





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



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

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

Andrés Sáez Gutiérrez  
Guillermo Cano Gómez  
Clara Sanvito  
(editores)

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

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

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

© Fundación San Justino, 2015

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

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

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

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

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

### CULTURA PAGANA

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

### RELIGIÓN DE ISRAEL

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

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

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

### LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

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 Institutii biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> , Wien 1978
TAM V	J. Keil y P. Herrmann (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> , Wien 1989
TDNT	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThPh	Theologie et philosophie
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tubinga
ThS	Theological Studies
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik
TZ	Theologische Zeitschrift
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZAR	Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte
ZPhF	Zeitschrift für philosophische Forschung



# LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA



## LA RECEPCIÓN DE PLATÓN, *TIMEO* 28C EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Lautaro Roig Lanzillotta

Faculty of Theology and Religious Studies, University of Groningen

Es bien sabido que a pesar del ataque a la filosofía griega del cristianismo de los primeros años, una vez que dejamos atrás a los primeros apologetas, la postura de los autores cristianos es más de aceptación y apropiación que de rechazo<sup>1</sup>. A medida que avanza el siglo segundo y con él la confianza en los valores culturales y religiosos propios, la crítica cristiana va dejando lugar, primero, a la moderada tolerancia, luego a un velado elogio y, finalmente, a la tácita integración. Es verdad que autores como Taciano, Ireneo o Tertuliano<sup>2</sup> presentan<sup>3</sup>, aún en la segunda mitad de este siglo, un virulento rechazo, pero la tendencia contraria que se aprecia ya en Justino, se afianza en Atenágoras<sup>4</sup> y se completa en Clemente de Alejandría<sup>5</sup>.

1. Para la integración de los problemas centrales de la filosofía y teología griegas en la teología cristiana desde Justino Mártir en adelante, véase, por ejemplo, E. Osborn, *The Beginning of Christian Philosophy*, Cambridge 1981, 31-63.

2. Véase al respecto, L. Shortt, *The Influence of Greek Philosophy on the Mind of Tertullian*, London 1933, 10.

3. Como ya H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris 1962, 167-77, en particular 170, señalara, es posible encontrar dos actitudes contrapuestas hacia la filosofía griega: por un lado, está la postura de Taciano, Hermias, Ireneo y Tertuliano quienes, a primera vista al menos, rechazan la filosofía griega de plano; por otro, se aprecia la tendencia contraria en Justino Mártir y Clemente de Alejandría. Ambas actitudes encontrarían su síntesis en la postura de Orígenes.

4. En general, cf. L. Roig Lanzillotta, «Christian Apologists and Greek Gods», en J. Bremmer y A. Erskine (eds.), *The Gods of Ancient Greece: Identities and Transformations*, Edimburgh 2010, 442-464; para Atenágoras y su conocimiento de la filosofía griega véanse las páginas 457-458 y M. Marcovich, *Athenagoras Legatio pro Christianis*, Berlin-New York 1990, p. 3 con la nota 8, pp. 3-14 y el *apparatus fontium*. Véanse también L. W. Barnard, *Athenagoras: a Study in Second Century Christian Apologetic*, Paris 1972; Id., «The Philosophical and Theological Background of Athenagoras», en J. Fontaine y C. Kannengiesser (eds.), *Epektasis: Mélanges Jean Daniélou*, Paris 1972, 3-16.

5. Sobre Clemente y su utilización de la filosofía griega, la bibliografía es extensa. Véase,

Estudios recientes de los procesos de aculturación aplicados al cristianismo primitivo, señalan que ambas actitudes se explican por las tensiones generadas por el desarrollo de la identidad cristiana<sup>6</sup>. En efecto, mientras los dos primeros siglos se caracterizan por el esfuerzo cristiano para definir un perfil propio frente a las muchas corrientes religiosas y filosóficas de la época, en el siglo tercero ya ni judaísmo ni paganismo suponen una competencia real y sólo el gnosticismo representaba aún una amenaza seria. En este sentido, la virulencia del ataque a la filosofía griega de un Taciano<sup>7</sup>, un Ireneo<sup>8</sup> o un Tertuliano presumiblemente estaba destinado más al consumo interno que al externo, pues en contraste con la resistencia cultural del cristianismo (proto)ortodoxo frente a la *paideia* griega, los gnósticos presentaban una actitud más flexible de adaptación.

Clemente de Alejandría es, en el paso del siglo segundo al tercero, sin duda, el más claro representante del cambio que se estaba produciendo, pues no sólo muestra una actitud positiva hacia la filosofía griega, sino que la integra, además, de forma creativa a la filosofía y teología cristianas<sup>9</sup>. Tanto su formación filosófica, como el inspirador mundo intelectual de la Alejandría de la época<sup>10</sup> —sin olvidar, por supuesto, su bien provista biblioteca— fueron determinantes en su desarrollo de la teología cristiana a niveles desconocidos en el período previo<sup>11</sup>.

para un primer acercamiento, L. Roig Lanzillotta, «Greek Philosophy and the Problem of Evil in Clement of Alexandria and Origen», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 23 (2013) 207-223.

6. Cf. P. Athanassiadi y M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford-New York 2001, 6-7. Véase, en general, E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*, Oxford 1973, 1-25 y, más recientemente, el volumen editado por E. Iricinschi y H. M. Zellentin, *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Tübingen 2008.

7. Para el ataque de Taciano hacia la filosofía griega, cf. Roig Lanzillotta, «Christian Apologists», 454-455. En opinión de R. Grant, «The Date of Tatian's Orations», *The Harvard Theological Review* 46 (1953) 99-101, en particular 100, su furibundo ataque pudo deberse a la conciencia de que la presentación del cristianismo como «verdadera filosofía» por parte de Justino y Melitón no había servido sino para aumentar la persecución de sus seguidores. Para el uso de Justino Mártir en Taciano, cf. M. Marcovich, *Tatiani Oratio ad graecos*, Berlin 1995, 1-3.

8. K. King, *What is Gnosticism*, Cambridge, MA-London 2003, 21-52.

9. Ya los estudios de finales del siglo XIX señalaban este aspecto, cf. F. Overbeck, «Über die Anfänge der patristischen Literatur», *Sybel's historischer Zeitschrift* 48 (1882) 417-472; E. de Faye, *Clément d'Alexandrie: Étude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II<sup>e</sup> siècle*, Paris 1898; W. Wagner, *Wert und Verwertung der griechischen Bildung im Urteil des Clemens von Alexandrien* Marburg 1902; W. Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen 1915, 208. Véase, sin embargo, más abajo.

10. Para una corta pero interesante panorámica del entorno alejandrino de Clemente, véase R. M. Grant, «Early Alexandrian Christianity», *Church History* 40 (1971) 133-144, en particular 138-139; un tratamiento más extenso puede encontrarse en C. W. Griggs, *Early Egyptian Christianity: from its Origins to 451 C.E.*, Leiden 1990, 45-78.

11. Aun cuando numerosos estudios durante el siglo XX se esforzaban por minimizar tanto su actitud positiva hacia, como su deuda con la filosofía griega (así, por ejemplo, A. C. Outler, «The Platonism of Clement of Alexandria», *The Journal of Religion* 20 [1940] 217-40; W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952; E. von Ivanka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964), esta actitud experimentó un cambio radical a partir del análisis de S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in*

No es mi intención centrarme ni en la obra de Clemente, ni en el influjo que supuso el entorno de Alejandría, donde trabajó durante tantos años. Mi propósito es bastante más modesto y pretende analizar el legado platónico en su noción de Dios, en especial la influencia de la noción de Dios «como creador y padre». Con este fin, he organizado mi estudio en cuatro partes, de las cuales la primera ofrece un primer acercamiento al uso de la filosofía griega por parte de Clemente. La segunda sección ofrece una panorámica del contexto medioplatónico del discurso teológico de la época, mientras que la tercera se centra en la concepción de Dios en Clemente de Alejandría. El cuarto y último apartado incluye algunas conclusiones.

### 1. *Clemente de Alejandría y su uso de la filosofía griega*

La cuestión del legado de la filosofía griega en la obra de Clemente de Alejandría ha sido analizada a menudo durante los últimos ciento cincuenta años. Si bien las numerosísimas referencias en su obra hacen imposible no reconocer el influjo de la misma, su alcance y sentido han sido valorados de forma bien diversa. Por ello, en su monografía sobre el autor, Salvatore Lilla denunció, con razón, tanto los estudios que presentaban a Clemente como simple ecléctico<sup>12</sup>, como a aquellos que —es el caso de W. Völker<sup>13</sup>— atribuyen su uso de la filosofía griega a una mera función proselitista<sup>14</sup>. A partir del precedente de R. E. Witt y de E. F. Osborn, que señalaron similitudes entre el pensamiento de Clemente y de Plotino<sup>15</sup>, el detallado estudio de Lilla consiguió establecer de forma consistente la relación entre Clemente y la filosofía griega, por medio de un análisis exhaustivo de las conexiones entre, por un lado, Clemente y Filón de Alejandría, el platonismo medio y el neoplatonismo; y, por otro, entre Clemente y la gnosis.

En un análisis del material eminentemente doxográfico, analizó la ética, la epistemología, la cosmología y teología del autor para poner de relieve relaciones y dependencias. Sus conclusiones no dejan lugar a la duda: en el terreno ético, Clemente sigue al platonismo medio al abogar

*Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971. Véase ya, sin embargo, un estudio más matizado en H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford 1966, 31-65. En la misma línea, cf. D. Wyrwa, *Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien*, Berlin-New York 1983; A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988; E. F. Osborn, *Clement of Alexandria*, Cambridge 2005.

12. Cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 2 notas 1-3.

13. Cf. W. Völker, *Der wahre Gnostiker*, 8-9 y 14 con la nota 1; Id., «Die Vollkommenheitslehre des Clemens Alexandrinus in ihren geschichtlichen Zusammenhängen», *TZ* 3 (1947) 15-40; un postura similar en Ivanka, *Plato Christianus*, 98.

14. Cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 3.

15. Cf. R. E. Witt, «The Hellenism of Clement of Alexandria», *CQ* 25 (1931) 195-204; E. F. Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957.

por la moderación de las pasiones y sólo lo abandona para buscar, con Filón, la culminación del proceso en la erradicación completa de las mismas (*ἀπάθεια*). En lo epistemológico, se aprecia una combinación similar de material filónico y medioplatónico, pues la *gnosis* se equipara a la contemplación, a la *ἐπόπτεια*, que sólo se alcanza tras dejar atrás toda huella de conocimiento discursivo. Finalmente, también cosmología y teología reflejan el mismo trasfondo, aunque dejando entrever esta última esfera los contactos de Clemente con la gnosis. En opinión de Lilla, dicha cercanía debe explicarse por el ambiente intelectual de la época y por la formación filosófica de Clemente, quizá en el período previo a su establecimiento en Alejandría en el año 175.

Sin embargo, en un estudio más reciente sobre la influencia de Filón de Alejandría en la literatura cristiana, David T. Runia señala el importante papel desempeñado por la escuela catequética de Alejandría tanto en el mayor nivel de sofisticación alcanzado por la teología cristiana, como en el ulterior desarrollo de la teología especulativa alejandrina. En su opinión, la valoración positiva de la filosofía griega de Clemente puede verse como una continuación de la exégesis de corte filosófico de Filón y que pertenecía, seguramente, a la tradición de la escuela<sup>16</sup>. Es probable que la misma institución alojara también la importante biblioteca a la que nuestro autor debió de tener acceso y sin la que las numerosísimas referencias a la literatura griega de su obra difícilmente podrían explicarse<sup>17</sup>. Esta misma biblioteca debe de haberle proporcionado, además, acceso a la obra de Filón, que tan importante papel desempeñaría en el pensamiento de Clemente.

En efecto, los *Stromata* de Clemente adoptan tanto de Filón de Alejandría, que hoy en día se consideraría plagio. También el *Protréptico* incorpora abundante material filónico. Así, por ejemplo, su teoría del Logos, que Clemente adapta, sin embargo, a un contexto cristiano<sup>18</sup>. Aunque Filón sólo es nombrado en cuatro ocasiones, el alcance de su influjo es tal, que Clemente debió de tener su obra, o parte de la misma, ante sus ojos. Dada la importancia del legado filónico en Clemente hay quien ha querido atribuir la presencia del platonismo en su obra al influjo del autor judío<sup>19</sup>. Entre quienes maximizan<sup>20</sup> el alcance de la

16. Cf. D. T. Runia, *Philo in Early Christian Literature: a Survey*, Assen-Minneapolis 1993, 134-135.

17. A. van den Hoek, «How Alexandrian was Clement of Alexandria? Reflections on Clement and his Alexandrian Background», *Heythrop Journal* 31 (1990) 179-194, en particular 190.

18. A. van den Hoek, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis: an Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Leiden 1988.

19. Así D. T. Runia, «Philo and the Early Christian Fathers», en A. Kamesar (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 210-230, en particular 212.

20. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1956; R. Mortley, *Coïnassance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973, 5-11; Lilla, *Clement of Alexandria*.

dependencia y aquellos que la minimizan<sup>21</sup>, sin embargo, la investigación actual liderada por Méhat y Van den Hoek<sup>22</sup>, se centra en el objetivo de la adaptación del legado filónico en Clemente: es decir, ¿qué problema intentaba solventar Clemente por medio del uso de Filón de Alejandría? Desde un punto de vista intelectual, en opinión de Runia<sup>23</sup>, la obra de Filón le mostró cómo conectar el legado platónico al pensamiento bíblico, a la exégesis bíblica, en especial, por medio de la alegoría. En mi opinión, su apropiación de Filón puede también haber tenido una dimensión existencial, pues le permitía, tras su conversión, acomodar su pasada formación filosófica platónica a su nueva circunstancia de cristiano.

Veamos el contexto filosófico en que se desarrolla su pensamiento teológico.

## 2. *El contexto platónico de la discusión sobre dios en la antigüedad tardía*

El pasaje del *Timeo* 28C 2-5 es, sin duda, uno de los más citados en la literatura antigua<sup>24</sup>. Parte de su fama hay que agradecerse a la del diálogo en que se incluye, pues el *Timeo* es en la antigüedad tardía libro de referencia obligada para cuestiones de índole cosmológica, teológica y antropológica<sup>25</sup>. El gran impacto del pasaje, sin embargo, se debe también a que menciona dos aspectos centrales en la discusión teológica de la época: por un lado, la naturaleza de dios; por otro el de su cognoscibilidad<sup>26</sup>. Veamos, antes de empezar, el texto del *Timeo* 28C 2-5:

τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν·

21. Cf. Völker, *Der wahre Gnostiker*; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Christian Tradition*, 45; 141-142; E. F. Osborn, «Philo and Clement», *Prudentia* 19 (1987) 35-49.

22. Véase A. Méhat, *Études sur les 'Stromates' de Clemente d'Alexandrie*, Paris 1966; y Van den Hoek, *Clement of Alexandria*, 229.

23. Cf. Runia, *Philo in Early Christian Literature*, 155.

24. Para la recepción de la frase platónica, véase A. J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste* IV, Paris 1954; J. Whittaker y P. Louis, *Alcimoos. Enseignement des doctrines de Platon*, Paris 1990, 104; H. Dörrie, M. Baltes y C. Pietch, *Die Philosophische Lehre des Platonismus, 7.1 (Theologia Platonica)*, Stuttgart-Bad Cannstadt 2008, en H. Doerrie, M. Baltes y F. Mann (eds.), *Der Platonismus in der Antike: Grundlagen, System, Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996-2008, 572-580. Véase, ahora, F. Ferrari, «Gott als Vater und Schöpfer. Zur Rezeption von Timaios 28c3-5 bei einigen Platonikern», en F. Albrecht y R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden 2014, 57-71, en particular 60.

25. La tradición interpretativa es tan amplia que, como bien señala M. Baltes, «Numenios von Apamea und der Platonische Timaios», *Vigiliae Christianae* 29 (1975) 241-270, en particular 241, sólo la conocemos de forma parcial e incompleta.

26. La expresión «creador y padre» (*Ti.* 28C3-5, ποιητῆς καὶ πατῆρ) aparece en los mismos términos en CELS., *apud* OR., *Cels.* 7,42,4-5; en APUL., *Plat.* 1,5,191 (p. 92,14-15) y en el texto hermético transmitido por ESTOBEO 2,9,4.

Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible<sup>27</sup>.

La frase consta de dos partes, de las cuales la primera parece hacer referencia a dios. Digo ‘parece’, porque a pesar de que la tradición platónica posterior la entendería de forma unánime como una referencia a dios, la mención no se refería originariamente a la divinidad como tal. En efecto, la expresión «creador y padre» debe situarse en el contexto de la discusión de la primera causa (28A4-6, ὑπ’ αὐτοῦ τινός) a partir de la cual, según Platón, todo lo que ha sido generado debe proceder. En este sentido, sería una metáfora para indicar la primera causa<sup>28</sup>.

La segunda parte parece hacer referencia a la cognoscibilidad de dios, o en cualquier caso así fue entendido por los intérpretes del pasaje desde Cicerón en adelante, si bien la intención de Platón parece, más bien, haber sido la de presentar la metafísica como una materia apta o accesible a unos pocos, pues Timeo en ningún momento dice que el conocimiento de la primera causa fuera imposible, sino difícil; tampoco que fuera imposible de comunicar, sino sólo que no es posible *comunicarlo a todos*.

El estudio de la recepción de la frase del *Timeo* permite distinguir diversos acercamientos a la misma, que no siempre reflexionan sobre los dos aspectos mencionados y cuando lo hacen no necesariamente los interpretan de la misma forma. De hecho, la recepción de la frase platónica ofrece un claro ejemplo de la forma en que la autoridad de Platón puede servir de testimonio para apoyar las más opuestas afirmaciones en torno a la divinidad, pues se aduce para sostener tanto el monismo como el dualismo teológico. En cualquier caso, la referencia a dios como «creador y padre» que estamos tratando, fue determinante para la aparición y paulatino desarrollo de la jerarquía ontológica y teológica característica que comienza en el platonismo medio y culmina en el neoplatonismo<sup>29</sup>.

Si dejamos ahora a un lado el neoplatonismo y nos centramos en el período relevante para el estudio de Clemente de Alejandría, diferentes autores medioplatónicos comentan el pasaje del *Timeo*: Filón de Alejandría<sup>30</sup>,

27. Traducción de M. A. Durán y F. Lisi, *Platón. Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*, Madrid 1982.

28. Para el proceso de teologización de legado platónico en el medioplatonismo, véase también F. Ferrari, «Dottrina delle idee nel medioplatonismo», en F. Fronterotta y W. Leszl (eds.), *Eidos-Idea. Platone, Aristotele e la tradizione platonica*, Sankt Augustin 2005, 233-246, en particular 240.

29. Véase Ferrari, «Gott als Vater», 58: «Während der zweite Teil dieser Behauptung der Formulierung der negativen Theologie zugrunde lag, hatte der erste Teil, dessen Wirkungsgeschichte viel weniger erforscht worden ist, eine entscheidende Rolle in der Entstehung der ontologischen und theologischen Hierarchien der Platoniker der ersten Jahrhunderte der Kaiserzeit gespielt, sowohl der Neoplatoniker als auch der Mittelplatoniker».

30. Para los pasajes filonianos que mencionan la frase del *Timeo* platónico, véanse, más abajo, las notas 46 y 47. Véase también D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986, 103-113.

Plutarco<sup>31</sup>, Numenio<sup>32</sup>, Ático<sup>33</sup>, Harpocracion<sup>34</sup> y Alcinoos se refieren al pasaje de forma explícita<sup>35</sup>. Hay quien piensa, sin embargo, que la cuestión formaba parte de la tradición platónica ya en el primer siglo a.C. Por ejemplo, C. Lévy encuentra vestigios de la misma, incluso, en Cicerón, y ya en el terreno de la especulación, M. Bonazzi cree plausible que Eudoro ya comentara el pasaje<sup>36</sup>. En el mismo sentido, para F. Ferrari el amplio tratamiento que Plutarco dedica al tema sólo se explica si la cuestión ya formaba parte de la tradición escolástica en la época de Plutarco<sup>37</sup>.

## 2.1. ¿Uno o dos dioses?

Como adelantaba más arriba, la tradición platónica posterior entendió de forma casi unánime la primera parte de la frase del *Timeo* como una referencia a dios. La unanimidad de los autores, sin embargo, acaba aquí, pues a la hora de interpretar qué había querido decir Platón al llamar a dios «creador y padre», las opiniones varían. Es posible distinguir dos grupos interpretativos: si para Filón de Alejandría, Plutarco, Máximo de Tiro<sup>38</sup>, Apuleyo<sup>39</sup>, Longino<sup>40</sup> y Ático<sup>41</sup>, el pasaje del *Timeo* hace referencia a una sola divinidad, en opinión de Numenio, Harpocracion, Alcinoos, Porfirio y Plotino<sup>42</sup>, Platón había querido diferenciar a dos personas di-

31. Cf. PLU., *Qu. Plat.* 2,1001AB y L. Roig Lanzillotta, «Dios como padre y artífice en *Moralia* de Plutarco», en P. de Navascués, M. Crespo y A. Sáez (eds.), *Filiación V. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2013, 150-154.

32. Cf. NUMEN., frag. 26, con Baltes, «Numenios», 264.

33. Cf. *infra*, nota 64.

34. Cf. *infra*, nota 77.

35. Para Alcinoos, cf. P. L. Donini, «La connaissance de dieu et la hiérarchie divine chez Albinos», en P. L. Donini y M. Bonazzi (eds.), *Commentary and Tradition. Aristotelianism, Platonism, and Post-Hellenistic Philosophy*, Berlin 2011, 423-436.

36. Cf. C. Lévy, «Cicero and the *Timaieus*», en G. J. Reydam-Schils (ed.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, Notre Dame 2003, 95-110, en particular 100-103; M. Bonazzi, «Eudoro di Alessandria alle origini del platonismo imperiale», en M. Bonazzi y V. Celluprica (eds.), *L'eredità platonica. Studi sul platonismo da Arcesilao a Proclo*, Napoli 2005, 115-160, en particular 118-127.

37. Ferrari, «Gott als Vater», 60-61, opina que esto también permitiría explicar la inversión de la fórmula platónica ποιητής και πατήρ en πατήρ και ποιητής; inversión que solo tiene sentido en aquellos filósofos medioplatónicos que introducen una jerarquía divina a partir de la interpretación del *Timeo* platónico, tal como hace Numenio.

38. Cf. MAX. TYR., *Or.* 11,12, con Festugière, *La Révélation* IV, 112-113 y J. Opsomer, «Demiurges in Early Imperial Platonism», en R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch*, Tübingen 2005, 51-100, en particular 77 nota 139.

39. Cf. APUL., *Plat.* 1,5,190, con Festugière, *La Révélation* IV, 102-109; Opsomer, «Demiurges», 77-78 nota 140. Véase también APUL., *Apol.* 64; *Socr.* 123; 124.

40. Para Longino y su posición con respecto a dios y al demiurgo, cf. M. Frede, «La teoría de la ideas de Longino», *Methexis* 3 (1990) 91-92, en I. Männlein-Robert, *Longin. Philologe und Philosoph. Eine Interpretation der erhaltenen Zeugnisse*, München 2001, 538-539. También Opsomer, «Demiurges», 78 nota 143.

41. Cf. ATTIC., fr. 9,35-43 (EUS., *p.e.* 13,5,1-6); cf. también 28,7-8 (PROCL., *In Ti.* 1,394,8).

42. Según Opsomer, «Demiurges», 78 nota 143, este grupo podría también haber incluido a Galeno.

vinas: el término «padre» (πατήρ) haría referencia al dios supremo, la divinidad transcendente; el término «artífice» o «creador» (ποιητής), por su parte, nombraría a una segunda divinidad, al demiurgo o «creador» del mundo tangible. Es obvio que es aquí donde surge la jerarquía ontológica y teológica a que me refería más arriba.

Pero pasemos a analizar la primera de las posturas. Nos detendremos, en primer lugar, en Filón de Alejandría, autor central para el tema que estamos tratando, no sólo por su interpretación del pasaje platónico, sino también, como hemos señalado, por su influjo en el cristianismo primitivo en general y en Clemente de Alejandría en particular<sup>43</sup>. Para Filón no hay duda de que por medio de la expresión ποιητής και πατήρ Platón se estaba refiriendo a una sola divinidad<sup>44</sup>.

La frase es recurrente en el autor y aparece hasta cuarenta y una veces en el *corpus* filónico. En lo que al orden de sus elementos se refiere, Filón no muestra predilección por ninguna de las formulaciones. Como veremos más abajo, avanzado el siglo segundo los intérpretes medioplatónicos prefieren invertir los términos de la frase, pues facilitaban así la diferenciación de dos aspectos de la divinidad<sup>45</sup>: mientras la divinidad superior se asociaba al padre, la divinidad inferior y en contacto con la materia se describía por medio de «creador». No es éste el caso en Filón, pues en la mitad de los pasajes, Dios es llamado ποιητής και πατήρ<sup>46</sup>, y en la otra mitad πατήρ και ποιητής<sup>47</sup>, sin que pueda apreciarse diferencia alguna en el sentido. Sin embargo, de *De opificio* 10 se desprende que Filón era consciente de los aspectos biológicos y tecnológicos presentes en la expresión:

... τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα και ποιητὴν αἰρεῖ λόγος· και γὰρ πατήρ ἐκόνων και δημιουργός τῶν δημιουργηθέντων στοχάζεται τῆς διαμονῆς και ὅσα μὲν ἐπιζήμια και βλαβερὰ μηχανῆ πάση διωθεῖται<sup>48</sup>...

... la razón muestra que el Padre y Creador se ocupa por lo que ha creado: un padre se esfuerza por preservar la vida de sus vástagos del mismo modo que el artesano la duración de su trabajo, y se empeña por todo medio posible en alejar todo aquello dañino o perjudicial...<sup>49</sup>.

43. Cf. Runia, «Philo and the Early Christian Fathers», 212.

44. Cf. por ejemplo *Abr.* 57ss. con A. D. Nock, «The Exegesis of Tim. 28C», *Vigiliae Christianae* 16 (1962) 79-86, en particular 82; también *Opif.* 36; 68; 138-139; *Leg. All.* 1,77; 2,3; 3,76; *Mut.* 47.

45. Cf. *supra* nota 29 la opinión de Ferrari, «Gott als Vater».

46. Éste es el caso en veintiuno de los pasajes: *Opif.* 7; *Post.* 175; *Conf.* 144.170; *Her.* 98.236; *Fug.* 177; *Abr.* 58; *Decal.* 105; *Spec.* 1,34; 2,6; 3,199; 4,180; *Virt.* 34.64.77; *Legat.* 293; *Prov.* 2,62.72; *QG* 2,34; *QE* 2,33.

47. Éste es el caso en veinte de los pasajes: *Opif.* 10.21; *Her.* 200; *Pug.* 84; *Abr.* 9; *Mos.* 1,158; 2,48.256; *Decal.* 51; *Spec.* 2,256; 3,178.189; *Praem.* 24.32; *Contempl.* 90; *Aet.* 15; *Legat.* 115; *QG* 1,58; 4,130; fr. 10.

48. Cf. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, 109-110.

49. La traducción es propia.

Para el autor, sin embargo, ambos aspectos son las dos caras de la misma moneda divina<sup>50</sup>. De acuerdo con *Gen* 1-3, donde la actividad de Dios se describe de forma recurrente por medio del verbo ποιεῖν (hacer), Dios es para él ante todo «Creador» del mundo, y en este sentido, junto al término ποιητής, utiliza también δημιουργός «artesano», πλάστης «modelador», κτίστης «fundador, constructor» y τεχνίτης «artífice, artesano». Es verdad que el primero de los términos, a saber, demiurgo, tenía el inconveniente de presentar a Dios como un trabajador manual<sup>51</sup>. Este aspecto no sólo había sido objeto de ataques de la crítica filosófica desde Jenófanes de Colofón, sino que, además, en la percepción antigua, el trabajo manual se relacionaba con las clases más bajas de la sociedad. Por ello, en *De opificio* 16-18, Filón se esfuerza por elevar la función de Dios de la de artesano a la de arquitecto<sup>52</sup>.

Por otro lado, para Filón Dios es Padre —también de acuerdo con los LXX, si bien el Pentateuco no ofrece muchos pasajes al respecto<sup>53</sup>—. Junto al frecuente uso del término πατήρ, que se centra en el aspecto paternal de Dios, en su relación filial con los hombres, encontramos otros que destacan principalmente su relación biológica, tal como son γεννητής «procreador»<sup>54</sup> y φυτόργος «plantador, creador»<sup>55</sup>. Los aspectos de Creador y de Padre, por tanto, están indisolublemente unidos.

Pasemos ahora a la interpretación del pasaje del *Timeo* de Plutarco, cuyo tratamiento analicé ya de forma amplia en otro lugar<sup>56</sup> y que resumiré brevemente, pues nos ayudará a comprender mejor la cuestión en Clemente de Alejandría. En opinión de Plutarco, por medio de la frase «padre y creador», Platón se refería a una única divinidad, si bien ambos términos hacen referencia a aspectos o funciones bien diversas de la misma<sup>57</sup>. La *Cuestión platónica* segunda se ocupa de analizar el asunto: tras evaluar, para descartarlas, tres interpretaciones posibles de la expresión, Plutarco señala que el primer elemento describe la actividad creadora/ordenadora de dios, al imponer orden a la materia caótica e informe —recordemos que para la filosofía platónica no hay *creatio ex nihilo*, sino que la creación se concibe como ordenación; el segundo elemento, el de «pa-

50. Cf. también *Spec.* 1,41; *Aet.* 15.

51. Cf. en general sobre el término W. Theiler, «Demiurges», *RAC* 3,694-711.

52. Cf. PH., *De opif.* 16-18, quien después de comparar la creación del mundo con la construcción de una ciudad, presenta a Dios como un arquitecto llevando a cabo el plan urbanístico gestado con antelación. Cf. H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*, Berlin 1966, 42-52; Rumia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, 108.

53. Véase, por ejemplo, *Dt* 21,18-21; 32,6.

54. Cf. PH., *Aet.* 1; *Praem.* 46.

55. Cf. PH., *Deus* 30.

56. Cf. Roig Lanzillotta, «Dios como padre y artífice», *passim*.

57. Para la noción en Plutarco, cf. también F. Ferrari, «Dio padre ed artifice. La teologia di Plutarco in Pla. Qu. 2», en I. Gallo (ed.), *Plutarco e la religione*, Napoli 1996, 395-409, en particular 402; Id., «Der Gott Plutarchs und der Gott Platons», en R. Hirsch-Luipold (ed.), *Gott und die Götter bei Plutarch. Götterbilder – Gottesbilder – Weltbilder*, Tübingen 2005, 13-26; J. Opsomer, «Demiurges», 51-100.

dre», se explica por su relación biológica con el alma del mundo, que, tras ser ordenada por el padre, participa de su intelecto (νοῦς), racionalidad (λογισμός) y armonía y puede considerarse, por tanto, una parte suya<sup>58</sup>.

Es verdad que Plutarco en ningún momento de su exposición concibe que la expresión platónica pudiera referirse a diferentes entidades divinas. Para él los términos «padre» y «artífice» describen claramente aspectos diferentes de la misma entidad. Sin embargo, va un paso más allá que Filón, pues la clara distinción de funciones divinas en su interpretación parece prefigurar el desdoblamiento divino que aparecerá más tarde en el platonismo medio. Según Plutarco, a través de su «hija», es decir, el alma del mundo, el padre puede transmitir orden a la materia<sup>59</sup>. El hecho de que Dios cree —entiéndase «ordene»— la materia no directamente, sino por medio del alma y sólo a través de ésta le transmita su inteligibilidad parece responder a un claro intento de liberar a dios de todo contacto con el mundo tangible, de elevarlo, no solo *in effigie*, sino de hecho, al mundo transcendente más allá de la generación y corrupción características de la esfera sublunar. Hay quien opina, por ello, que en esta interpretación del pasaje del *Timeo* en la segunda *Cuestión platónica* encontramos la versión plutarquea del demiurgo o dios creador frecuente en el medioplatonismo, es decir, el primer desarrollo hacia el desdoblamiento divino que desde Numenio es ya un hecho<sup>60</sup>. Que Plutarco parece atribuir al alma racionalizada por el «padre y artífice» la función demiúrgica<sup>61</sup>, podría, de hecho, inferirse de su uso de los verbos ἐδημιούργει «creó», en la *Cuestión platónica* IV<sup>62</sup>, y διακεκόσμηκεν «ordenó», al final del tratado *Sobre la generación del alma en el Timeo*<sup>63</sup>.

La misma unidad divina aparece en el tratamiento de la frase del *Timeo* por otro platónico medio, a saber Ático<sup>64</sup> y así lo demuestran no sólo su fr. 9,35-43 (Des Places) transmitido por Eusebio<sup>65</sup>, sino el ataque de Proclo, que critica al filósofo por confundir lo bueno con el bien, su principio<sup>66</sup>:

Νοήσας γὰρ θεὸν πρὸς αὐτὰ τῶν ἀπάντων ἑπατέρα καὶ δημιουργὸν καὶ δεσπότην καὶ κηδεμόνα, καὶ γνωρίζων ἐκ τῶν ἔργων τὸν τεχνίτην...<sup>67</sup>.

58. Cf. Roig Lanzillotta, «Dios como padre y artífice», 150-154.

59. Cf. PLU., *De an. procr.* 1013E; *Qu. Plat.* 4,1003A.

60. Cf. Opsomer, «Demiurges», 91-92 en referencia a Plu., *Qu. Plat.* 4,1003AB. Para Numenio, véase Baltes, «Numenios», 264-265.

61. Cf. J. Dillon, «The Role of the Demiurge in Platonic Theology», en A. Ph. Segonds y C. Steel (eds.), *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998) en l'honneur de H. D. Saffrey et L. G. Westerink*, Leuven 2000, 339-349, en particular 341-342.

62. Cf. PLU., *Qu. Plat.* 4,1003AB.

63. Cf. PLU., *De an. procr.* 1030C.

64. Cf. PROCL., *In Ti.* 1,305,6-16.

65. Cf. EUS., *p.e.* 15,3,1-6.

66. Cf. PROCL., *In Ti.* 1,359,22-360,4.

67. Cf. ATTIC. fr. 9,35-43 Des Places.

Entendiendo que es con respecto a ellas que dios es «padre y creador» y señor y tutor de todas las cosas, habiendo reconocido a partir de sus obras al artesano...<sup>68</sup>.

Como acabo de señalar la misma interpretación puede encontrarse en otros autores medioplatónicos, como Máximo de Tiro, Apuleyo y Longino<sup>69</sup>.

Pero pasemos a la segunda interpretación, aquella que veía la frase del *Timeo* como una referencia a dos divinidades. Como vimos más arriba, aunque Filón entreveía dos aspectos diversos en la expresión «creador y padre», no establecía aún diferenciación alguna entre ambos aspectos, considerándolos dos caras de la misma moneda. Es Plutarco quien da el primer paso hacia una diferenciación de las funciones divinas, distinguiendo entre la creación biológica del alma del mundo y la tecnológica de las cosas del mundo material. Si la interpretación del Jan Opsomer es correcta, en el alma de mundo de Plutarco encontramos una prefiguración del demiurgo de Numenio<sup>70</sup>. En efecto, este filósofo interpreta, por primera vez de forma explícita, la frase del *Timeo* «creador y padre» no como una referencia a dos aspectos del mismo dios, sino como la clara enunciación de dos personas divinas diferentes<sup>71</sup>. Por un lado está el dios supremo y transcendente, que no puede embarcarse en la creación del mundo, por no tener contacto alguno con la materia. Por otro, tenemos al dios subalterno, que presenta cierta relación filial con el primero y «crea» el mundo material impartiendo orden a la materia caótica primigenia<sup>72</sup>.

En Numenio encontramos la culminación del proceso de purificación de la divinidad que había comenzado siglos antes, si no con Jenófanes, sí con Platón y Aristóteles<sup>73</sup>. La nueva y exigente definición filosófica de la divinidad no admitía contacto alguno de la misma con el mundo inferior que pudiera disminuir en algo la perfección divina. El dios supremo se sitúa más allá del mundo, lejos de los afanes de los hombres y sin contacto alguno con la materia. Sin embargo, a diferencia de Epicuro y sus dioses ociosos, alejados del bullicio del mundo y ajenos a sus preocupaciones<sup>74</sup>, el proceso de transcendentalización de la divinidad en Numenio no implica el abandono del mundo a su suerte. Al igual que la proliferación

68. La traducción es propia.

69. Cf. *supra* notas 38-40.

70. Cf. Opsomer, «Demiurges», 91-92 en referencia a PLU., *Qu. Plat.* 4,1003AB. Véase Roig Lanzillotta, «Dios como padre y artífice», 152-154.

71. J. Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», en H. J. Blumenthal y R. A. Markus (eds.), *Neoplatonism and Early Christian Thought. Essays in Honour of A. H. Armstrong*, London 1981, 50-63, en particular 53.

72. Cf. H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Plato und Plotin*, Amsterdam 1967, 69.

73. Cf. Cíc., *nat. deor.* 1,51.

74. Cf. P. Merlan, «Aristoteles und Epikurus müssige Götter», *ZPhF* 21 (1967) 485-492.

de las divinidades sanadoras, que atienden las necesidades cotidianas del hombre, y el desarrollo de los llamados seres intermedios que, ya como antagonistas (démones, ángeles, arcontes o decanos), ya como asistentes de la divinidad (dioses jóvenes, logos, *Sofia*, alma del mundo), proliferan en esta época, el demiurgo de Numenio tiende un puente entre la divinidad trascendente y el mundo. El fragmento 21 (Des Places) es claro con respecto a la diferenciación entre el padre y el creador:

Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνομήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεῦτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός·

Numenio proclama tres dioses, de los cuales llama padre al primero, al segundo creador y creación al tercero. Según él, el cosmos es el tercer dios<sup>75</sup>.

Este texto implica no sólo un desdoblamiento teológico del primer y segundo dios, sino también una divinización de la creación llevada a cabo por el demiurgo. Dicha divinización es una muestra clara de la valoración positiva tanto del producto como de su creador en el sistema filosófico de Numenio. Diversos autores lo oponen, por ello, al dualismo teológico de la gnosis<sup>76</sup>, que atribuyen al optimismo del primero y al pesimismo del segundo. En mi opinión, sin embargo, el carácter positivo de demiurgo y creación en Numenio y su evaluación negativa en la gnosis, se explican mejor a partir de la depreciación de la materia, que en el gnosticismo se presenta como negativa *an sich* o 'en sí misma'. Más que por un innato pesimismo, creo que la muy negativa concepción del cuerpo y del mundo es el resultado de un proceso de espiritualización extremo. Sea como fuera, lo cierto es que ambos demiurgos son responsables de la creación del mundo físico, lo que permite a ambos sistemas liberar al dios supremo de todo trabajo. El mismo desdoblamiento puede encontrarse en Harpocration<sup>77</sup>, Alcino<sup>78</sup> y Plotino<sup>79</sup>.

75. La traducción es propia.

76. Así, por ejemplo, Whittaker, «Plutarch, Platonism and Christianity», 53-54.

77. Sobre el desdoblamiento divino en Harpocration, contra el monismo de su maestro Ático y de acuerdo con Numenio, cf. PROCL., *In Ti.* 1,304,22-305,6.

78. Cf. ALCIN., *Didask.* 164,19-165,16. Para su diferenciación entre el dios supremo o primer intelecto y el intelecto cósmico, que es actualizado por la actividad del primero, véase de J. Dillon, *Alcinous. The Handbook of Platonism*, Oxford 1993, 103-107; asimismo, Opsomer, «Demiurges», 79-83. El dios supremo de Alcino muestra el influjo de Aristóteles, pues es un Motor inmóvil y atrae hacia sí el todo como objeto de deseo. En palabras de ALCIN., *Didask.* 164,40-165,4: «He is father through being the cause of all things and bestowing order on the heavenly intellect and the soul of the world in accordance with himself and with his own thoughts. By his own will he has filled all things with himself, rousing up the soul of the world and turning it towards himself, as being the cause of its intellect. It is this latter that, set in order by the father, itself imposes order on all of nature in this world» (traducción de Dillon, *Alcinous, ad locum*).

79. Cf. por ejemplo PLOT., *Enn.* V,1,8,5; PROCL., *In Ti.* 1,305,16-306,1.

## 2.2. ¿Es posible conocer a dios?

La primera consecuencia de este desdoblamiento divino es la aparición del *deus absconditus*, del que no puede predicarse atributo alguno y al cual sólo puede accederse por medio de la teología negativa característica de la antigüedad tardía, que encontramos en neopitagóricos, platónicos medios, estoicos, herméticos y gnósticos<sup>80</sup>. No extraña, por tanto, que en esta época la segunda parte del pasaje del *Timeo* 28C 2-5 se interpretara como una afirmación de la incognoscibilidad de dios. Recordemos la frase del *Timeo*: «Descubrir al hacedor y padre de este universo es difícil, pero, una vez descubierto, comunicárselo a todos es imposible». Este texto se utilizaría para defender diversas concepciones, entre ellas la de la teología negativa<sup>81</sup>, inaugurada por la referencia de Cicerón, *in Timaeo patrem huius mundi nominare neget posse*, que niega de forma explícita la cognoscibilidad de dios<sup>82</sup>. Como veremos, a ello ayudó, sin duda, la combinación del texto del *Timeo* con el de la *Carta platónica VII* 341 CD.

La culminación del proceso de transcendentalización ha situado a dios ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας, «más allá del pensamiento y de la esencia», adonde sólo puede llegarse por medio de la θεωρία o «contemplación»<sup>83</sup>. Las cuatro vías clásicas de la teología negativa, a saber, negación, eminencia, imitación y analogía<sup>84</sup>, permiten adquirir sólo una primera idea de dios, que luego debe buscarse por medios prácticos y sólo se alcanza una vez que el individuo ha abandonado todo vestigio de pensamiento discursivo, la llamada *docta ignorantia*. Este estado, como cabe esperar, es extremadamente difícil de alcanzar y es sólo accesible a uno pocos pri-

80. Cf. J. Whittaker, «Neopythagorean and Negative Theology», *SO* 44 (1969) 109-125 (= *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, IX, 109-125); J. D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Quebec 2001; M. A. Williams, «Negative Theologies and Demiurgical Myths in Late Antiquity», en J. D. Turner y R. Majercik (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts. SBL Symposium Series 12. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature*, 2001, 1990-1998, Atlanta 2001, 277-302.

81. Cf. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, 111, para una panorámica de las otras cuatro posibilidades para las que se utilizó la afirmación del *Timeo*: a) para argumentar que la transcendencia divina hace muy difícil la posibilidad de conocerlo (APUL., *Plat.* 168); b) para apoyar la idea de que la esencia de dios no debe ser transmitida a quienes no están preparados para ello (J., *Ap.* 2,224; APUL., *Apol.* 64,8); c) para argumentar que si Platón creía que el demiurgo no era imposible de encontrar no podía estar hablando del dios supremo (NUMEN. fr. 17 Des Places; PLOT., *apud. PROCL.*, in *Ti.* 1,305,25); d) para demostrar que los paganos llegaron a entrever al verdadero dios (JUST., 2 *apol.* 10,6; ATHENAG., *leg.* 6; MIN. FEL., *Octavius* 19,14).

82. H. Chadwick, «Review Wolfson», *CR* 63 (1949) 24, fue el primero en reparar en la interpretación de Cicerón y su influjo en el desarrollo de la teología negativa. Véase también, Whittaker, «Plutarch, Platonism, and Christianity», 50-51; J. Whittaker, «ἄρρετος καὶ ἀκατονόμιστος», en Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, London 1984, XII, 305; y F. Ferrari, «Dio padre ed artifice», 395-409, en particular 396 nota 4.

83. Véase J. Whittaker, «Epekeina nou kai ousias», *Vigiliae Christianae* 23 (1969) 91-104.

84. Véase, en general, H. Dörrie, «Die Frage nach dem Transzedenten im Mittelplatonismus», en Id., *Platonica mimora*, München 1976, 211-228; Dillon, *Alcinous*, 107-110; otros ejemplos en otros medioplatónicos: ALCIN., *Didask.* 165,15-34; CELS., *apud Or.*, *Cels.* 7,42; MAX. TYR., *Or.* 11,11b. En general, Cf. Dörrie, Baltes y Pietch, *Die Philosophische Lehre*, 7.1, 320-321.

vilegiados que se esfuerzan por llegar al conocimiento. La imposibilidad de expresar aquello que se ha llegado a alcanzar se explica o bien por la incapacidad de las palabras para nombrar lo que se ha visto, bien porque sólo unos pocos pueden oír tal revelación, o bien porque semejante experiencia es incomunicable.

La fuerza de la teología negativa es tal que incluso afecta al grupo de medioplatónicos que identifican al creador y al padre, como Filón, Plutarco o Apuleyo. De hecho, cabría esperar que aquellos autores que no desdoblan la divinidad como Plutarco o Filón postularan, al modo de Platón, la posibilidad, aunque sea remota, de conocer a dios. Pero no es éste el caso, y el conocimiento de dios, o al menos el de su esencia (*ousia*), se ponen más allá de toda posibilidad epistemológica. El pasaje de Plutarco en *Sobre Isis y Osiris* es, quizá, el ejemplo más claro al respecto:

ἡ δὲ τοῦ νοητοῦ καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἀπλοῦ νόησις ὡσπερ ἀστραπή διαλάμψασα τῆς ψυχῆς ἅπαξ ποτὲ θιγεῖν καὶ προσιδεῖν παρέσχε. διὸ καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας καλοῦσιν, καθ' ὅσον οἱ τὰ δοξαστὰ καὶ μικτὰ καὶ παντοδαπὰ ταῦτα παραμειψάμενοι τῷ λόγῳ πρὸς τὸ πρῶτον ἐκεῖνο καὶ ἀπλοῦν καὶ ἄυλον ἐξάλλονται καὶ θιγόντες ἀληθῶς τῆς περὶ αὐτὸ καθαρᾶς ἀληθείας οἷον ἐν τελετῇ τέλος ἔχειν φιλοσοφίας νομίζουσι<sup>85</sup>.

La percepción de lo inteligible, lo puro y simple, al iluminar el alma como un relámpago, da la oportunidad de tocarlo y verlo por una sola vez. Por eso también Platón y Aristóteles llaman ‘eróptica’ a esta parte de la filosofía, porque quienes han traspasado con la ayuda de la razón lo que es conjetural, confuso y cambiante, dan un salto hasta lo primero, simple e inmaterial, y, habiendo tocado realmente la pura verdad que lo rodea, creen haber alcanzado, como en una revelación mística, el fin supremo de la filosofía<sup>86</sup>.

Similar es el tratamiento de la cuestión en Filón de Alejandría. A primera vista llama la atención la ausencia, en el corpus filónico, de referencias a la segunda parte de la frase del *Timeo*<sup>87</sup>. En opinión de Runia, dicha falta se debe a su distinción entre la existencia de Dios, evidente según Filón, y su esencia, que es incomprensible para los hombres<sup>88</sup>. Esta postura, sin embargo, no es exclusiva del autor y aparece también en muchos medioplatónicos posteriores, como Alcinoo, Apuleyo, Máximo de Tiro, Celso y Numenio, que aplican las cuatro vías arriba señaladas para alcanzar un primer acercamiento, una idea de la existencia de dios, por medio de sus obras (*via eminentiae*; *via analogiae*), por eliminación (*via negativa*) o por imitación (*via imitationis*). En lo que a su esencia se re-

85. PLU., *is.* 382DE.

86. La traducción es propia.

87. Cf. por ejemplo, *Spec.* 1,32ss.

88. Cf. Runia, *Philo and the Timaeus*, 112.

fiere, todos coinciden en concebirla como inimaginable, innombrable, inexpresable. La *Carta séptima* de Platón al combinarse con el pasaje del *Timeo* parecía no dejar lugar a dudas sobre la imposibilidad de llegar a un conocimiento discursivo de dios. Es por ello que la filosofía se concibe a partir de esta época como la iniciación a un rito místico que proporciona la primera aproximación a aquello que sólo podrá contemplarse por medio de la experiencia mística final<sup>89</sup>.

Hasta aquí lo que se refiere al contexto de la interpretación del pasaje del *Timeo*. Pasemos ahora a ver la interpretación del mismo de Clemente de Alejandría.

### 3. Clemente de Alejandría y su concepción de Dios: el legado platónico

#### 3.1. Dios como Padre y Creador

El eco de la frase del *Timeo* platónico es frecuente en Clemente. No sólo en citas directas del diálogo, sino también en referencias a Dios de carácter más general, la expresión «Creador y Padre» aparece en numerosas ocasiones. Al igual que ocurría en Filón de Alejandría, el orden de los elementos dentro de la frase no parece revestir importancia alguna, pues la enunciación ποιητής και πατήρ alterna de forma indiferente con la de πατήρ και ποιητής<sup>90</sup>. El término δημιουργός o «Creador» aparece también a menudo, ya sustituyendo a ποιητής en la frase del *Timeo*, ya como referencia a Dios como Creador. Esto no extraña, pues, como vimos antes, gracias al uso de Platón en el *Timeo* la palabra se había convertido ya en la época de Filón en *terminus technicus* para designar a Dios<sup>91</sup>.

En lo que a la interpretación de la expresión ποιητής και πατήρ del *Timeo* se refiere, Clemente se alinea con aquellos autores medioplatónicos que la interpretan como la referencia a un sólo Dios. Al igual que en Filón y en Plutarco, en Clemente no hay duda de que detrás de la frase «Creador y Padre» se encuentra una sola y única divinidad. Es interesante, al respecto, que un pasaje de *Stromata* armonice deliberadamente los aspectos bio y tecnomórficos presentes en la frase del *Timeo*. En efecto, en su intento de afirmar la *creatio ex nihilo*, Clemente dice:

αὐθίς τε ὁπότεν εἶπῃ ‘ τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον’, οὐ μόνον γενητὸν [τε] ἔδειξεν τὸν κόσμον, ἀλλὰ καὶ ἐξ αὐτοῦ γεγενῆνα σημαίνει καθάπερ υἱόν, πατέρα δὲ αὐτοῦ κεκληῖσθαι, ὡς ἂν ἐκ μόνου γενομένου καὶ ἐκ μὴ ὄντος ὑποστάντος<sup>92</sup>.

89. Véase, además de Filón y Plutarco, THEO SM., *expositio* 14,18-16,2 (Hiller) y CLEM., *str.* I,176,1-2.

90. La primera fórmula es la platónica y aparece, por ejemplo, en *str.* III,7,1; II,78,3 y V,92,3. La segunda, con los elementos en orden inverso aparece en *str.* V,78,1 y en *prof.* VI,1,4.

91. Véase, Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus*, 108.

92. CLEM., *str.* V,92,3.

Y otra vez, cuando (scil. Platón) dice que ‘encontrar al padre y creador del universo es difícil’ no sólo demostró que el universo era creado, sino que indica, además, que fue generado por él como un hijo, y que es llamado padre, por derivar sólo de él su ser y surgir de lo no existente<sup>93</sup>.

En efecto, la unicidad de Dios es para Clemente punto central de su teología y no deja pasar ocasión para afirmarla. Ya sea en la polémica antignóstica, ya en el comentario de la idea de perfección divina, o en la descripción del carácter monádico del Logos<sup>94</sup>, la unidad de Dios es tema recurrente. En el caso concreto de su interpretación de la divinidad platónica, no hay intento por parte de Clemente de separar a Dios del bien, como hacían algunos intérpretes. Y éste es precisamente su principal argumento contra el dualismo teológico de Marción, que diferenciaba el Dios bueno del justo. Para Clemente la unidad de Dios implica que su justicia es inseparable de su bondad<sup>95</sup>. El siguiente pasaje de *Stromata* reúne diversas perspectivas para enunciarlo de forma clara:

ἐπεὶ καὶ ὁ θεός, οὐχ ἢ φύσει ἀγαθός ἐστι, ταύτη μένει μακάριος καὶ ἄφθαρτος, ‘οὔτε πράγματ’ ἔχων οὔτε ἄλλω παρέχων’, ποιῶν δὲ ἰδίως ἀγαθά, θεὸς ὄντως καὶ πατὴρ ἀγαθὸς ὢν τε καὶ γινόμενος ἐν ἀδιαλείπτους εὐποιίας, ἐν ταυτότητι τῆς ἀγαθωσύνης γινόμενος ἐν ἀδιαλείπτους εὐποιίας, ἐν ταυτότητι τῆς ἀγαθωσύνης ἀπαρβατόως μένει. τί γὰρ ὄφελος ἀγαθοῦ μὴ ἐνεργοῦντος μηδὲ ἀγαθύνοντος<sup>96</sup>;

Pues no debido a la bondad de su esencia permanece Dios bienaventurado y eterno, ‘sin alterarse ni alterar a otro’, sino por hacer el bien de forma eminente, por ser el verdadero Dios y convertirse en buen padre en su incesante bondad, pues así permanece inalterable en la identidad de su bondad. ¿Pues cuál es el sentido, del bien, si éste no es activo y nunca hace el bien?<sup>97</sup>.

El pasaje del *Protréptico* VI,68,1 nos ofrece un buen punto de partida para evaluar su apropiación del legado platónico en la concepción de Dios:

Πῆ δὴ οὖν ἐξιχνεύτεον τὸν θεόν, ὃ Πλάτων; ‘Τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν τοῦδε τοῦ παντός εὐρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς ἅπαντας ἐξεῖπειν ἀδύνατον’. Διὰ τί δῆτα, ὃ πρὸς αὐτοῦ; ‘Ρητέον γὰρ οὐδαμῶς ἐστίν’. Εὐ γε, ὃ Πλάτων, ἐπα-

93. La traducción es propia.

94. Cf. L. Rizzerio, «L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie: dialectique platonicienne ou expérience de l'union chrétienne?», *Revue des Études Augustiniennes* 44 (1998) 159-179, en particular 165-166.

95. CLEM., *paed.* I,70,1; IV,29,1; VII,73,4. Véase también la reivindicación de la unicidad de dios en contexto antignóstico en *str.* II,98,1-3; IV,91,1-92,1.

96. CLEM., *str.* VI,104,3.

97. La traducción es propia. Para la idea de la bondad de Dios en la antigüedad tardía y para la recepción de otro importante pasaje del *Timeo* platónico (29E), cf. L. Roig Lanzillotta, «Plutarch's Idea of God in the Religious and Philosophical Context of Late Antiquity», en L. Roig Lanzillotta e I. Muñoz Gallarte (eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, Leiden 2012, 137-150, en particular 144-149.

φᾶσαι τῆς ἀληθείας· ἀλλὰ μὴ ἀποκάμῃς· ζῆν μοι λαβοῦ τῆς ζητήσεως τὰγαθοῦ πέρι· πᾶσιν γὰρ ἀπαξᾶπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόρροια θεϊκῆ. Οὐ δὴ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἓνα τε εἶναι θεόν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγένητον τοῦτον, ἄνω που περὶ τὰ νῶτα τοῦ οὐρανοῦ ἐν τῇ ἰδίᾳ καὶ οἰκείᾳ περιοπῇ ὄντως ὄντα ἀεὶ.

¿Cómo debemos buscar a Dios, oh Platón? ‘Pues encontrar al padre y creador del universo es difícil, y una vez encontrado, comunicárselo a todos, imposible’. ¿Y por qué es esto así?, ¡te ruego me lo digas! Porque no puede ser expresado con palabras. Muy bien, Platón, ¡itú sí que has llegado a la verdad! Pero no abandones y emprende conmigo la investigación acerca del Bien. En todos los hombres sin excepción [...] ha sido instilado cierto efluvio divino, gracias al cual, aun a regañadientes, declaran que Dios es uno, indestructible, ingénito, que existe en algún lugar del cielo a su propia y eminente manera, y desde allí controla todas las cosas y tiene una existencia verdadera y eterna<sup>98</sup>.

Encontramos aquí una combinación de dos pasajes platónicos, *Tim.* 28C y la *Carta VII* 341CD. Como bien señala Miguel Herrero de Jáuregui en su comentario del *Protréptico*, el primero de ellos aparece frecuentemente en la literatura apologetica cristiana, sobre todo para dar un apoyo *ex eventu* a la noción de la inefabilidad divina y para demostrar, además, la dependencia de la filosofía griega, en este caso de Platón, de la Biblia<sup>99</sup>. Este es también el caso de Clemente en dos secciones de *Stromata*<sup>100</sup>, pero el *Protréptico* lo cita para afirmar los dos aspectos que en la tradición platónica se habían derivado de él, a saber, la unidad de dios y su inefabilidad. Similar acercamiento encontramos en *Stromata* V,78.

### 3.2. La inefabilidad de dios

Es interesante observar que en el pasaje del *Protréptico*, Clemente invierte los términos del *Timeo*, pues se ocupa en primer lugar de la inefabilidad, para la cual recurre al pasaje de la *Séptima Carta platónica*, y sólo entonces se menciona la unidad, eminencia y eternidad del Padre y Creador. En mi opinión, esto se debe, por un lado, a que la unidad de Dios se da por supuesta en el sistema de Clemente y, por otro, al lugar central de la noción de incognoscibilidad en su pensamiento.

La cuestión de la inefabilidad formaba parte, como vimos antes, de la definición filosófica de la divinidad desde el *Parménides* de Platón y se había convertido con el medioplatonismo en uno de los pilares de la teología de la antigüedad tardía. Clemente comparte esta concepción del

98. La traducción es propia.

99. Los pasajes, efecto, son numerosos: JUST., 2 *Apol.* 10,6; ATHENAG., *leg.* 6,3; OR., *Cels.* 7,42; TERT. *anim.* 4,1; *Apol.* 46,4; MIN. FEL., *Octavius* 19,14; PS.-CLEM., *recogn.* 8,20; PS.-JUST., *cohort.* 38,2; LACT., *ira* 11,11, *inst.* 1,8,1; EUS., *p.e.* 11,29,3-4; THDT., *Affect.* 2,42; CYR., *CI* 1 (PG 76, 548D). Cf. M. Herrero de Jáuregui, *The Protrepticus of Clement of Alexandria. A Commentary*, Bologna 2008, 200.

100. Véase CLEM., *str.* V,78,1; 92,3.

Dios trascendente con el platonismo imperante, pero es algo más que elemento heredado de su formación filosófica previa, pues la cuestión adquiere una nueva magnitud al combinarse con su concepción del Logos. Me estoy refiriendo, por supuesto, a la visión de Clemente de que el conocimiento del Padre sólo es posible a través del Hijo. Sin entrar ahora en las complejidades de la noción, que nos llevaría muy lejos de nuestro tema, baste señalar con Lilla que, en tanto que principio metafísico, el Logos experimenta tres fases en Clemente: en la primera, el Logos es la mente de Dios y como tal incluye sus ideas; en la segunda, el Logos se hipostatiza y, aunque diferente, sigue formando una sola unidad con Dios; a dicha hipóstasis Clemente atribuye la responsabilidad de la creación del mundo sensible<sup>101</sup>; en la tercera, el Logos se hace inmanente al universo y se convierte en alma del mundo<sup>102</sup>. Es importante señalar que en ninguna de las tres fases se fracciona su unidad primigenia con el Padre y siempre se concibe como parte constitutiva suya.

Como decía, el Logos desempeña una función esencial en la revelación del conocimiento del Padre<sup>103</sup>. Por ello, Clemente lo llama «maestro» y describe su actividad como «enseñanza»<sup>104</sup>: tanto en cuanto principio metafísico, como en cuanto persona histórica el Logos es fuente de *gnosis* o «conocimiento». Si el primer aspecto aparece ya prefigurado en Filón de Alejandría, el segundo encuentra desarrollo, según Lilla, a partir del gnosticismo. En su opinión, sólo entre los gnósticos se habría combinado el rol del Logos como segunda hipóstasis de Dios con el de su encarnación como persona histórica, para atribuir a Jesús la transmisión del conocimiento esotérico del Padre<sup>105</sup>. Como señalaré en un momento, a pesar de las indudables coincidencias con la gnosis, creo que la existencia de claros paralelos en Plutarco y otros medioplatónicos como Alcinoos, debe permitirnos relativizar la relación con la gnosis y explicar el paralelismo, no a partir de una relación causa-efecto, sino considerándolos como efectos de una misma causa.

En efecto, a pesar de alinearse con los medioplatónicos que interpretan la frase del *Timeo* como referencia a un único dios, al evaluar las funciones bio y tecnomórficas incluidas en la misma, Clemente, al otorgarles una mayor autonomía, se acerca más a Plutarco que a Filón. En este sentido, la relación del Padre con el Hijo en Clemente presenta claros paralelismos con la de dios y alma del mundo en Plutarco. Al igual que en éste el alma del mundo, en tanto que hija de dios, transmite al mundo la inteligibilidad del padre, el Hijo en Clemente proporciona al mundo el conocimiento de la primera causa, el Padre de todo<sup>106</sup>. El Hijo tiene la función

101. CLEM., *str.* V,16,5 con Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, 208.

102. Cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 199-212.

103. Véase CLEM., *str.* I,97,2; II,45,7; V,12,3; VII,2,2; VII,13,2; VII,16,6.

104. Cf. CLEM., *str.* IV,162,5; V,1,3; 1,4; VI,122,1; VI,123,1.

105. Cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 158-167.

106. Cf. CLEM., *str.* VII,1,2.

de acercar al Padre incognoscible, de servir de puente entre la trascendencia y la inmanencia, y hacer realidad el milagro de que el Padre, tan distante del mundo en cuanto a su esencia, sea tan presente y cercano por medio de su fuerza o energía<sup>107</sup>. No olvidemos que también Alcinoos presenta, salvando las distancias, una concepción similar, al atribuir a dios (causa eficiente) la actualización del intelecto (en potencia) del alma del mundo: sólo tras ser «ordenado» por dios puede el intelecto inteligir<sup>108</sup>.

El helenismo de Clemente se aprecia, por tanto, no sólo en el legado platónico de su concepción de Dios. Junto a la unidad divina y a su inefabilidad, la teología de Clemente deja también ver el influjo general de la teología de la antigüedad tardía que buscaba volver a relacionar al Dios trascendente con el mundo. Si la filosofía platónico-aristotélica, al definir de forma escrupulosa a la divinidad, había terminado por exilarla del mundo, apreciamos desde el helenismo un movimiento de sentido contrario, que al intentar establecer un puente entre la divinidad trascendente y el mundo, quería evitar las consecuencias extremas patentes en las divinidades ociosas de Epicuro<sup>109</sup>. El Pseudo-Aristotélico *De mundo* ofrecía ya una solución, al postular la inmanencia del primer principio através de su *dynamis divina*<sup>110</sup>. Si el alma del mundo en Plutarco y el demiurgo de Numenio cumplían esta función mediadora, trascendencia e inmanencia divinas se alcanzan en Clemente gracias a la relación del Padre y del Hijo, esencialmente uno, pero al mismo tiempo dos.

### 3.3. El conocimiento del Dios incognoscible

La función del Hijo, del Logos, pues, es capital en la revelación de la esencia del Padre. Sin embargo, dado el carácter esotérico del conocimiento por Él transmitido, no puede accederse a éste por medios discursivos, sino por medio de la visión o *epopteia* que sólo se alcanza tras los necesarios ritos preparatorios<sup>111</sup>. La filosofía griega, que antes de la venida de Cristo era guía ineludible hacia la justicia, sirve al verdadero gnóstico, para usar el cuño de Clemente, como preparación:

107. CLEM., *str.* II,2,5.

108. Cf. ALCIN., *Didask.* 165,4; ATTIC., fr. 8.3-4 (Des Places); PLU., *an. procr.* 1014C y 1016D, con DILLON, *Alcinous*, 106-107 que cita en este contexto PL., *Cra.* 400A8-10.

109. Véase al respecto L. Roig Lanzillotta, «The Divine Father in the Gospel of Truth (NHC I,3): God as *causa efficiens* and *causa finalis*», en F. Albrecht y R. Feldmeier (eds.), *The Divine Father. Religious and Philosophical Concepts of Divine Parenthood in Antiquity*, Leiden 2014, 345-367, en particular 354-356.

110. Cf. PS.-ARIST., *Mu* 397B27-28A4; y G. Reale y A. P. Bos, *Il trattato Sul Cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Milano 1995, 215-216. Más recientemente, cf. A. P. Bos, «Aristotle on God as Principle of Genesis», *British Journal for the History of Philosophy* 18 (2010) 363-377, en particular 368-369.

111. Cf. los precedentes y paralelos en PH., *quod deus* 61; PLU., *is.* 77,382D; *def. or.* 22,422C; *qu. conv.* 8,2,718CD; *fac.* 28,943C; THEO SM., *expositio* 14,18-16,2 (Hiller); CLEM., *str.* IV,3; V,7; PLOT., *Enn.* I,6 [1] 7,1-12; VI,7 [38] 36,6-21. Sobre los precedentes, véase Roig Lanzillotta, «Dios como padre y artífice», 142-143 notas 19-21.

La filosofía [...] es un tipo de educación preparatoria para aquellos que tratan de alcanzar la fe por medio de la demostración [...] Dios es responsable de todo lo bueno: de algunas cosas, como las bendiciones del Antiguo y Nuevo Testamento, de forma directa; de otras, como la riqueza de la filosofía, de forma indirecta. Es posible que la filosofía fuera también un regalo directo de Dios a los griegos, pues fue para el mundo griego lo que la Ley para los judíos: un tutor que los acompañó hasta Cristo. La filosofía, pues, es un proceso preparatorio, pues abre el camino a la persona que Cristo acompañará luego hasta su objetivo final<sup>112</sup>.

En el mismo sentido, en opinión de Clemente, la descripción de Dios por medio de nombres u otros medios racionales sólo puede ofrecer una primera idea aproximativa a Dios:

κᾶν ὀνομάζωμεν αὐτό ποτε, οὐ κυρίως καλοῦντες ἦτοι ἔν η̅ τὰγαθὸν ἢ νοῦν ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ἢ πατέρα ἢ θεὸν ἢ δημιουργὸν ἢ κύριον, οὐχ ὡς ὄνομα αὐτοῦ προφερόμενοι λέγομεν, ὑπὸ δὲ ἀπορίας ὀνόμασι καλοῖς προσχρώμεθα, ἵν' ἔχη ἡ διάνοια, μὴ περὶ ἄλλα πλανωμένη, ἐπεριδεσθαι τούτοις. οὐ γὰρ τὸ καθ' ἑκάστον μηνυτικὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ ἀθρόως ἅπαντα ἐνδεικτικὰ τῆς τοῦ παντοκράτορος δυνάμεως· τὰ γὰρ λεγόμενα ἢ ἐκ τῶν προσόντων αὐτοῖς ῥητά ἐστιν ἢ ἐκ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως, οὐδὲν δὲ τούτων λαβεῖν οἶόν τε περὶ τοῦ θεοῦ. ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προὔπαρχει<sup>113</sup>.

Y si le damos un nombre, no lo hacemos propiamente, llamándolo Uno, el Bien, Intellecto, Ser absoluto, Padre, Dios, Creador o Señor. No intentamos darle un nombre, sino dada la carencia del mismo, usamos nombres apropiados para que al tener la mente puntos de referencia no yerre en otras cosas. Pues aunque cada uno por separado no exprese la idea de Dios, todos juntos dan una idea aproximada del Omnipotente. Pues los predicados se expresan por medio de las características de las cosas mismas, o por medio de sus relaciones entre sí. Pero ninguno de ellos es admisible en referencia a Dios. Ni Él puede ser aprehendido por medio de la ciencia demostrativa, por depender ésta de principios anteriores y mejor conocidos, mientras no hay nada que preceda al Ingénito<sup>114</sup>.

El conocimiento sólo se alcanza por medio de la contemplación del primer principio y para ello es necesario dejar atrás toda idea racional, todo método discursivo. De la misma forma que Teón de Esmirna compara la filosofía con un rito místico, Clemente compara los misterios con los estudios preparativos para la contemplación del primer principio<sup>115</sup>:

112. CLEM., *str.* I,28,1-3. La traducción es propia.

113. CLEM., *str.* V,12,82.

114. La traducción es propia.

115. CLEM., *str.* V,70,7-71,5, con Turner, *Sethian Gnosticism*, 485-492, quien se refiere a los antecedentes de la noción en los diálogos platónicos.

οὐκ ἀπεικότως ἄρα καὶ τῶν μυστηρίων τῶν παρ' Ἑλλησιν ἄρχει μὲν τὰ καθάρσια... μετὰ ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ μικρὰ μυστήρια διδασκαλίας τινὰ ὑπόθεσιν ἔχοντα καὶ προπαρασκευῆς τῶν μελλόντων, τὰ δὲ μεγάλα περὶ τῶν συμπάντων, οὓ μανθάνειν <οὐκ> ἐτι ὑπολείπεται, ἐποπτεύειν δὲ καὶ περινοεῖν τήν τε φύσιν καὶ τὰ πράγματα.

No por nada en los misterios instituidos entre los griegos, ocupa la purificación el primer lugar... Después vienen los pequeños misterios, que proporcionan instrucción y preparación preliminar para lo que debe seguir; luego, los grandes misterios, en los cuales no ya no queda nada que aprender del universo, sino sólo contemplar y comprender la naturaleza de las cosas<sup>116</sup>.

#### 4. Conclusiones

Tras esta amplia panorámica, es hora de ofrecer algunas conclusiones. A nivel general, en primer lugar, la comparación de la recepción de la frase del *Timeo* platónico en Filón y en Clemente de Alejandría nos permite observar que, contra la opinión de algunos estudiosos, el platonismo de Clemente no puede considerarse simple herencia del de Filón. La diversa interpretación tanto de la primera como de la segunda parte de la frase del *Timeo* 28C2-5 muestra a las claras que, a pesar de las coincidencias y dependencias en numerosos lugares de su obra, en este caso Clemente desarrolla su interpretación de forma autónoma. El legado platónico de Clemente debe explicarse de forma independiente y atribuir las coincidencias a que el propio Filón también era un platónico.

Esto nos lleva al segundo punto, que concierne al lugar de Filón en la historia de la filosofía antigua en general y del platonismo medio en particular. La amplia coincidencia entre Filón y los muchos autores medioplatónicos nos obliga a replantearnos la costumbre de tratarlos como mundos conceptuales similares pero diversos. No sólo la cercanía cronológica y espacial, sino, principalmente, la conceptual indican que nos encontramos en un mismo universo intelectual que debe tratarse de forma conjunta, más allá de que Filón aplique su bagaje filosófico para relacionar el mundo bíblico con el platónico.

En tercer lugar, creo que esta panorámica puede ayudarnos también a determinar el lugar de Clemente de Alejandría dentro del platonismo tardío. Tanto Witt, como Osborn o Lilla hablan de los contactos entre el pensamiento de Clemente y el de Plotino, sin especificar lo que los mismos puedan o deban significar para nuestra comprensión de la filosofía y teología de la antigüedad tardía, máxime cuando la muerte del filósofo cristiano († 215) antecede a la del pagano († 270) en más de medio siglo. En mi opinión, la paulatina ampliación de nuestro conocimiento y comprensión de los textos medioplatónicos hacen cada vez menos necesario

116. La traducción es propia.

el recurso a Plotino para explicar tanto la noción de las hipóstasis divinas, como la distinción del conocimiento discursivo y el contemplativo, e, incluso, la afirmación de que el conocimiento del *deus absconditus* tenga lugar por medio de una experiencia extática.

De hecho, la interpretación de la frase del *Timeo* en Clemente nos permite situar al autor de forma precisa, pues coincide con Filón en afirmar la unidad de Dios, pero se acerca a Plutarco al diferenciar más claramente las funciones divinas implícitas en la frase de Platón. Dicha distinción nunca llega al desdoblamiento divino de Numenio o Plotino, pero la insinúa, al atribuir a Dios la generación, es decir, el aspecto biomórfico, y a un ente intermedio, como el alma (en Plutarco) o el intelecto (en Alcino), el tecnomórfico. Aun afirmando la esencial unidad del Padre y del Hijo, la creación del mundo sensible y el conocimiento del Padre ingénito, se atribuyen en Clemente de Alejandría al Logos, al Hijo, en sus vertientes de principio metafísico o de persona histórica.

Desde una perspectiva filológica, en cuarto lugar, podemos afirmar que la teología negativa en Clemente no es resultado de una interpretación descuidada o tendenciosa de la frase platónica del *Timeo* 28C. Al contrario, Clemente la transmite de forma escrupulosa, sin derivar la incognoscibilidad de un pasaje que no la afirmaba. Para ello recurre a la *Séptima Carta* platónica, texto que además ya había sido asociado al pasaje del *Timeo* en la tradición escolástica del platonismo. Es ésta otra prueba más de la independencia del legado platónico de Clemente del de Filón, pues, como vimos, éste último afirma la incognoscibilidad del primer principio, pero sin recurrir al apoyo escriturario de la segunda parte de la frase del *Timeo*.

Por último, en lo que a la conexión entre Clemente y la gnosis, aseverada por Lilla, se refiere, creo que se impone la cautela. Los dos puntos previos indican ya que el importante aumento de nuestro conocimiento del mundo de la antigüedad tardía ha dejado obsoletas muchas de las afirmaciones hechas a lo largo del siglo XX. Por un lado, nuestro mayor conocimiento del platonismo medio nos permite concebirlo como algo más fluido que una escuela filosófica claramente instituida, estructurada en torno a un centro físico y delimitada por la rígida relación maestro-alumno. Por otro, el estudio exhaustivo de los códices de Nag Hammadi de las últimas décadas y la reconstrucción del mundo conceptual de las muchas corrientes de pensamiento incluidas en los mismos ha demostrado, por ejemplo, no sólo que el término gnosis o gnosticismo es como tal una invención, sino además que había una conversación fluida entre platonismo y cristianismo. Los obvios paralelismos y puntos de encuentro entre Clemente y lo que Lilla llama gnosis pueden considerarse las necesarias e inevitables intersecciones en una amplia reflexión y discusión teológico-filosófica entre interlocutores con un mismo marco de referencia cristiano.