomorphic Spirit», *Vigiliae Christianae* 61 (2007) 381-413, en particular 391-393.

sobre las «potencias» angélicas. A este respecto a Bucur le parece significativo que Clemente aluda en el contexto del pasaje al Alfa y a la Omega del libro del *Apocalipsis* y concluye que el Alejandrino tiene en mente las visiones del mismo que describen a los siete espíritus o ángeles ante el trono. Así, las «potencias del Espíritu» se referirían en *str.* IV,156,1 a los siete espíritus del *Apocalipsis*, de modo que Clemente tomaría material tradicional judeocristiano para su interpretación espiritual de la teología del Logos tomada de Filón. Dentro de su concepción, el Espíritu Santo sería una entidad plural compuesta por siete ángeles principales; o bien sería funcionalmente absorbido y reemplazado por ellos; o lo que parece más probable, estaría representado en una forma angelomórfica. Toda esta concepción se desarrollaría en el marco del binitarismo y de la cristología pneumática de Clemente.

Sin entrar ahora a valorar esta sugerente propuesta, pienso que hay que tener en cuenta el contexto del paso, en el que una vez más Clemente presenta en contraste el carácter trascendente e incognoscible del Padre y el propio del Hijo, susceptible de explicación. En este sentido, pensamos que el pasaje se refiere de nuevo a la formación del Hijo, en la cual han tomado parte todas las potencias del Espíritu, entendido este como esencia divina. Todas las potencias del Espíritu, venidas todas juntas a ser una sola cosa, confluyen en el Hijo, a modo de eones, que sin ser partes estrictas, sino sólo aspectos o perfecciones dinámicas, lo constituyen uno en esencia y persona, múltiple en virtud, con arreglo a una ideología muy general en el medioplatonismo⁴⁴. No sólo la concepción (Tolomeo), sino incluso la terminología de las *δυνάμεις* encuentra paralelos, como el que presenta A. Orbe del escrito anónimo del código Bruciano⁴⁵.

Si esto es así, la participación del Espíritu en cuanto esencia divina en la generación del Hijo haría a este Cristo, Ungido, desde la preexistencia y previsiblemente con capacidad para unir y derramar el Espíritu paterno a lo largo de la economía. En el Hijo Cristo se unirían en tal caso a la perfección las dos propiedades características del Mediador, la de ser igual al Padre y la de su carácter comunicable. Tal concepción podría reflejarse en *prot.* XII,120,4-5. El pasaje se encuentra en la parte final de la obra, donde Clemente da rienda suelta a una invitación gozosa y reiterada a iniciarse en los misterios revelados por el Logos. En ocasiones cede

44. Somos deudores de la explicación de A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 135-136. Cf. también E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement*, Cambridge 1957, 41-44.

45. «En el cual (Abismo) está oculto un *Monogenes*, que manifiesta tres virtudes y es poderoso en todas las virtudes. Este es el indivisible. Este, el que jamás fue dividido. Este es a quien el Todo se ha abierto, pues a él le pertenecen las virtudes. El posee tres aspectos: un aspecto invisible y un aspecto omnipotente (*παντοδύναμις*) y un aspecto inefable... y en él está escondido un *Monogenes*, esto es, el tripotente (*τριδύναμις*). Cuando la Idea viene del Abismo, el Inefable toma el concepto y se lo lleva al *Monogenes*, y el *Monogenes* al muchacho (= al Salvador?), y ellos se lo llevan a todos los eones hasta la región del tripotente (*τριδύναμις*)». Traducción tomada de A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 135. Texto copto y traducción alemana en: C. Schmidt, *Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus*, Leipzig 1892, 231 y 282.

incluso la palabra al propio Señor, como sucede en un momento dado en el pasaje que nos interesa:

Esto soy yo, esto quiere Dios, esto es sinfonía, armonía del Padre, Hijo, Cristo, Logos de Dios, brazo del Señor, fuerza universal, voluntad del Padre (Τοῦτό εἰμι ἐγὼ, τοῦτο βούλεται ὁ θεός, τοῦτο συμφωνία ἐστί, τοῦτο ἁρμονία πατρός, τοῦτο υἱός, τοῦτο Χριστός, τοῦτο ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, βραχιῶν κυρίου, δύναμις τῶν ὅλων, τὸ θέλημα τοῦ πατρός). ¡Oh imágenes todas, mas no todas convenientes! Pretendo restauraros conforme al modelo, para que también lleguéis a ser semejantes a mí (Ὡ πάσαι μὲν εἰκόνες, οὐ πάσαι δὲ ἐμπερεῖς· διορθώσασθαι ὑμᾶς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον βούλομαι, ἵνα μοι καὶ ὅμοιοι γένησθε). Os ungiré con el unguento de la fe, por el que os libraréis de la corrupción y os mostraré desnuda la figura de la justicia, por la que podréis subir hasta Dios (Χρῖστω ὑμᾶς τῷ πίστεως ἀλείμματι, δι' οὗ τὴν φθορὰν ἀποβάλλετε, καὶ γυμνὸν δικαιοσύνης ἐπιδείξω τὸ σχῆμα, δι' οὗ πρὸς τὸν θεὸν ἀναβαίνετε)⁴⁶.

Ciertamente quien habla en la parte final del pasaje es el Logos encarnado, glorioso y no el Logos preexistente. No obstante, es claro que los nombres con los que se denomina están enraizados en la preexistencia, también el de Cristo. ¿Es este un simple nombre para Clemente donde se ha perdido su sentido etimológico y conceptual? Pensamos que no. Primero porque dentro del pasaje encontramos una referencia explícita a una unción del Logos: «os ungiré con el unguento de la fe». Se trata de una unción activa, unción que tiene como sujeto al Logos encarnado y como objeto a los cristianos discípulos del Logos. Pero como hemos dicho, esto sería perfectamente congruente con el enraizamiento último de esta capacidad en el ser Cristo del Hijo preexistente. Lo mismo se podría decir a partir de la expresión «os otorgo... la gnosis de Dios» (τὴν γνῶσιν τοῦ θεοῦ)⁴⁷, puesto que dicha γνῶσις está vinculada en los cristianos a la efusión del Espíritu⁴⁸.

Pero aún hay más. A mi juicio hay un pasaje importante, tal vez no subrayado suficientemente, que confirma la posición del Alejandrino al respecto y muestra la presencia del Espíritu Santo en la generación del Hijo llenando de contenido el nombre Cristo que le otorga Clemente en el *Protréptico*. Se trata de *paed.* 1,25,2-3:

Tras el bautismo del Señor, se oyó una voz del cielo que daba testimonio del Amado: «Tú eres mi Hijo amado, yo te he engendrado hoy» (*Lc* 3,22; cf. *Ps* 2,7). Preguntemos a esos sabios: ¿El Cristo que hoy ha sido engendrado es ya perfecto o, lo que es absurdísimo, le falta alguna cosa? En este

46. SC 2bis, 190-191; *FuP* 21, 332-333. Para un comentario, cf. A. Orbe, *La Unción del Verbo*, 12.

47. CLEM., *prot.* X,120,3.

48. Para la relación entre el tema que estamos tratando y el nombre Sumo Sacerdote aplicado a Jesús, cf. A. Orbe, *La Unción del Verbo*, 546-548; y L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 72-79.

caso, es necesario que aprenda alguna cosa; pero siendo Dios, no tiene nada que aprender. En verdad, nadie hay mayor que el Logos ni maestro mayor que el único Maestro. Así pues, ¿reconocerán a su pesar que el Logos, nacido perfecto del Padre perfecto, ha sido regenerado perfectamente según la prefiguración económica (τὸν λόγον, τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ πατρός, κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν ἀναγεννηθῆναι τελείως;)? Y si era perfecto, ¿por qué fue bautizado el perfecto? Porque debía cumplirse, dicen, la promesa humana. En efecto, yo también lo afirmo. ¿Recibió entonces la perfección en el mismo momento de ser bautizado por Juan? Evidentemente. ¿Y no aprendió junto a él nada más? No. ¿Es hecho perfecto por el solo hecho de recibir el bautismo y es santificado por descender sobre él el Espíritu? Así es (Τελειοῦται δὲ τῷ λουτρῷ μόνῳ καὶ τοῦ πνεύματος τῆ καθόδῳ ἀγιάζεται; οὕτως ἔχει)⁴⁹.

El pasaje se inserta en un capítulo dedicado a defender la perfección del bautismo eclesial frente a los ataques de los valentinianos, que lo consideraban esencialmente imperfecto. No se habla, pues, del bautismo de Jesús directamente, sino como argumento a favor de la perfección del bautismo de la Iglesia. Si el bautismo que recibe Jesús le hace perfecto, lo mismo ocurrirá con nosotros cuando seamos bautizados. Él es por tanto el modelo de los cristianos. Para que el argumento tenga validez ha de mostrarse que el bautismo produce en Jesús la perfección a la que se ha aludido. Es entonces cuando surge la problemática del pasaje citado, problemática por otra parte ya conocida en el período preniceno, por ejemplo en Justino⁵⁰.

Clemente reproduce las palabras del Padre en el momento del Bautismo: «Tú eres mi Hijo amado, yo te he engendrado hoy». La formulación reproduce, prescindiendo del inciso «amado», *Ps* 2,7, tal como aparece atestiguado también en algunos testigos textuales del tercer evangelio⁵¹. El Alejandrino pregunta a quienes llama irónicamente «sabios» si Cristo, el cual ha sido generado de nuevo en el bautismo, es perfecto o le falta algo. Ahora bien, sostener esto último es absurdo, tratándose de Dios. Clemente lo remacha, señalando que nada hay superior al Logos ni maestro mejor que el único Maestro. Así pues, queda sólo una salida razonable: reconocer que el Logos, nacido perfecto del perfecto Padre (τέλειον ἐκ τελείου φύντα τοῦ πατρός) ha sido regenerado perfectamente según la prefiguración de la economía (κατὰ τὴν οἰκονομικὴν προδιατύπωσιν ἀναγεννηθῆναι τελείως)⁵².

49. SC 70, 156-158; *FuP* 5, 126-129. Para un comentario, cf. L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 79-82; y A. Orbe, «Teología bautismal de Clemente Alejandrino según Paed. I, 26,3-27,2», *Gregorianum* 36 (1955) 410-448.

50. Cf. J. Granados, *Los misterios de la vida de Cristo en Justino mártir*, Roma 2005, 232-270.

51. Cf. para las referencias dentro de este mismo volumen la contribución «Filiación y resurrección de Jesús: *Ps* 2,7 en los *Hechos de los apóstoles*», pp. 149-182 n. 1.

52. Esto quiere decir, como comenta A. Orbe, que «el Bautismo obedecía a la necesidad de cumplir la economía humana según la cual Cristo debía ser bautizado por Juan para ser *humanamente* perfecto, con arreglo a la Economía divina preformada para la salud de los hombres... Al

Pues bien, en dicho desarrollo Clemente ha podido echar mano de un paralelismo que consideraba evidente: el de la generación preexistente y el de la regeneración en el Bautismo de Jesús. Tanto la generación como la regeneración son perfectas. Se distinguen porque la primera constituye al Hijo en su ser personal, haciéndolo perfecto *qua Deus*, mientras que la segunda se realiza en su humanidad como modelo de la economía de la que el hombre es destinatario. Ahora bien, la segunda se realiza por el descenso del Espíritu, por la unción del Espíritu en Jesús, al igual que el Espíritu unge al cristiano en el bautismo. De aquí parece plausible concluir que la generación perfecta del Hijo en la preexistencia supone también la unción del Espíritu que otorga al Hijo a la vez la gnosís del Padre y la capacidad de comunicarla⁵³.

4. *El carácter cognoscible o accesible del Mediador*

4.1. Hemos tenido ya la ocasión de observar cómo Clemente establece un neto contraste sin salir del ámbito divino entre el carácter incognoscible del Padre y el cognoscible del Hijo. Así llamaba a éste en *prot.* X,110,1 «Dios muy manifiesto». El tema tiene muchas orquestaciones a lo largo de la obra del Alejandrino. Una de ellas se encuentra en *str.* IV,156-157,1:

Puesto que Dios es indemostrable, no es objeto de ciencia; por el contrario, el Hijo es sabiduría, ciencia, verdad y cuanto es inherente a eso y por ello es susceptible de demostración y de explicación. Todas las potencias del Espíritu, una vez que todas juntas han venido a ser una sola cosa, confluyen en el mismo ser, en el Hijo (πάσαι δὲ αἱ δυνάμεις τοῦ πνεύματος συλλήβδην μὲν ἔν τι πρῶγμα γεγόμενα συντελοῦσιν εἰς τὸ αὐτό, τὸν υἱόν). El cual es sin embargo nocionalmente indefinido para cada una de sus potencias. En efecto, el Hijo no es sencillamente uno en cuanto uno, ni múltiple en cuanto (compuesto) de partes, sino uno como totalidad. Por eso es también la totalidad (καὶ δὴ οὐ γίνεται ἀτεχνῶς ἓν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἓν. ἔνθεν καὶ πάντα). En efecto, Él mismo es un ciclo de todas las potencias ensambladas y unificadas en torno al uno. Por eso el Logos es llamado «alfa y omega»; de Él solo es propio que el término se haga principio anterior, sin tener jamás interrupción⁵⁴.

El pasaje ha sido estudiado entre otros por S. Lilla⁵⁵, quien ha mostrado el influjo del pensamiento griego y de Filón; y también por Luis F.

bautizarse Cristo, no obstante el conocimiento perfecto que tenía del Padre en virtud de su filiación divina, vino a demostrar que para quienes no son dios como Él, la manera única de lograr la perfección [= la Ciencia e Iluminación perfecta] es el Bautismo, pues *en cuanto hombre* sólo así logró también Él la perfección»: «Teología bautismal», 415-416.

53. Cf. también *ecl.* 7,2: «Y por eso se bautizó el Salvador, sin tener necesidad personal de ello, para santificar toda el agua a (beneficio de) los regenerados» (καὶ διὰ τοῦτο ὁ σωτὴρ ἐβαπτίσατο μὴ χρίζων αὐτός, ἵνα τοῖς ἀναγεννωμένοις τὸ πᾶν ὕδωρ ἀγιώσῃ).

54. SC 463, 318; *FuP* 15, 280-283.

55. Cf. *Clement of Alexandria*, 204ss.

Ladaria⁵⁶. El Hijo es presentado como quien se encuentra entre lo uno puro y lo múltiple compuesto de partes: «En efecto, el Hijo no es sencillamente uno en cuanto uno, ni múltiple en cuanto (compuesto) de partes, sino uno como totalidad (οὐ... ἔν ὡς ἓν, οὐδὲ πολλὰ ὡς μέρη ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πάντα ἔν)». Uno en cuanto uno es lo propio del Padre, un elemento simple. Múltiple en cuanto compuesto de partes es lo propio de las criaturas. El Hijo, en quien confluyen todas las potencias del espíritu, ni una simple suma de muchas partes ni tampoco uno como el Padre, sino «uno en la multiplicidad de propiedades, ya que en él confluyen todas las potencias divinas; ahora bien, ninguna de éstas puede definirle enteramente, ya que su naturaleza divina consiste en ser “uno en esencia y múltiple en virtud”»,⁵⁷.

Podría parecer que Clemente juega con nosotros, puesto que antes había dicho que el Padre en potencia lo era «todo» (πάντα) antes de que viniera el Hijo⁵⁸. ¿En qué se diferencian, pues, el *uno* y el *todo* aplicados al Padre del *uno* y del *todo* aplicados al Hijo⁵⁹? En realidad Clemente no hace sino adoptar módulos filosóficos que contaban ya con una amplia trayectoria. En el *Parménides*⁶⁰, Platón distingue entre el Uno como simple unidad (primera hipótesis); y el Uno como conjunto complejo con muchas partes (segunda hipótesis). En el primer caso, el Uno no es ni llamado ni descrito ni pensado ni conocido (142a); y solo puede ser descrito en términos negativos. Por su parte, el Uno como unidad de todas las cosas, llamado Mónada, puede ser percibido y descrito: «Y habría conocimiento y opinión y percepción de él... y tiene un nombre y definición, es nombrado y definido y todos los atributos similares que atienen a las cosas atienen también al Uno» (155d-e). En el Neoplatonismo y en el Neoplatonismo este diálogo fue leído de modo teológico-metafísico, situando las diversas entidades en una esfera divina y no sólo como conceptos filosóficos⁶¹.

56. Cf. *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 59-60.

57. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, 60. Cf. A. Orbe, *La Teología del Espíritu Santo*, 136 n. 6; Cf. también Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, 38ss.; Daniélou, *Message évangélique*, 339.

58. Cf. *paed.* 1,74,1.

59. Para esta cuestión, cf. E. Osborn, *The Emergence of Christian Theology*, Cambridge 1993, 52-54, a quien remite Hägg, *Clement of Alexandria*, 197.

60. Cf. Hägg, *Clement of Alexandria*, 215.

61. S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria*, 205, remite a Plotino, *Enneadas* V,3,11,20-21; V,4,2,40-41; V,9,6,1-2.8-10; V,9,8,3-4. Según el estudioso italiano, pp. 205-207, la semejanza entre el Logos de Clemente, el *nous* de Plotino y la doctrina del Uno de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón se puede explicar si se asume que Clemente estaba bajo la influencia de una interpretación neopitagórica del Parménides análoga a la doctrina en la que se basa el *nous* de Plotino. E. R. Dodds ha mostrado que las escuelas neopitagóricas de los primeros siglos distinguían dos tipos de Uno: el primero absolutamente trascendente; y el segundo, el principio de todas las cosas y que contiene todo en él. El primero era relacionado con el Uno de la primera hipótesis del *Parménides*, el segundo con el de la segunda hipótesis. Otro paralelismo con *Enneadas* V,9,6 se encuentra en la comparación que hace Clemente del Logos con un círculo, pues «todas las potencias están conectadas y unidas en un punto», cf. *str.* IV,156,2. Las potencias son

Pues bien, Clemente se sirve también de estas categorías para caracterizar al Hijo como adecuado, apto para interactuar con la creación y la economía. Encontramos posiblemente un reflejo de las mismas cuando el Alejandrino, aprovechando la versatilidad del concepto *δύναμις*, afirma que, el Hijo, hecho *δύναμις* de Dios en su generación⁶², llamado *δύναμις τῶν ὄλων* en *prot.* 120,4⁶³, pero dotado de una multiplicidad de ellas, va actuando conforme a las santas *δυναμεῖς* a lo largo de la historia, como afirma en *prot.* XI,112,1: «Por eso me parece a mí que, puesto que el mismo Logos ha venido del cielo hasta nosotros, no es necesario ya que nosotros vayamos a una escuela humana... En efecto, si nuestro Maestro es el que ha llenado todo con sus santas potencias (*δυνάμεσιν ἀγίαις*), con la creación, la salvación, las buenas obras, la ley, la profecía, la enseñanza, ahora el Maestro enseña todas las cosas...»⁶⁴.

De modo análogo encontramos en *prot.* IX,88,2-3 un pasaje en el que son desplegadas las virtualidades económicas de la unidad múltiple de la Mónada:

Escuchad, pues, «los que estáis lejos», escuchad «los que estáis cerca» (*Is* 57,19). El Logos no se oculta a nadie, es una luz común, brilla para todos los hombres. No existe ningún cimerio en el Logos; corramos hacia la salvación, hacia la regeneración; apresurémonos los muchos para reunirnos en el único amor según la unidad de la sustancia monádica (*κατὰ τὴν τῆς μοναδικῆς οὐσίας ἔνωσιν*). Mediante la práctica de las buenas obras persigamos análogamente la unidad, buscando la Mónada buena (*τὴν ἀγαθὴν ἐκζητοῦντες μονάδα*).

La unión de muchos, de muchas voces y de pueblos dispersos, una vez recibida la divina armonía (*ἀρμονίαν λαβοῦσα θεϊκὴν*), resulta una única sinfonía (*μία γίνεται συμφωνία*) que sigue al Logos, único jefe de coro y maestro (*ἐνὶ χωρηγῶ καὶ διδασκάλῳ τῷ λόγῳ ἐπομένη*) y descansa en la misma verdad diciendo: «Abba Padre» (*Rom* 8,15). Dios acoge con afecto esa voz sincera, cosechando el primer fruto de sus hijos⁶⁵.

Es decir, la Mónada tiene la capacidad de congregar a la economía en la unidad que es ella misma. Derrama la armonía en la creación y la salva, resultando una única sinfonía que sigue al Logos, único jefe de coro

representadas, pues, como radios de un círculo que se encuentran en el centro. Plotino, para explicar cómo el *nous* divino abarca la totalidad de las ideas en sí mismo, compara el *nous* con una semilla y con el centro de un círculo: en la semilla todas las facultades del ser futuro se encuentran sin división; pues es como el centro en el que se reúnen todos los principios generativos. Así se entiende por qué Clemente se inclina a identificar el *kosmos noetos* con la Mónada.

62. Cf. *strom.* VII,7,4-7. Cf. *1Cor* 1,24.

63. *SC* 2bis, 190; *FuP* 21, 332-333. En cuanto tal su función principal es la de revelar al Padre. Cf. en relación con este tema *str.* VI,32,4, según el cual el poder de Dios permea todo el universo y es omnipresente. En lugar de *δύναμις*, el Hijo es también llamado *ἐνέργεια*: cf. entre otros lugares *str.* VII,7,7.

64. *SC* 2bis, 180; *FuP* 21, 308-309.

65. *SC* 2bis, 155-156; *FuP* 21, 262-265.

y maestro. A este respecto, hay que notar que no es ninguna casualidad que en *prot.* 120,4, el Logos sea llamado precisamente sinfonía y armonía del Padre, lo que apoya de otra manera que el nombre Cristo implique la efusión del Espíritu por parte del Hijo.

4.2. Tal vez donde esta propiedad del Mediador es formulada de un modo más técnico sea en los *Excerpta ex Theodoto*, lo cual está lejos de ser una casualidad, dado que es sabido que los gnósticos valentinianos desarrollaron una profunda teología en relación con la visibilidad del Logos en contraste con la invisibilidad propia del Dios Bythos. Veamos en primer lugar *exc. Thdot.* 10:

1. No obstante, ni los seres espirituales e inteligentes, ni los Arcángeles, ni los Primocreados, ni incluso Él mismo son informes, amorfos, sin figura e incorpóreos, sino que Él tiene forma propia y un cuerpo análogo a su preeminencia sobre todos los seres espirituales (ἄμορφος καὶ ἀνείδεος καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀσώματός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ μορφήν ἔχει ἰδίαν καὶ σῶμα ἀνά λόγον τῆς ὑπεροχῆς τῶν πνευματικῶν πάντων). Lo mismo que los Primocreados también poseen un cuerpo que corresponde a su preeminencia sobre las sustancias subordinadas a ellos. 2. Así, de manera general, lo que viene a la existencia no es ciertamente insustancial (Ὅλος γὰρ τὸ γενητὸν οὐκ ἀνούσιον μὲν), pero tampoco posee una forma y un cuerpo semejantes a los cuerpos que hay en este mundo. 3. En efecto, los cuerpos de aquí abajo son masculinos y femeninos y difieren unos de otros. En cambio, allá arriba se encuentra por un lado el Unigénito, también intrínsecamente intelectual, dotado con una forma propia y una sustancia propia, muy pura y totalmente soberana (Ἐκεῖ δὲ ὁ μὲν Μονογενῆς καὶ ἰδίως νοερός, ἰδέα ἰδίᾳ καὶ οὐσίᾳ ἰδίᾳ κεχηρμένως ἄκρως εἰλικρινεῖ καὶ ἡγεμονικωτάτῃ), y disfrutando directamente del poder del Padre; por su parte, los Primocreados, aunque sean diferentes en número y cada uno se encuentra delimitado y circunscrito, sin embargo la identidad de sus acciones manifiesta unidad, igualdad y semejanza. 4. En efecto, no se ha suministrado a unos más y a otros menos de los Siete ni a ninguno de ellos le falta progreso: desde el principio han recibido la perfección juntamente con su primer nacimiento por parte de Dios mediante el Hijo. 5. Y es llamado «Luz inaccesible» (1 *Tim* 6,16) («Φῶς ἀπρόσιτον»), en cuanto Unigénito y Primogénito (Μονογενῆς καὶ Πρωτότοκος), lo que «ni ojo vio, ni oído oyó, ni pasó por el corazón del hombre» (1 *Cor* 2,9), lo que no se encontrará ni entre los Primocreados ni entre los hombres. 6. Y ellos «contemplan continuamente el Rostro del Padre» (*Mt* 18,10); el Rostro del Padre es el Hijo, mediante el cual es conocido el Padre (Πρόσωπον δὲ Πατρός ὁ Υἱός, δι' οὗ γνωρίζεται ὁ Πατήρ). Ciertamente lo que ve y lo contemplado no puede ser sin figura e incorporeal (Τὸ τοῖνυν ὄρων καὶ ὀρώμενον ἀσχημάτιστον εἶναι οὐ δύναται οὐδὲ ἀσώματον); pero ven con un ojo no sensible, con el que les suministra el Padre, con uno intelectual⁶⁶.

66. SC 23, 76-80; *FuP* 24, 84-89.

Una vez más el pasaje vincula y distingue al Hijo de los seres creados. Por un lado lo une a las criaturas intelectuales por el hecho de que no es ἄμορφος, ἀνείδεος, ἀσχημάτιστος y ἀσώματός. Traduciéndolo en positivo, el Hijo posee μορφή, ἰδέα, σχῆμα y σῶμα como los seres creados. Después se añade que el Hijo no puede ser insustancial (ἀνούσιον) en cuanto γενητός, lo que se traduce en que el Hijo sí tiene una οὐσία, término que aquí no se refiere al sustrato común al Padre y al Hijo, sino simplemente al hecho de que «es». Todos estos atributos negativos convienen, por el contrario, a Dios. Como indiferenciado, el Dios supremo no tiene forma⁶⁷, ni materialidad alguna, ni carácter ni figura, ni límite ni determinación que lo individúe en orden al conocimiento, lo que hace que el Padre no pueda de por sí ser contemplado, puesto que, como señala Clemente, «ciertamente lo que ve y lo contemplado no puede ser sin figura e incorporal». Tal determinación le viene a Dios mediante la delimitación voluntaria y libre en el Hijo. Las indeterminaciones divinas hallan entonces su primera manifestación cognoscible y como tal su forma, su figura, su carácter, su límite⁶⁸.

Por otra parte, la forma y el cuerpo propios del Hijo son análogos a su preeminencia sobre todos los seres espirituales y por lo tanto, sobre todos los seres. Intrínsecamente intelectual, está dotado de una forma propia y una sustancia propia, muy pura y totalmente soberana y disfrutando directamente del poder del Padre (προσεχῶς τῆς τοῦ Πατρὸς ἀπολαύων δυνάμεως). En este sentido se dice que no se encontrará a nadie como él, ni entre los seres angélicos ni entre los hombres. Y esta unicidad se pone de relieve cuando es llamado «Luz inaccesible» (Φῶς ἀπρόσιτον), en cuanto Μονογενῆς καὶ Πρωτότοκος, lo que ni ojo vio, ni οἶδο οὐδὲ; y «Rostro del Padre», por medio del cual este es conocido (Πρόσωπον δὲ Πατρὸς ὁ Υἱός, δι' οὗ γνωρίζεται ὁ Πατήρ).

La concepción de Clemente se encuentra con facilidad entre los valentinianos, quienes sintetizaban la diferencia entre Bythos y su Logos diciendo que Bythos era incorpóreo, mientras que el Logos tenía un cuerpo. Obviamente esto no significa que pensaran que el Logos fuera material, sino que según el sentido técnico del término en el estoicismo, tener cuerpo era indicativo de que una realidad estaba circunscrita; y no era simple, es decir, era múltiple, independientemente de que fuera material o inmaterial. De hecho, al cuerpo del Logos lo llamaban los valentinianos «el cuerpo de la Verdad», τὸ σῶμα τῆς Ἀληθείας. Así Marcos Mago afirma en *haer.* I,14,3, refiriéndose al Hijo: «Esto es el cuerpo de la Verdad, esto es la figura (σχῆμα) del Elemento, esto es el carácter (χαρακτήρ) de la letra»⁶⁹. Asimismo concebían su generación como una μόρφωσις, lo

67. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología*, 35.

68. Cf. *exc. Thdot.* 12,1 y 23,5. Cf. también *str.* V,34,1; VII,53,3.

69. SC 264, 216-217.

que supone finalmente poseer una μορφή⁷⁰. También Ireneo dirá que el Logos tiene un cuerpo en sentido estoico y en *Epideixis* 1 le aplica probablemente la expresión «Cuerpo de la Verdad»⁷¹, en el cual se encuentran delineados los misterios de la Economía.

4.3. Por último, el tema adquiere aún otra formulación técnica en *exc. Thdot.* 19-20:

«Y el Logos se hizo carne» (*Io* 1,14), no sólo al hacerse hombre en su venida, sino también en el principio, cuando el Logos en su misma identidad se hizo Hijo por su delimitación personal, no en su esencia (ἀλλὰ καὶ ἐν Ἀρχῇ ὁ ἐν ταύτῳ Λόγος, κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος [ὁ] Υἱός). E incluso «se hizo carne» al actuar por medio de los profetas. El Salvador es llamado prole del Logos en su misma identidad. Por eso, en el principio existía el Logos y «el Logos estaba junto a Dios» (*Io* 1,1); «lo que se hizo en Él es Vida» (cf. *Io* 1,3.4). Y la Vida es el Señor...

Y todavía Pablo habla con mayor evidencia y más claramente: «El cual es Imagen de Dios invisible» (*Col* 1,5). Después añade: «Primogénito de toda creación» (*Col* 1,15). Así pues, dice que el hijo del Logos en su misma identidad es «imagen de Dios invisible»; en cambio es «Primogénito de toda creación», porque, engendrado sin pasión, es creador y progenitor de toda la creación y substancia (<ὅτι> γεννηθεὶς ἀπαθῶς, κτίστης καὶ γενεσιάρχης τῆς ὅλης ἐγένετο κτίσεως τε καὶ οὐσίας), puesto que el Padre hizo *en Él* (*Col* 1,16) todas las cosas. Por eso también se dice que «tomó la forma de siervo» (*Flp* 2,7), no sólo la carne con su venida, sino también la substancia a partir del sustrato (οὐ μόνον τὴν σάρκα κατὰ τὴν παρουσίαν, ἀλλὰ καὶ τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου): pues la substancia es esclava, ya que es pasiva y está subordinada a la causa activa y dominante (δοῦλη δὲ ἡ οὐσία, ὡς ἂν παθητὴ καὶ ὑποκειμένη τῇ δραστηρίῳ καὶ κυριωτάτῃ αἰτίᾳ).

En efecto, la expresión «antes de la aurora te he engendrado» (*Ps* 109,3), nosotros la entendemos como referida al Primogénito Logos de Dios; también la expresión «tu Nombre es anterior al sol» (*Ps* 71,17), a la luna y a toda la creación⁷².

Según Clemente, *Io* 1,14 se aplica con razón a la Encarnación del Verbo de María, pero no exclusivamente. El análisis del pasaje realizado por A. Orbe⁷³ permite vislumbrar cuatro encarnaciones según el Alejandro:

1) En el seno del Padre, como Unigénito o Logos en identidad, sin subsistencia propia, sólo por su περιγραφὴ en comunidad de sustancia con Dios Padre (Logos concebido, Nous de Tolomeo). A esto se referiría

70. Cf. *haer.* 1,2,5.

71. Ed. E. Romero Pose, *FuP* 2, Madrid ²2001, 52. Cf. al respecto M. Aroztegui, *La amistad del Verbo con Abraham según san Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 60-65.

72. *SC* 23, 92-96; *FuP* 24, 98-101.

73. Cf. *Cristología gnóstica*, I, Madrid 1976, 324. Cf. también S. Fernández Ardanaz, *Genesis*, 169-172.

la primera frase de *exc. Thdot.* 19. A esto también se refiere Pablo según Clemente al llamar al Logos Imagen.

2) Fuera del Padre, deja de ser Logos en identidad y viene a ser Hijo subsistente y Primogénito, previa la generación. A esta aludiría por su parte *exc. Thdot.* 19,5: tomó «la substancia en virtud del sustrato» (τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου).

3) Entre los hombres del AT, como Verbo dirigido a los profetas. El Logos se hace carne energética, encarnándose al operar a través de los hombres inspirados por él.

4) En Jesús, el Verbo se hizo carne por presencia.

Si Orbe tiene razón, habría que decir que la accesibilidad del Hijo Primogénito, Mediador de la creación, tiene doble razón de ser. En primer lugar, la de su delimitación personal, κατὰ περιγραφὴν. La temática de la περιγραφή es conocida en el siglo II⁷⁴. Entre valentinianos, la incapacidad de Bythos para ejecutar la economía no es por defecto, sino por exceso. Bythos es amorfo, no tiene περιγραφή. El Verbo es capaz, sin embargo, al estar circunscrito, περιγραπτός, delimitado. Por eso, puede interactuar con las criaturas y ejecutar la economía. Ireneo, aun rebelándose frente a formas de expresión valentinianas, afirma en esta misma línea que el Padre es *immensum* (*haer.* IV,4,2), invisible, inconmensurable, por lo no puede interactuar con las criaturas (*haer.* IV,6,3). Sin embargo, el Verbo está circunscrito: *et bene qui dixit ipsum immensum Patrem in Filium mensuratum; mensura enim Patris Filius*⁷⁵.

En segundo lugar, la cognoscibilidad y posibilidad de revelación del Hijo estaría unida a la asunción de esencia propia, en el sentido de naturaleza subsistente. Sería lo que habría querido decir Clemente en *exc. Thdot.* 19,1 al apuntar la posibilidad de venir a ser Hijo κατ'οὐσίαν, lo que después declara en *exc. Thdot.* 19,5, aplicándole *Flp* 2,7: tomó la forma de siervo (μορφὴν δούλου λαβεῖν). Es decir, toma forma y οὐσία, como veíamos en *exc. Thdot.* 10, con determinaciones óptico-cognoscitivas. Algo parecido quiere decir Clemente en *exc. Thdot.* 19,5, al señalar que el Hijo tomó la sustancia a partir del sustrato (τὴν οὐσίαν ἐκ τοῦ ὑποκειμένου), sustancia pasiva y subordinada a la causa activa y dominante. En efecto, en este caso, el carácter παθητός de la sustancia equivaldría, con un sentido estoico, al principio pasivo, como en Aristóteles la materia. El Logos es el principio activo, el cual, al autogenerarse, toma la οὐσία como principio pasivo.

5. Conclusión

En estas líneas conclusivas es necesario recalcar el carácter parcial de la presente contribución, con la que sólo hemos pretendido llamar la aten-

74. Cf. M. Aroztegui, *La amistad del Verbo*, 25-26.60-68.

75. *haer.* IV,4,2: ed. A. Rousseau, B. Hemmerding, L. Doutreleau y Ch. Mercier, SC 100, Paris 1965, 420.

ción sobre algunos elementos de la Mediación del Logos en la compleja obra del Alejandrino, analizando algunos de los pasajes más significativos al respecto y relacionándolos con desarrollos similares en autores paganos y cristianos contemporáneos o anteriores a él.

En primer lugar, hemos mostrado que hay líneas de Clemente que parecen insertarlo dentro de aquellos autores que han concebido la generación del Logos *ante tempus*, no *ab aeterno*. El oscuro pasaje de *Adumbrationes* no parece suficiente para poner en entredicho el testimonio acumulado a partir de obras tan diversas como el *Pedagogo*, los *Stromateis* y los *Excerpta ex Theodoto*, según el cual la generación del Hijo parece tener lugar *ante tempus* y estar vinculada a la *historia salutis*.

A continuación, hemos puesto de manifiesto que el Mediador posee para Clemente dos características inseparables. Por un lado, es igual al Padre, lo cual quiere decir que el Hijo ha sido igualado al Padre en su generación, de modo que lo pueda conocer, abarcar, condición indispensable para que después lo pueda revelar, dar a conocer. Pensamos que esta igualación se produce por medio de la unción preexistente del Logos por medio del Espíritu, de modo que el Logos engendrado puede ser llamado Cristo. En segundo lugar, la revelación del Padre pide el carácter accesible y comunicable del Hijo en su relación con el mundo creado. El tema se orchestra de muchos modos en la obra de Clemente. Así el Hijo aparece como la Mónada, el Uno de la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón; como Aquél que, en contraste con el Padre, posee forma, cuerpo, figura; y como quien se ha encarnado en la preexistencia, encarnación que tiene un doble contenido: la delimitación del Hijo y el hecho de venir a ser subsistente, sin perder, no obstante, la unidad con el Padre.