





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



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

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

Andrés Sáez Gutiérrez  
Guillermo Cano Gómez  
Clara Sanvito  
(editores)

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

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

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

© Fundación San Justino, 2015

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

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

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

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

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

### CULTURA PAGANA

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

### RELIGIÓN DE ISRAEL

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

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

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

### LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

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

CONTENIDO

¿Un <i>Logos</i> , dos <i>Logoi</i> , tres <i>Logoi</i> ? La unidad del <i>Logos</i> y el fr. 23 de Clemente Alejandrino ( <i>Hypotyposeis</i> ) <i>apud</i> Focio, <i>Bibliotheca. Cod.</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



## FILIACIÓN Y PATERNIDAD EN EL HOMBRE CREADO

*Matteo Monfrinotti*

Istituto Teologico di Assisi

### 1. *El concepto de filiación en la creación del hombre en Clemente Alejandrino*

Para afrontar el tema de la *filiación* referida al hombre creado en Clemente de Alejandría se abren al menos dos posibilidades de investigación: la primera es verificar los lugares en los que aparece el sustantivo *υιοθεσία*, que es el término que más se corresponde con el sustantivo y el concepto de filiación, y dedicar la ponencia a estos pasajes, con particular referencia a *paed.* I,21,2 y *str.* II,75,2, en los que (sobre la base de *Rom* 8,15 y *Gal* 4,5) Clemente afirma que conseguir el verdadero conocimiento es la condición necesaria para que el hombre sea adoptado como hijo de Dios; la segunda es tratar del concepto más amplio de filiación que emerge a través de las obras de Clemente, dilatándose más allá del concepto de adopción. He elegido esta última perspectiva porque consiente un panorama más amplio a través de una lectura de las obras clementinas que sólo podía ser transversal, dado que no hay ni un escrito ni una sección específica dedicada exclusivamente al tema. Podremos verificar de hecho cómo muchos lugares de los escritos del Alejandrino afirman la filiación no sólo como constante comunicación entre el Padre y su criatura sino como dinámica antro-po-teológica de relación. He considerado oportuno, por tanto, dedicar esta intervención al tipo de relación que subsiste entre Dios, que se manifiesta en su identidad de Padre creador, y su criatura «más grande», el hombre. Una investigación, esta, que se mueve en el ámbito teo-protológico y, más específicamente, teo-antropológico.

Realizaremos en primer lugar algunas consideraciones generales de carácter propedéutico sobre la protología y sobre la antropología clemen-

tina, antes de analizar lo específico de las relaciones de *paternidad y filiación* que se establecen entre Dios creador y el ser humano, en la tentativa de aclarar lo más posible qué entiende Clemente cuando habla de Dios padre creador y cuáles son las peculiaridades del hombre creado como hijo de Dios.

## 2. *El horizonte teológico remoto: la protología*

Toda investigación sobre doctrina protológica en Clemente se ve fuertemente dificultada por la ausencia de una obra específicamente dedicada al tema y, en consecuencia, por la falta de un pensamiento unitario, porque el material de investigación está constituido por una serie de testimonios que afirman principios de gran espesor teológico y antropológico pero que no alcanzan a formar un sistema<sup>1</sup>, si bien el Alejandrino considera básica la reflexión sobre los orígenes del universo en el interior de su estructura cognoscitiva. La importancia del estudio sobre los orígenes del universo es formulada de manera significativa en un pasaje de los *Stromateis*:

Ἡ γοῦν κατὰ τὸν τῆς ἀληθείας κανόνα γνωστικῆς παραδόσεως φυσιολογία, μᾶλλον δὲ ἐποπτεία, ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρηται λόγου, ἐνθένδε ἀναβαίνουσα ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος. Ὅθεν εἰκότως τὴν ἀρχὴν τῆς παραδόσεως ἀπὸ τῆς προφητευθείσης ποιησόμεθα γενέσεως, ἐν μέρει καὶ τὰ τῶν ἑτεροδόξων παρατιθέμενοι καὶ ὡς οἶόν τε ἡμῖν διαλύεσθαι πειρώμενοι. Ἀλλὰ γὰρ τὸ μὲν γεγράφεται, ἦν θεός γε ἐθέλη καὶ ὅπως ἂν ἐμπνέη<sup>2</sup>.

De cualquier modo la investigación física de la tradición gnóstica según el canon de la verdad, o mejor dicho la iniciación completa (*ἐποπτεία*), depende del discurso sobre los orígenes del mundo (*ἐκ τοῦ περὶ κοσμογονίας ἤρηται λόγου*); de aquí después subirá a la contemplación teológica. Por tanto coherentemente, comenzaremos la enseñanza que hay que transmitir desde el Génesis descrito por el profeta, y la alternaremos con la exposición de las opiniones heterodoxas, buscando, en la medida de lo posible,

1. Eusebio de Cesarea afirma que la redacción de un tratado *Sobre el Génesis* era un proyecto del Alejandrino; noticia deducida probablemente del hecho de que Clemente, dentro de los *Stromateis*, manifiesta más de una vez la intención de componer la obra pero no confirma nunca la realización (Cf. EUS., *h.e.* VI,13,8. En *q.d.s.* 26 Clemente habla de un *Comentario sobre los principios y sobre la teología* (Περὶ ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξηγήσει). La obra no nos ha llegado, pero no es improbable que se deba identificar con ese proyecto de composición al cual Clemente hace varias veces referencia en los *Stromateis* (cf. III,13,1; III,21,2; IV,2,1). Por otro lado, Jerónimo, hablando de Clemente y de su producción literaria en el *De viris illustribus*, no hace referencia a ninguna obra *Sobre el Génesis* (cf. HIER., *vir.ill.* 38) y tampoco Focio, en el elenco de las obras clementinas presentado en la *Biblioteca* y provisto de un comentario, menciona un presunto tratado sobre el *Gen* (cf. PHOT., *cod.* 109-111; y S. R. C. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford 1971, 189-190).

2. El texto griego del IV libro de los *Stromateis* es reproducido según la edición *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate IV*, ed. A. van den Hoek y C. Mondésert, SC 463, Paris 2001.

disolverlas. Pero esto será escrito a su tiempo, si Dios quiere y en el modo que nos inspire (*str.* IV,3,2-4)<sup>3</sup>.

Así se cierra el tercer capítulo del IV libro de los *Stromateis* y Clemente, pasando revista a los argumentos que pretende tratar en un segundo momento de su trabajo, demuestra cómo existe un ámbito de estudios que precede al conocimiento de Dios: el del conocimiento del mundo. De las más altas doctrinas de la gnosis forma parte sin duda el estudio del origen del universo, punto de partida de la verdadera y propia teología<sup>4</sup>.

El pasaje citado, *str.* IV,3,2-4, inserto en un contexto particularmente significativo de la obra<sup>5</sup> en el que el Alejandrino parece mostrar en qué consiste el conocimiento elevado y secreto del misterio de Dios y cómo

3. Adopto la traducción a cargo de G. Pini (*Clemente di Alessandria. Stromati. Note di vera filosofia*, Milano 2006), de la que me separo en algunos casos. *N. del T.*: Las traducciones al español de las traducciones italianas de los pasajes de Clemente han sido realizadas teniendo en cuenta las versiones españolas de la colección *Fuentes Patristicas*, respetando en cualquier caso el sentido dado a las mismas por el autor de la presente contribución.

4. Para Clemente y para toda la tradición platónica las disciplinas auxiliares preparan a la contemplación de Dios, cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 169-173. Clemente comparte tales concepciones con el filósofo Albino: *ἐπεὶ δὲ δεῖ καὶ ἐν γνώσει τῶν θεῶν γενέσθαι, ὡς δύνασθαι κτησάμενον τὴν ἀρετὴν ὁμοιοθῆναι αὐτοῖς, ἐντεταχόμεθα τῷ Τιμαίῳ· αὐτὴ γὰρ τῆ περι τὴν φύσιν ἱστορίᾳ ἐντυγχάνοντες καὶ τῆ λεγομένη θεολογίᾳ καὶ τῆ τῶν ὄλων διατάξει ἀντινόμωμεθα τὰ θεῖα ἐναργῶς* (*prol.* 5). La idea de base en el discurso de Albino, esto es, que el estudio de la naturaleza representa la antesala de la teología, se enlaza con el pasaje de *str.* IV,3,2 citado. La *φυσιολογία* clementina parece ser el equivalente de la *τῆ περι τὴν φύσιν ἱστορίᾳ* de Albino. Además no se puede olvidar que el *Timeo*, explícitamente mencionado por Albino, tiene como tema precisamente la *κοσμογονία* mencionada por Clemente. Éste debe de haber pensado también (y sobre todo) en el *Timeo*, si poco antes dice *τὰ περι ἀρχῶν φυσιολογηθέντα τοῖς τε Ἑλλήσι τοῖς τε ἄλλοις*: cf. S. R. C. Lilla, «Minutiae clementinae et pseudo-Dyonysianae», en AA.VV., *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*, Roma 1994, 33 n. 44, el cual elimina ἄλλοις considerando que si se mantuviese el término entonces también los Griegos pertenecerían a los pueblos barbaros, idea esta inadmisibile en un griego como Clemente] *βαρβάρους (...)* ἀξιοσηρτέον καὶ πρὸς τὰ κυριώτατα τῶν τοῖς φιλοσόφοις ἐπινοημένων ἐγγχειρτέον (*str.* IV,2,1). Un comentario helenístico al *Timeo*, que quizá se remonta a Posidonio, está en la base del *De opif.* de Filón (cf. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*, Leiden 1986), que Clemente sigue de cerca allí donde toca el tema del origen del universo (cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 191-192.197-199). Además, los *βάρβαροι* que él menciona aluden en primer lugar a la filosofía judeo-helenística y a su máximo exponente, Filón. A él en efecto se refiere a menudo Clemente cuando emplea expresiones como *ἡ βάρβαρος φιλοσοφία* (cf. *str.* V,93,4) o *οἱ βάρβαροι* (cf. *str.* IV,16,3): cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 192; Id., «Minutiae», 33 n. 47.

5. Al final del tercer libro de los *Stromateis* Clemente interrumpe las argumentaciones propuestas hasta ese momento y, de un modo un poco sorprendente, retoma el discurso ofreciendo una nueva serie de indicaciones programáticas dirigidas a precisar y a completar el plan de la obra ya expuesto en otras ocasiones (cf. CLEM., *str.* I,15,1-18,4; II,1,2-2,4). *Stromateis* IV,1-4 resulta así una nueva introducción que, aun presentando elementos de difícil interpretación, constituye una de las secciones más significativas para la comprensión de su pensamiento y para el descubrimiento del proyecto que se había propuesto llevar a cabo escribiendo esta obra. Los primeros cuatro capítulos del cuarto libro se pueden dividir en dos partes: IV,1-2 y IV,3-4. En la primera Clemente presenta los temas que pretende afrontar en los libros que le quedan por escribir; en la segunda, en cambio, alude al resultado al que, ateniéndose al programa propuesto, debería conducir el camino de purificación ética e intelectual descrito por él, y afirma que esto coincide con la obtención del conocimiento de Dios y de la asimilación a Él.

se llega hasta él, asume una notable relevancia también para los fines de la presente investigación, precisamente porque muestra la importancia de la enseñanza contenida en *Gen*, sobre la cual se funda todo estudio de carácter protológico y antropológico.

Clemente parece identificar la γνωστική φυσιολογία<sup>6</sup> con la ἐπόπτεία<sup>7</sup> y esto empuja a creer que considere la φυσιολογία como una disciplina

6. Φυσιολογία aparece en la lengua griega sólo en época relativamente tardía, en referencia a los fenómenos naturales con vistas a descubrir sus causas. Similar es el significado del verbo φυσιολογέω, empleado como análogo de la expresión τὸ περὶ φύσεως διαλέγεσθαι: estudiar la naturaleza según los criterios del *logos* en contraposición al estudio realizado valiéndose de las fantasías del mito. Ausentes en el léxico de los presocráticos y de Platón, los dos sustantivos derivados del verbo encuentran una explícita atestiguación en el léxico de Aristóteles, donde adquieren el significado general destinado a permanecer sea en el vocabulario filosófico como en el técnico de los médicos. En tiempos de Clemente dos eran las acepciones fundamentales de los sustantivos derivados de la raíz del verbo φυσιολογέω, y es verosímil suponer que Clemente haya conocido ambas. En la primera acepción el lemma φυσιολογία indica la ciencia de la naturaleza que investiga los fenómenos naturales valiéndose del ejercicio de las disciplinas matemáticas: en este sentido φυσιολογέω significaba sobre todo la observación de la realidad tal como es recibida por los sentidos, con la intención de descubrir las causas eficientes de los fenómenos naturales. En la segunda acepción φυσιολογία está estrechamente ligado a la investigación teológica y contribuye a la ciencia hermenéutica. También en este caso acaba por asumir una serie de significados que lo llevan a expresar varias realidades, a veces también muy diversas entre ellas. En sentido general, sin embargo, se puede decir que indica una investigación capaz de abrir al conocimiento de aquellos principios de los cuales todo deriva, valiéndose de la alegoría, tanto como medio de expresión como en cuanto instrumento para descifrar los signos. Cf. L. Rizzerio, *Clemente di Alessandria e la «ΦΥΣΙΟΛΟΓΙΑ VERAMENTE GNOTICA»*. *Saggio sulle origini e le implicazioni di un'epistemologia e di un'ontologia «cristiane»*, Leuven 1996, 39-149.

7. Este término, como el vocablo φυσιολογία, aparece en la lengua griega en época relativamente tardía: con los términos ἐπόπτης y ἐποπτεύω comparte la misma raíz ὄπ-. En su acepción originaria, ἐπόπτης indicaba a aquel que ve y observa alguna cosa con atención, y por ello, por derivación, al espectador atento (cf. A., *Pr.* 299ss). Por una ampliación semántica de su noción, el vocablo es además utilizado para individuar a aquel que está puesto para la vigilancia (cf. Pl., *N.* 9,5; EPICUR., *Fr.* 266; *Esther* (LXX) 5,1): con este significado se encuentra empleado, por ejemplo, como apelativo de los dioses, según un uso que permanecerá habitual también en tiempo de Clemente (cf. *POxy* 991; y también *Codex Iustiniani* 10,16,13). Introducidos después en el léxico de las religiones místicas, tanto el vocablo ἐπόπτης como el verbo ἐποπτεύω, comenzaron a indicar a quien ha tenido una clara visión de la divinidad trascendente. En tal contexto, esto coincide generalmente con el hecho de que aquel ha sido iniciado en los misterios (cf. PLU., *De def. or.* 22 [= *Mor.* 422C]). Platón mismo se decide a emplearlo en este sentido y lo introduce así en su léxico para indicar la visión de las Ideas y en particular las de la Belleza y del Bien, convirtiéndose de esta manera en el promotor no consciente de una tradición que continuará hasta Clemente y proseguirá más allá (cf. PL., *Ep.* VII,333; *Phdr.* 250C; *Smp.* 210A. Sobre este tema remitimos al estudio de C. Riedweg, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin 1987, *passim*). En otros términos, Platón contribuyó a hacer que el término ἐποπτεία comenzase a indicar la forma más alta de conocimiento de la que es capaz el hombre, conocimiento que corresponde al nivel superior del saber que es la θεολογία (cf. PLU., *Quaest. Conv.* 8,2 [= *Mor.* 718C-D]). Para Clemente el término indica el conocimiento más elevado de la realidad que el hombre puede obtener y la visión misma de Dios que es accesible sólo a pocos, sin por esto llegar a ser un conocimiento místico a-lógico. El Alejandrino parece identificar la ἐποπτεία con una contemplación o conocimiento de la realidad, que aunque elevando al hombre casi por encima de sus posibilidades y permitiéndole alcanzar la visión del principio de todas las cosas, sigue siendo sin embargo de tipo racional y es por tanto potencialmente accesible a todo hombre que haya preparado su νοῦς para recibirlo (cf. CLEM., *str.* I,176,1; VI,108,1; VII,57,2; VII,68,4).

de carácter racional, capaz de explorar el nivel inteligible de la realidad, de abrir al conocimiento de Dios cara a cara y de estar reservada a pocos individuos.

Pero el concepto más significativo para los objetivos de la presente contribución es aquel según el cual la *φυσιολογία* conduce al *θεολογικὸν εἶδος*, partiendo del estudio de la génesis del mundo (*κοσμογονία*); tales consideraciones, presupuesto fundamental del estudio de la naturaleza, representa, por tanto, una especie de «antesala» a la verdadera y propia teología<sup>8</sup>.

Dicho esto, se puede suponer que con *φυσιολογία* Clemente entienda la observación del orden del mundo creado, la cual, valiéndose del ejercicio de la razón iluminada por la revelación (*παράδοσις γνωστική*), puede finalmente llegar a comprender las verdaderas causas y la razón de ser de todas las cosas que existen. No se pase por alto que para el Alejandrino es necesario releer *Gen* a la luz de los nuevos criterios interpretativos otorgados por el Logos de Dios y custodiados en la tradición de la Iglesia, con vistas a desenmascarar sea la falsedad de la exégesis bíblica propuesta por los gnósticos heréticos, sea el hecho de que las teorías físicas de los principios propuestas por los filósofos griegos encuentran su verdadero origen en la doctrina expuesta en el texto de *Gen* y revelada por el Logos en su correcta interpretación.

Y es precisamente a un trabajo de reinterpretación a lo que hace referencia Clemente al inicio del prólogo al cuarto libro de *Stromateis*<sup>9</sup>, subrayando la urgencia de una nueva explicación con respecto a la proporcionada por griegos y bárbaros en relación con los principios; explicación que el Alejandrino comienza a elaborar en el libro V, tratando las varias teorías físicas formuladas por los griegos acerca de los orígenes del mundo<sup>10</sup>.

No hay duda de que para Clemente la connotación fundamental de la *φυσιολογία* consiste antes de nada en la correcta comprensión del mundo basada no sólo en la observación de los fenómenos naturales para remontarse desde estos a los fundamentos inmutables y esenciales que los constituyen, sino también en la diversa interpretación de las doctrinas físicas formuladas por los griegos sobre los orígenes del mundo y finalmente en el verdadero significado de cuanto en *Gen* ha sido revelado por el Logos<sup>11</sup>.

El mismo pensamiento, si bien de forma menos articulada, emerge en *str.* VI,168,4, donde Clemente afirma:

8. Cf. CLEM., *str.* IV,3,1-2.

9. Cf. CLEM., *str.* IV,2,1.

10. Cf. CLEM., *str.* V,92,1-96,5.

11. A este propósito, es interesante notar que, en muchos casos, el término *κοσμογονία* indica también el relato inspirado de la creación del mundo tal como es presentado en *Gen*: cf. OR., *Cels.* I,44.

Ὅποιος γὰρ κατὰ τὴν θεωρίαν ἐν τοῖς φυσικοῖς, μετὰ ταῦτα δηλωθήσεται, ἐπὶ ἀνὰ περὶ γενέσεως κόσμου διαλαμβάνειν ἀρξόμεθα<sup>12</sup>.

Su [del gnóstico] efectiva actitud en la especulación contemplativa se verá después, en los discursos sobre la física, cuando comencemos a hablar con claridad acerca (περὶ... διαλαμβάνειν) del origen del mundo.

Junto a estos dos pasajes (*str.* IV,3,2-4 y *str.* VI,168,4), donde Clemente subraya la importancia de la investigación sobre el origen del mundo para la obtención de la verdadera gnosis, hay otros en los que el Alejandrino solo pone de relieve «la necesidad de una efectiva investigación sobre el origen del universo» (δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμο- νῆσαι) para conocer la naturaleza del hombre<sup>13</sup>.

De este modo Clemente se inserta perfectamente en el filón filosófico-religioso que investiga lo creado en todas sus manifestaciones. Como es posible constatar ya en los apologetas del siglo II<sup>14</sup>, el discurso sobre el origen del mundo no puede prescindir del texto del *Gen*<sup>15</sup>, que, en el interior del credo cristiano y antes todavía, del judío, representa el referente primero de toda protología. Clemente, sin embargo, no se limita a una pura y simple paráfrasis del texto bíblico; en sintonía y en continuidad con la tradición exegética ya instaurada por Filón<sup>16</sup>, interpreta *Gen* acogiendo muchos elementos del medioplatonismo contemporáneo: el estudio sobre los orígenes interfiere necesariamente con la transmisión de la gnosis hasta tal punto que esta, a veces, parece ser el punto inicial<sup>17</sup>.

Sin embargo, si Clemente expone sus tesis —y la protología no es una excepción— extrayendo y al mismo tiempo reelaborando también elementos y terminologías propias del gnosticismo<sup>18</sup>, lo hace sabedor de que su gnosis es nueva porque está fundada sobre el dato bíblico y, sobre todo, anclada en la *traditio fidei*:

12. El libro VI de *Stromateis* es reproducido según *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I-VI*, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS 15, Berlin 1960, 422-518.

13. Cf. CLEM., *str.*; I,60,4. Cf. también *str.* I,15,2.

14. Cf. JUST., *1 apol.* 59,2; TAT., *or.* 15, pero sobre todo THPHL. ANT., *Autol.* I,7; II,10-13.

15. Cf. F. Chapot, «Les Apologistes grecs et la création du monde. À propos d'Aristide, Apologie 4,1 et 5,1», en B. Pouderon, J. Doré (eds.), *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998, 201-218. Para una presentación global de la exégesis judeo-alejandrina y cristiana sobre el primer capítulo del *Génesis*, cf. M. Harl (ed.), *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris<sup>12</sup>1994, 85-98.

16. Cf. en particular PH., *Opif.*; *Leg. All.*; *Aet.* y *QG*. Por lo que respecta a la relación de Clemente con Filón, cf. 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; D. T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme*, Milano 1993, 145-170.

17. Cf. CLEM., *str.* I,15,2; IV,3,2-3.

18. Las ideas gnósticas, en el momento mismo en que son asumidas, no sólo pierden su especificidad heterodoxa, sino que más bien son plegadas para expresar un contenido doctrinal y moral eminentemente neotestamentario y judeocristiano, aunque sea en la forma platonizante de la reflexión alejandrina.

Τά τε παρὰ τῶν ἐπισήμων δογματιζόμενα αἰρέσεων παραθήσεται, καὶ τούτοις ἀντερεῖ πάνθ' ὅσα προοικονομηθῆναι καθήκει τῆς κατὰ τὴν ἐποπτικὴν θεωρίαν γνώσεως, ἢ προβήσεται ἡμῖν κατὰ τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως κἀνονα ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως προιοῦσιν. <τὰ> ἀναγκαίως ἔχοντα προδιαλεφθῆναι τῆς φυσικῆς θεωρίας προπαρατιθεμένη καὶ τὰ ἐμποδὸν ἰστάμενα τῇ ἀκολουθίᾳ προαπολυομένη, ὡς ἐτοιμοὺς ἔχειν τὰς ἀκοὰς πρὸς τὴν παραδοχὴν τῆς γνωστικῆς παραδόσεως προκεκαθαρμένης τῆς γῆς ἀπὸ τε τῶν ἀκανθῶν καὶ τῆς πῶας ἀπάσης γεωργικῶς εἰς καταφύτευσιν ἀμπελωνῶς<sup>19</sup>.

[La obra<sup>20</sup>] expondrá también los dogmas de las principales sectas y opondrá a estos todas las argumentaciones que conviene poner en práctica antes de [acceder a la] gnosis, la cual se revela en la contemplación suprema: gnosis que progresará según la gloriosa y venerable norma de la tradición en nuestro camino, el cual se inicia desde el origen del mundo; expondrá primero lo que por necesidad debe ser tratado antes, a partir de la teoría física, y eliminará aquellos obstáculos que se interpongan a la concatenación de los pensamientos. Así tendremos el oído preparado para acoger la tradición gnóstica: el terreno estará ya despejado de las espinas y de todas las malas hierbas, según las buenas normas de la agricultura, para la plantación del viñedo (*str.* I,15,2).

La obtención de la verdadera gnosis —es el propósito de Clemente— necesita sobre todo del estudio sobre el origen del mundo a fin de eliminar las falsas doctrinas que obstaculizan todas las argumentaciones del razonamiento; sólo recorriendo esta vía, el cristiano puede llegar a la consecución de la verdadera gnosis. Lo confirma otro pasaje de *Stromateis*:

Δύναται δὲ τὴν γῶσιν ἐγκελεύεσθαι μεταδιώκειν. Οὐκ ἔστι γὰρ ἄνευ τῆς τῶν ὄλων οὐσίας εἰδέναί τὰ μέρη· δεῖ δὴ τὴν γένεσιν τοῦ κόσμου πολυπραγμονῆσαι, δι' ἧς καὶ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν καταμαθεῖν ἐξέσται.

Ello [el dicho: *Conócete a ti mismo*], de cualquier modo, quiere ser una exhortación a perseguir la gnosis, ya que no es posible conocer las partes sin conocer la esencia del todo: y entonces hace falta investigar profundamente el origen del universo, mediante el cual será posible conocer también la naturaleza del hombre (*str.* I,60,4).

Este texto es introducido por el conocido dicho socrático «Conócete a ti mismo» (γῶθι σεαυτόν), interpretado por el Alejandrino como una exhortación a buscar la verdadera gnosis. El conocimiento de la φύσις τοῦ ἀνθρώπου exige —como se pone de manifiesto en el texto arriba citado— la investigación sobre el origen del universo: es indispensable y, por esto, debe ser realizada con particular acribía (πολυπραγμονῆσαι<sup>21</sup>).

19. El libro I de *Stromateis* es reproducido según la edición *Clemens Alexandrinus. Stromata Buch I-VI*, ed. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS 52, Berlin 2011, 3-112.

20. Clemente presenta el contenido de cuanto escribirá.

21. Para los significados de este término cf. A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates: Stromate V, II. Commentaire, bibliographie et index*, SC 279, Paris 1981, 363-364.

El estudio sobre el origen del mundo en la concepción clementina introduciría en los pequeños misterios y sería propedéutico al de los grandes misterios representados por la teología:

Τότε δὴ τὴν τῶ ὄντι γνωστικὴν φυσιολογίαν μέτιμεν, τὰ μικρὰ πρὸ τῶν μεγάλων μυηθέντες μυστηρίων, ὡς μηδὲν ἐμποδῶν τῇ θεῖα ὄντως ἱεροφαντία γίνεσθαι προκεκαθαμένων καὶ προδιατετυπωμένων τῶν προῖστορηθῆναι καὶ προπαραδοθῆναι δεόντων.

Sólo entonces emprenderemos la fisiología verdaderamente gnóstica, habiendo sido ya iniciados en los pequeños misterios antes que en los grandes, de modo que no ya haya ningún impedimento a la divina —verdaderamente divina— revelación de las cosas sagradas, cuando todo lo que debe ser conocido y enseñado con precedencia haya sido ya objeto de preliminar purificación y representación (*str.* IV,3,1)<sup>22</sup>.

Clemente describe cuál es el camino que debe ser recorrido por quien esté interesado en la obtención de la perfección; propone un camino propedéutico en diversas etapas que debería conducir desde el nivel más bajo del conocimiento (la realidad más accesible a la razón humana, el conocimiento del mundo) al más alto (el conocimiento de las realidades divinas y la visión de Dios). Tal recorrido ascético comporta, en un primer momento, una fase purificadora, una *iniciación en los pequeños misterios*, y no parece arriesgado suponer que esta coincida con una purificación moral e intelectual. Sigue una fase intermedia, correspondiente al seguimiento de la enseñanza dirigida a aprender la correcta interpretación de las Escrituras, en particular del libro del *Gen*. La exégesis llevada a cabo según la tradición<sup>23</sup> es el primer instrumento para confutar las falsas exégesis de los herejes y los diversos principios empleados por los filósofos griegos para explicar la génesis del mundo<sup>24</sup>. En la fase final del camino, el hombre, obtenida la purificación prometida en las etapas precedentes, se acerca finalmente a la teología y consigue la *ἐποπτεία* de Dios<sup>25</sup>.

22. Cf. también CLEM., *str.* I,15,2; V,71,1.

23. Sobre el concepto de tradición, cf. E. F. Osborn, *The philosophy of Clement of Alexandria*, New York 1957, 118-121; J. Daniélou, «La Tradition selon Clément d'Alexandrie», *Augustinianum* 12 (1972) 5-18.

24. Por cuanto respecta a la exégesis clementina, cf. C. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture*, Paris 1944, 65-163; B. de Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, I. *Padri greci e orientali*, Roma 1983, 90-105; M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 66-73; C. Nardi, «Clemente di Alessandria», en E. Norelli (ed.), *La Bibbia nell'antichità cristiana*, I. *Da Gesù a Origene*, Bologna 1993, 361-376; H. G. Reventlow, *Storia dell'interpretazione biblica*, I. *Dall'Antico Testamento a Origene*, Casale Monferrato 1999, 58-65.

25. Sobre este argumento cf. Lilla, *Clement of Alexandria*, 189-199; Id., «Minutiae», 31-33; Rizzerio, *Clemente di Alessandria*, 39-43.

3. *El hombre ἔργον μέγιστον* (paed. I,6,6): *la antropología clementina*

Después de haber puesto de manifiesto las directrices fundamentales de la investigación protológica clementina, antes de pasar a examinar los conceptos de paternidad y filiación referidos al hombre creado, me parece oportuna alguna consideración sobre el contexto teológico más cercano a la investigación, representado por la reflexión antropológica.

El Alejandro, recuperando un pensamiento del gusto de la doctrina del Pórtico<sup>26</sup>, concebía al hombre τοῖς πεπλασμένοις ὑπὸ τῆς τοῦ παντοκράτορος<sup>27</sup> βουλήσεως<sup>28</sup>, ἔργον Θεοῦ<sup>29</sup>, ἡγεμονικὸν τῆς κτίσεως ἀπάσης<sup>30</sup>; el hombre, por tanto, es epicentro de la creación divina y lo creado tiene como fin al hombre mismo<sup>31</sup>; el hombre es el amigo de Dios; es la criatura predestinada antes de la fundación del mundo para ser inscrita en la suma adopción<sup>32</sup>.

Así es abiertamente declarado en *paed.* I,6,6:

Καὶ τοῦτων ἔργον ἡγουμένη μέγιστον, ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσει καὶ σωφροσύνη κατηύθυνεν, τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ συνεκεράσατο, περὶ δὲ τὰς πράξεις τῆς ἀνθρωπότητος τὸν τε ἐν αὐταῖς κατορθοῦν καὶ τὸ εὐτακτὸν ἐνέπνευσεν τὸ αὐτῆς.

Ella [la sabiduría ordenadora], considerando [al hombre] su obra más grande, dirigió su alma con la ponderación y la sabiduría, y mezcló el cuerpo con la belleza y la armonía; en cuanto a las acciones humanas, insufló en estas su recto principio directivo y la armonía del orden del cual esta misma potencia está hecha.

En este pasaje (precedido de la disertación sobre la creación visible obrada por la sabiduría ordenadora, ἡ εὐταξία), Clemente se detiene en la creación del hombre concebido como culmen de todo el κόσμος; el ser

26. Cf. CIC., *nat. deor.* 2,133. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1948-1949, I, 83ss.; II, 49ss.; A. Orbe, *La teología dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, I. *Temi veterotestamentari*, Casale Monferrato-Roma 1995, 225-237.

27. En otros pasajes de las obras clementinas se encuentra este término que llama la atención sobre la omnipotencia creadora y la soberanía cósmica de Dios: cf. *paed.* I,84,1; III,39,4; *str.* I,86,1; I,163,3; II,72,3; III,45,1; III,80,2; III,81,6; III,94,2; III,95,1; IV,2,2; IV,47,2; IV,68,4; IV,139,2; IV,148,2; IV,170,2; V,4,4; V,71,3; V,74,5; V,82,2; V,87,2; V,126,1; V,135,3; V,139,1; VI,34,1; VI,45,6; VI,114,5; VI,122,3; VI,132,5; VI,138,4; VI,161,6; VI,163,1; VI,168,3; VII,4,3; VII,5,4; VII,7,1; VII,7,7; VII,8,5; VII,16,6; VII,54,4; VII,61,3; VII,68,5; VII,83,2; VII,96,4; VII,102,2; *fr.* 22,11. El término se repite cerca de 180 veces en LXX y sería, más que traducción rigurosa del término YHWH, una interpretación teológica en clave universalista: cf. O. Montevecchi, «Pantokrator», en E. Arslan (a cura di), *Studi in onore di Aristide Calderini e Roberto Paribeni*, 2, Milano 1957, 401-432.

28. CLEM., *str.* III,95,1; cf. también *str.* II,75,2; II,139,4.

29. Cf. CLEM., *prot.* 92,2; 103,3; 117,5; *str.* IV,93,3.

30. Cf. CLEM., *str.* VI,152,3.

31. Cf. CLEM., *paed.* I,6,5-6; I,7,1-3; II,14,4; II,76,3; II,76,5.

32. Cf. CLEM., *str.* VI,76,3.

humano no sólo es el vértice de la obra creadora, sino que toda la creación ha sido realizada en función del hombre, la obra más grande (ἔργον μέγιστον)<sup>33</sup>. Las acciones realizadas en el momento del acto creador son individuadas por Clemente según una progresión que refleja la dinámica creadora de Dios: la potencia ordenadora dirigió el alma con ponderación y sabiduría (ψυχὴν μὲν αὐτοῦ φρονήσει καὶ σωφροσύνη κατεύθυνεν); mezcló el cuerpo con belleza y armonía (τὸ δὲ σῶμα κάλλει καὶ εὐρυθμίᾳ συνεκεράσατο); insuffló en las acciones humanas el recto principio directivo y la armonía del orden, constitutivo de la potencia misma que crea (περὶ δὲ τὰς πράξεις τῆς ἀνθρωπότητος τὸν τε ἐν αὐταῖς κατορθοῦν καὶ τὸ εὐτακτὸν ἐνέπνευσεν τὸ αὐτῆς).

Dos observaciones preliminares: primero, el texto que está en la base del relato sobre la creación del hombre, tal como es presentado aquí, no es de inspiración bíblica, sino filosófica; segundo, resulta sin embargo imposible individuar un texto filosófico específico en el cual el Alejandro se habría inspirado. Es verosímil que Clemente reelabore, según su visión cristiana, elementos filosóficos de variada derivación, conjugándolos con la Escritura: lo confirma la terminología empleada, en la que se alternan términos filosóficos (por ejemplo εὐτακτος) y bíblicos (ἐνεφύσησεν de *Gen* 2,7).

También en *paed.* I,63,1, el Alejandro vuelve sobre el concepto ya expresado en *paed.* I,6,5-6: Dios creador cuida de sus criaturas y en modo particular del hombre:

Πολὺ δὴ πλεον τῶν ἄλλων ἀγαπήσει τὸν ἄνθρωπον, εἰκότως, τὸ κάλλιστον τῶν ὑπ' αὐτοῦ δημιουργηθέντων καὶ φιλόθεον ζῶων. Φιλάνθρωπος ἄρα ὁ θεός, φιλάνθρωπος ἄρα ὁ λόγος.

Y ciertamente mucho más que a los otros seres amará al hombre, y con razón, siendo éste la más bella de sus criaturas y siendo un ser animado amante de Dios. Amante del hombre es Dios, amante del hombre es pues el Logos.

El pasaje se inserta en una sección donde Clemente se opone a aquellos que consideran que Dios, justo, no puede ser también bueno<sup>34</sup>. Al inicio afirma que Dios es bueno, y se revela filántropo<sup>35</sup>; seguidamente recuerda que Dios reprocha y castiga movido por el amor<sup>36</sup>; y finalmente identifica al Dios bueno con el Dios justo: no son dos dioses sino un único Dios<sup>37</sup>.

33. Cf. E. Osborn, «The excellence of Adam in second century Christian thought», en *Figures de l'Ancien Testament chez les Pères*, Strasbourg 1989, 35-59.

34. Cf. CLEM., *paed.* I,62-74.

35. Cf. CLEM., *paed.* I,62-64.

36. Cf. CLEM., *paed.* I,62-70.

37. Cf. CLEM., *paed.* I,71-74.

El hombre<sup>38</sup> ocupa claramente un lugar de preeminencia sobre todas las criaturas creadas (δημιουργηθέντων)<sup>39</sup>; es la criatura más bella y sobre todo es el único al que está reservado el término específico: φιλόθεος. El ser humano es el único entre todas las realidades creadas que puede amar a Dios, puede ser su amigo, puede mantener esa relación de amistad que Dios no quiere y no puede romper precisamente porque el hombre es su criatura, como se ha visto en los párrafos precedentes, donde Dios viene en auxilio de la criatura humana justo porque es su Creador<sup>40</sup>.

#### 4. Paternidad universal de Dios creador

De los contextos remoto y próximo a partir de los que avanza la presente investigación, la atención se dirige ahora a Dios que en su identidad de creador se manifiesta como padre.

Antes de entrar en el contenido central de la presentación y del examen de los pasajes más relevantes, es indispensable pasar rápidamente lista a la terminología empleada por Clemente en los momentos en los que se refiere a Dios padre creador:

	OBRA	TERMINOLOGÍA PROTOLOGICA
1.	<i>prot.</i> 63,1-5	- ὁ θεὸς ἐποίησεν - δημιουργεῖ - ποιητήν - τὸν κόσμου δημιουργόν
2.	<i>prot.</i> 66,4	- τῶν ὅλων οὐ νοήσας τὸν πατέρα
3.	<i>prot.</i> 80,3	- ὁ ποιήσας τὴν γῆν
4.	<i>prot.</i> 91,2	- τὸν δεσπότην τῶν πάντων καὶ κύριον τῶν ὅλων
5.	<i>prot.</i> 94,2-3	- δεδημιούργηκεν ὁ πατήρ
6.	<i>prot.</i> 96,3	- ἀγωνοθετοῦντος δὲ τοῦ δεσπότης τῶν ὅλων
7.	<i>prot.</i> 98,3	- ἀριστοτέχνας πατήρ
8.	<i>prot.</i> 99,2	- τὸν δημιουργήσαντά - τὸν πατέρα
9.	<i>prot.</i> 103,3	- τῶν πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα

38. El término utilizado para aludir al hombre es en este caso ζῷον.

39. Merece la pena señalar cómo Clemente utiliza en este caso el verbo δημιουργέω en un contexto en el que polemiza con herejes gnósticos y marcionitas, para los que el dios justo no podía ser también bueno.

40. El término φιλόθεον podría ser un eco de la famosa definición aristotélica del hombre como ser político. Ciertamente es que Filón (*Spec.* 3,108) lo utiliza para indicar la característica específica del hombre, a saber, la de poder responder al amor, a la amistad ofrecida por Dios —precisamente por esto, se sitúa por encima de todos los otros seres—. Clemente parece referirse, sobre todo, a este concepto.

10.	<i>prot.</i> 105,1	- ποιητήν - τὸν τῶν πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα
11.	<i>prot.</i> 119,2	- τοῦ πάντων βασιλέως
12.	<i>paed.</i> I,72,2-3	- δημιουργοῦ - δημιουργός
13.	<i>paed.</i> I,73,1	- ὁ κτίστης - τοῦ κτίσαντος - τοῦ δημιουργοῦ - ὁ κτίστης - τοῦ δημιουργοῦ
14.	<i>paed.</i> I,74,1	- δημιουργόν
15.	<i>paed.</i> I,88,2	- κτίστης - δημιουργός
16.	<i>paed.</i> II,76,5	- ὁ πατήρ
17.	<i>str.</i> I,91,5	- δημιουργόν θεόν
18.	<i>str.</i> I,94,2	- τῆς φύσεως δημιουργόν ἓνα
19.	<i>str.</i> II,5,3	- διὰ τῆς πάντων τεχνίτιδος σοφίας ἐπὶ τὸν ἡγεμόνα τοῦ παντός
21.	<i>str.</i> II,78,3	- ποιητήν καὶ πατέρα τῶν ὅλων
22.	<i>str.</i> II,103,3	- βασιλεὺς ἀπάντων
23.	<i>str.</i> III,7,1	- τὸν δημιουργόν
24.	<i>str.</i> III,22,1	- τῷ δημιουργῷ
25.	<i>str.</i> III,25,1	- ὁ δημιουργός
26.	<i>str.</i> III,45,1	- τὸν ἅγιον δημιουργόν τὸν παντοκράτορα μόνον θεόν
27.	<i>str.</i> III,68,3	- θεὸν δημιουργόν καὶ γενεσιουργόν
28.	<i>str.</i> III,69,3	- θεὸν καὶ ποιητήν
29.	<i>str.</i> III,78,5	- τὸν τῶν ὄντι πατέρα τὸν τῶν ὄντων μόνον πατέρα
30.	<i>str.</i> III,87,4	- ἀπάντων πατήρ κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτός
31.	<i>str.</i> IV,17,1	- δημιουργόν
32.	<i>str.</i> IV,19,2	- πλάσαντα
33.	<i>str.</i> IV,66,4	- τῷ δημιουργῷ θεῷ
34.	<i>str.</i> IV,86,3	- τοῦ κυρίου τῶν ὅλων
35.	<i>str.</i> IV,88,3	- τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων
36.	<i>str.</i> IV,167,1	- θεῷ ἐνί

37.	<i>str.</i> V,4,3	- τοῦ πεποηκότος τὴν κτίσιν
38.	<i>str.</i> V,37,2	- ἡ πράξις ἡ ἐπιγενεσιουργός
39.	<i>str.</i> V,78,1	- τὸν γὰρ πατέρα καὶ ποιητὴν
40.	<i>str.</i> V,89,3	- ποιητὴν μόνον - λόγῳ ποιητὴν
41.	<i>str.</i> V,133,7	- τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων
42.	<i>str.</i> V,134,1-3	- τεχνικωτάτῳ καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ - κύριος καὶ πατὴρ καὶ ποιητής
43.	<i>str.</i> VI,59,1	- τὸν ποιητὴν τὸν θεόν
44.	<i>str.</i> VI,71,5	- τὸν κτίστην διὰ τῶν κτισμάτων
45.	<i>str.</i> VI,90,3	- τῇ κτιζούσῃ δυνάμει
46.	<i>str.</i> VI,101,5	- ὁ θεὸς οὕτως ποιήσας τὸ φῶς
47.	<i>str.</i> VI,101,6	- ἡ ποῆσαι
48.	<i>str.</i> VI,110,3	- ἐποίησεν θεός
49.	<i>str.</i> VI,133,1	- δι' ἧς ἡ κτίσις τελειοῦται οὐρανοῦ καὶ γῆς
50.	<i>str.</i> VI,146,1	- κύριος καὶ πατὴρ ὁ κτίστης πάντων
51.	<i>str.</i> VI,148,1	- πατὴρ τῶν ὅλων
52.	<i>str.</i> VI,152,3	- ἀγαθὸς γὰρ ὢν ὁ θεὸς - ποιεῖν ἐτρέπετο
53.	<i>str.</i> VI,165,5	- τοῦ πεποηκότος
54.	<i>str.</i> VII,62,1	- τὸν κτίσαντα
55.	<i>str.</i> VII,62,3	- τὸν ποιητὴν
56.	<i>str.</i> VII,69,5	- κτιστής
57.	<i>q.d.s.</i> 27,4-5	- τοῦ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν δι' οὗ καὶ γέγονε - τοῦ γενέσθαι τυχόντας

A partir de este abundante elenco, la lectura de los textos revela cómo el pensamiento del Alejandrino es sustancialmente coherente en relación con la presentación de la doctrina sobre Dios padre creador. Los lugares anotados pueden ser subdivididos, basándonos en el contenido, en tres grupos: textos sobre la paternidad del Dios creador<sup>41</sup>, sobre su unicidad<sup>42</sup> y sobre su bondad<sup>43</sup>. Además, de la lectura global del material

41. Cf. CLEM., *prot.* 63,1-2; 66,4; 91,2; 94,2-3; 96,3; 98,3; 99,2; 105,1; 119,2; *paed.* I,72,1-3; I,73,1; I,74,1; I,88,2; *str.* II,103,3; III,7,1; III,87,4; V,82,1; V,133,7; V,134,1-3; VI,59,2; VI,110,3; VI,146,1; VI,148,1; *q.d.s.* 27,4-5.

42. Cf. CLEM., *prot.* 63,3; *str.* I,94,2; II,53,2; III,45,1; III,68,3-4; III,78,5; IV,167,1; V,89,3.

43. Cf. CLEM., *paed.* I,72,2-3; I,73,1; I,74,1; I,88,2; II,76,5; *str.* II,53,2; III,68,3-4; VI,152,3; *q.d.s.* 27,4-5. A estos tres grupos principales se añaden los textos en los que se encuen-

recogido, se confirma una vez más que Clemente no desarrolla sistemáticamente la reflexión protológica, ya que en todos los pasajes se verifica cómo los discursos sobre el Dios padre creador están en función del argumento prioritario que se trata en cada ocasión.

Para los objetivos de la presente contribución, el interés se focalizará en los pasajes en los que Clemente habla de Dios creador como padre, los cuales se pueden rastrear en todas las obras clementinas<sup>44</sup> sin que una u otra obra determine un empleo distinto y menos todavía un significado diverso.

#### 4.1. La paternidad del Creador

De los pasajes recogidos y anotados en la tabla emerge cómo, tratando del Dios padre creador, Clemente se preocupa por subrayar sobre todo su característica fundamental: la paternidad. La insistencia en afirmar que al Dios que crea se remonta toda paternidad<sup>45</sup>, tal como se puede observar en otros textos y de manera diversa, está motivada por un doble objetivo: por una parte conducir a los hombres del politeísmo al monoteísmo; por otra, mostrar lo infundado de aquellos sistemas de pensamiento, me refiero a las tendencias gnósticas y marcionitas, en los que la figura del Creador era considerada negativamente.

Principalmente hay que señalar cómo Clemente subraya que Dios ha manifestado en primer lugar su identidad de Padre en su relación con la humanidad mediante la creación: «de todo él es Padre, en cuanto ha creado (ἀπάντων πατήρ κατὰ τὴν δημιουργίαν αὐτοῦ)»<sup>46</sup>; y, a continuación, el Alejandrino amonesta a sus destinatarios, reunidos para escuchar la enseñanza sobre el matrimonio, de este modo: «no creáis que aquel que os ha producido en la procreación carnal sea causa de vuestro ser: es con-causa de generación, o mejor, ministro de la generación»<sup>47</sup>. Clemente anima a

tran ulteriores elementos que caracterizan a Dios padre creador, como por ejemplo: *str.* III,103,3 (Dios es fiel: ὁ πιστὸς κύριος) o III,45,1 (Dios creador es santo: τὸν ἅγιον δημιουργόν).

44. En cambio, sobre la unicidad y sobre la bondad Clemente se detiene sobre todo en el *Protréptico* y en el *Pedagogo*: en el *Protréptico* insiste especialmente sobre el Dios único (cf. *prot.* 63,3-5; 65,4; 67,2; *str.* III,45,1; III,78,5; IV,167,1; V,89,3); mientras que en el *Pedagogo* privilegia el tema de la bondad de Dios (cf. *paed.* I,72,1-3; I,73,1; I,74,1; I,88,2; *str.* II,53,2; VI,154,3). La elección de los argumentos depende presumiblemente de sus diferentes destinatarios. En el *Protréptico* Clemente se dirige principalmente a aquellos que, siendo paganos, provienen del politeísmo y por esto, hablando del Creador, afirma su unicidad (cf. *prot.* 108,3). Los destinatarios del *Pedagogo*, ya cristianos, no son llamados ya a la conversión del politeísmo, sino que están siendo instruidos para defenderse y contrarrestar las doctrinas gnósticas y marcionitas bastante difundidas en aquel período y que contenían, como afirmación central, la identidad malvada del Creador (cf. *paed.* III,19,3; III,29,1).

45. Cf. CLEM., *str.* VI,59,1: Ὡς οὖν ἐπὶ τὸν ποιητὴν τὸν θεὸν πᾶσα ἀνατρέχει πατρία.

46. CLEM., *str.* III,87,4. El texto griego del libro III de los *Stromateis* es reproducido según la edición *Clemens Alexandrinus. Stromata, Buch I-VI*, ed. de O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, GCS 52, Berlin 2011, 195-247.

47. CLEM., *str.* III,87,4.

sus oyentes a reconocer a aquel que es verdaderamente Padre, el único al cual puede ser atribuido este título, en consonancia con *Mt 23,9*, versículo que el Alejandrino se apresura a citar como confirmación de su exhortación<sup>48</sup>.

En la misma línea de pensamiento se orienta cuanto se lee en *prot.* 66,4:

Οὐδὲν δὲ οἶμαι χαλεπὸν ἐνταῦθα γενόμενος καὶ τῶν ἐκ τοῦ Περιπάτου μνησθῆναι· καὶ ὁ γε τῆς αἰρέσεως πατήρ, τῶν ὄλων οὐ νοήσας τὸν πατέρα, τὸν καλούμενον ὕπατον ψυχῆν εἶναι τοῦ παντὸς οἶεται· Τουτέστι τοῦ κόσμου τῆν ψυχῆν θεὸν ὑπολαμβάνων αὐτὸς αὐτῷ περιπεύεται· Ὁ γὰρ τοι μέχρι τῆς σελήνης αὐτῆς διορίζων τὴν πρόνοιαν, ἔπειτα τὸν κόσμον θεὸν ἡγούμενος περιτρέπεται, τὸν ἄμοιρον τοῦ θεοῦ θεὸν δογματίζων.

Llegados a este punto, no creo que sea pesado recordar también a los peripatéticos. El padre de esta escuela, puesto que no conoció al Padre de todas las cosas, cree que lo que es llamado supremo es el alma del todo; en otras palabras él supone que el alma del mundo es Dios, y así se contradice a sí mismo. Él, en efecto, limitando la providencia sólo hasta la luna y creyendo que el cosmos es Dios, cae en contradicción, en cuanto afirma que es Dios aquello que está desprovisto de Dios.

Contestando a Aristóteles (τῆς αἰρέσεως πατήρ<sup>49</sup>), Clemente profesa, siempre en referencia al Creador, su identidad de Padre y subraya que el filósofo griego no conoció tal verdad.

La crítica a los filósofos griegos —que no han sido capaces de reconocer y acoger al verdadero artífice de todo lo creado— emerge también en una amplia sección del libro V de los *Stromateis* donde el Alejandrino se detiene en el primer plagio de los griegos, esto es en el robo que este pueblo habría obrado en sus relaciones con la «filosofía bárbara», o sea, con la enseñanza escriturística<sup>50</sup>. Todo el discurso del maestro de Alejandría intenta demostrar cómo los filósofos y, más en general, los autores griegos, han tomado conceptos sobre Dios, sobre su identidad y sobre sus facultades creadoras, sacándolos precisamente de la Escritura. El texto más significativo a tal respecto es *str.* V,134,1-3:

Πολὺ δὲ πλεόν οἱ παρ' Ἑλλησι πολυπράγμονες, οἱ φιλόσοφοι, ἐκ τῆς βαρβάρου ὀρμώμενοι φιλοσοφίας <τῷ> ἀοράτῳ καὶ μόνῳ καὶ δυνατωτάτῳ καὶ τεχνικωτάτῳ καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ τὴν προνοιαν ἔδοσαν, τὰ ἀκόλουθα τοῦτοις, εἰ μὴ κατηγορεῖεν πρὸς ἡμῶν [...] οὔτε γὰρ ὁ ἐστὶν αὐθ' ὅπως κύριος

48. Cf. CLEM., *str.* III,88,1.

49. Sobre la utilización de Aristóteles por parte de Clemente, cf. A. J. Festugière, *Aristote dans la littérature grecque chrétienne jusqu'à Théodore*, Paris 1932, 253-262; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, 155-162; A. P. Bos, «Clement of Alexandria on Aristoteles (Cosmo-)Theology (Clem. *Protrept.* 5.66.4)», *Classical Quarterly* 43 (1993) 177-178.

50. Cf. CLEM., *str.* V,89-141, en particular V,102-134.

καὶ πατὴρ καὶ ποιητής, οὐδὲ τὴν ἄλλην ἴσασιν οἰκονομίαν τῆς ἀληθείας, μὴ οὐ πρὸς αὐτῆς διδαχθέντες.

Los espíritus más emprendedores, los filósofos, tomando la inspiración de la filosofía bárbara, atribuyeron los más altos privilegios al invisible y único y potentísimo y sumo artífice y causa primera de las cosas más bellas (<τῷ> ἀοράτῳ καὶ μόνῳ καὶ δυνατωτάτῳ καὶ τεχνικωτάτῳ καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ), sin conocer empero lo que se sigue de tal concepción, si no hubieran sido catequizados por nosotros [...] [Los griegos], de hecho, no conocen la esencia ni en qué modo Él es Señor, Padre y Creador (κύριος καὶ πατὴρ καὶ ποιητής), ni conocen el resto de la economía de la Verdad, a menos que sean amaestrados por la Verdad misma.

La grandeza de Dios padre creador es formulada también en *prot.* 91,2, donde Clemente no vacila en usar una terminología inmediatamente comunicativa del señorío de Dios: τὸν δεσπότην τῶν πάντων καὶ κύριον τῶν ὄλων ἀναβλέψετε. El Padre no es explícitamente citado, pero la referencia no deja dudas, confirmada ya sea por el contexto inmediatamente precedente y sucesivo a 91,2, donde se habla del cuidado atento de Dios Padre en sus relaciones con la humanidad<sup>51</sup>, ya sea por el uso del término δεσπότης, que dentro de la producción literaria clementina se refiere siempre al Padre<sup>52</sup>.

La identidad de Dios padre creador no es nueva: no me refiero ni a los elementos presentes en la tradición judía y menos todavía en la cristiana, ya que el concepto de Dios Padre es un dato adquirido como principio de fe<sup>53</sup>. Hay que recordar no obstante que Platón, refiriéndose a la divinidad creadora, utiliza el término *padre*, como atestiguan dos pasajes del *Ti.* 28C y 41A<sup>54</sup>. A pesar de que la convicción acerca de la paternidad de Dios emparente por tanto a Platón y Clemente, hay que considerar

51. Cf. en particular CLEM., *prot.* 91,3.

52. También en *prot.* 96,3 y 103,3 Clemente habla una vez más de Dios Padre como δεσπότης y subraya cómo el hombre debe reconocer esta verdad: «paga a Dios, oh hombre, el precio de tu sustento; reconoce a tu amo (ἀγνοεῖν τὸν δεσπότην). Eres una criatura que pertenece a Dios; aquello que pertenece a Dios, ¿cómo podría ser justo que llegara a ser de otro?» (*prot.* 103,3). Otros pasajes clementinos son del mismo tenor conceptual: cf. *prot.* 96,3 (el Señor del universo es comparado a un agonoteta [ἀγονοθετοῦντος δὲ τοῦ δεσπότητος τῶν ὄλων]); *prot.* 98,3 (para hablar del Creador, Clemente toma prestada una cita de Píndaro (*fr.* 57 Snell) que habla del Padre, supremo artista [ἀριστοτέχνης πατήρ]); *prot.* 110,1 (Señor del universo [τῷ δεσπότη τῶν ὄλων]); *prot.* 119,2 (Rey del universo [τοῦ πάντων βασιλέως]); *str.* II,103,3 (Señor del universo [βασιλεὺς πάντων]). Para la utilización del término δεσπότης en las obras de Clemente, cf. J. Lebreton, «La théologie de la Trinité chez Clément d'Alexandrie», *RSR* 34 (1947) 66. La utilización del término δεσπότης referido al Creador está atestiguado también en el *Pastor* de Hermas (cf. *sim.* V) y en la *1 Clem.* (cf. 7,5); cf. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa vol. 1/1. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, 199; E. Prinzivalli y M. Simonetti (eds.), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, I, Milano 2010, 137-138; 470 n. 71.

53. Cf. V. Grossi, «Il titolo cristologico "Padre" nell'antichità cristiana», *Augustinianum* 16 (1976) 237-269.

54. Τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εἰρεῖν τε ἔργον καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν (PL., *Ti.* 28C); Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργον δι' ἐμοῦ γενομένα ἄλλα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος (PL., *Ti.* 41A).

que en este último la categoría de *padre* referida al Creador ha sido elaborada a la luz del dato bíblico, sobre todo neotestamentario, y no debe ser considerada como un simple patrimonio de la filosofía platónica<sup>55</sup>.

Clemente intenta aportar alguna cosa nueva a las mismas tendencias de pensamiento que atribuían al Creador el nombre de padre. El párrafo 63 del *Protréptico* puede ayudar a enfocar con más precisión el pensamiento del Alejandro:

Πλανάμενοι γοῦν τινες ἐντεῦθεν οὐκ οἶδ' ὅπως θεῖαν μὲν τέχνην, πλὴν ἀλλ' οὐ θεὸν προσκυνοῦσιν ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὸν ἄλλον τῶν ἀστέρων χορὸν, παραλόγως τούτους θεοῦς ὑπολαμβάνοντες, τὰ ὄργανα τοῦ χρόνου. «Τῷ γὰρ λόγῳ αὐτοῦ ἔστρεωθήσαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πάσα ἡ δύναμις αὐτῶν». Ἄλλ' ἡ μὲν ἀνθρωπεία τέχνη οἰκίας τε καὶ ναῦς καὶ πόλεις καὶ γραφὰς δημιουργεῖ, θεὸς δὲ πῶς ἂν εἴποιμι ὅσα ποιεῖ; Ὅλον ἶδε τὸν κόσμον, ἐκεῖνου ἔργον ἐστὶν· καὶ οὐρανὸς καὶ ἥλιος καὶ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι «ἔργα τῶν δάκτυλων αὐτοῦ». Ὅση γε δύναμις τοῦ θεοῦ. Μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιεῖ· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεὸς· ἡμῶν τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐβελῆσαι αὐτὸν ἔπεται τὸ γεγενῆσθαι. Ἐνταῦθα φιλοσόφων παρατρέπεται χορὸς πρὸς μὲν τὴν οὐρανοῦ θέαν παγκάλλως γεγρονέαι τὸν ἄνθρωπον ὁμολογούντων, τὰ δὲ ἐν οὐρανοῦ φαινόμενα καὶ ὄψει καταλαμβάνόμενα προσκυνούντων. Εἰ γὰρ καὶ μὴ ἀνθρώπινα τὰ ἔργα τὰ ἐν οὐρανῷ, ἀλλὰ γοῦν ἀνθρώποις δεδημιούργεται. Καὶ μὴ τὸν ἥλιόν τις ὑμῶν προσκυνεῖτω, ἀλλὰ τὸν ἥλιόν ποιητὴν ἐπιποθεῖτω, μηδὲ τὸν κόσμον ἐκθειάζετω, ἀλλὰ τὸν κόσμον δημιουργὸν ἐπιζητήσάτω. Μόνη ἄρα, ὡς ἔοικεν, καταφυγὴ τῷ μέλλοντι ἐπὶ τὰς σωτηρίους ἀφικνεῖσθαι θύρας ὑπολείπεται σοφία θεϊκή.

Es así que, partiendo de aquí, algunos caen, no sé cómo, en el error, y adoran, en vez de a Dios, el arte divino: el sol, la luna y la restante legión de los astros, considerando absurdamente como divinidad estos «instrumentos del tiempo»; en efecto, «por el Logos de Él [del Señor] fueron fijados establemente <los cielos> y por el soplo de su boca toda la potencia de ellos» (cf. *Ps* 32,6). Pero el arte humano crea casas, naves, ciudades y pinturas, mientras que las cosas que hace Dios, ¿cómo podría enumerarlas? Mira el mundo entero: es obra suya; y el cielo y el sol y los ángeles y los hombres son «obra de sus dedos» (*Ps* 8,4). ¡Qué grande es la potencia de Dios! ¡La creación del mundo es sólo voluntad suya! Dios, en efecto,

55. La identificación de la divinidad creadora como *padre* no fue patrimonio exclusivo de los cristianos y de los judíos sino que pertenece también a la tradición filosófica griega y no solo a ella. De hecho se encuentran huellas en algunos jeroglíficos hallados en Egipto, en el templo de Latópolis (actual Esna). Aquí era adorado el dios Khnum-Ra, el dios del torno de alfarero, el cual organizó la tierra obrando con su brazo. Los textos jeroglíficos del templo de Latópolis en el Alto Egipto han sido datados por S. Sauneron en el siglo II d.C. aunque el estudioso cree que tienen un origen bastante más antiguo por los conceptos que se exponen (cf. S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, I-IV, Cairo 2004); cf. también del mismo autor *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Cairo 1962, 95-97; *Esna*, Cairo 1967; *Le temple d'Esna*, Cairo 1975; *L'écriture figurative dans les textes d'Esna*, Cairo 1982. Léase además: C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte*, II, Paris 1987, 38-40; E. Bresciani (ed.), *Testi religiosi dell'Antico Egitto*, Milano 2001, 27-30.

lo ha creado solo, ya que Él solo es verdaderamente Dios. Él crea únicamente en su deliberación y la existencia toma origen de la simple expresión de su voluntad (cf. *Ps* 32,9; *Gen* 1,3). En este punto se vuelve hacia otro lado el coro de los filósofos, los cuales, aun admitiendo que el hombre está admirablemente hecho para la contemplación del cielo<sup>56</sup>, adoran en cambio las cosas que aparecen en el cielo y que se perciben con la vista. En efecto, aunque las cosas que están en el cielo no son obra del hombre, sin embargo han sido ciertamente hechas para los hombres<sup>57</sup>. Que ninguno de vosotros, pues, adore al sol, sino desee a Aquel que ha creado el sol, ni divinice el mundo, sino busque al Creador del mundo. Por tanto, para quien quiere alcanzar las puertas de la salvación, el único refugio, por lo que parece, es la divina Sabiduría (*prot.* 63,1-5).

El párrafo pertenece a la primera parte del *Protréptico* (11-76), de carácter más apologético, en la que el Alejandrino examina la cuestión de los cultos y misterios del paganismo para mostrar su carácter falaz, para confutarlos, ora con argumentaciones originales, ora recurriendo a los más conocidos argumentos de la apologética judía y cristiana, y también a los que le suministraba la filosofía popular estoica.

Del parágrafo 46 al 63 —sección que concierne específicamente a la presente investigación— Clemente afronta el problema de la impiedad de las representaciones de los dioses y se lanza contra la adoración de las estatuas. Ciertamente el capítulo IV (parágrafos 46-63) constituye un escenario rico de imágenes y de curiosidades que caracterizaban el culto pagano: «Habéis transformado el cielo en un escenario, y todo lo que es divino se ha convertido para vosotros en composición teatral y bajo la máscara de los demonios habéis ridiculizado lo que es santo, burlándoos de este modo de la verdadera piedad mediante la superstición»<sup>58</sup>.

La invitación de Clemente, tras la estela de la enseñanza paulina (cf. *Rom* 1,25), consiste en rendir culto al Creador y no a las criaturas; justamente por esto el Alejandrino recusa a todos aquellos que se postran delante de las obras del hombre, como son las estatuas, cuya materia inanimada es inferior a las criaturas vivientes. Haciendo un elenco de una serie de estatuas que representaban las divinidades y eran tenidas por imágenes divinas, con mucha probabilidad también por parte de algunos de sus destinatarios, el Alejandrino contesta y acusa de impiedad también a los artistas que con sus obras favorecen las divinizaciones humanas<sup>59</sup>.

56. La idea del hombre como planta celeste, hecho para contemplar el cielo, se repite en más pasajes de las obras de Platón, como por ejemplo en *Ti.* 90A (cf. *prot.* 100,1-4).

57. Parece que este es el argumento teleológico sobre el que insistía también Aristóteles (cf. *Protrepticus*, fr. 11, en *Aristotelis dialogorum fragmenta*, ed. R. Walzer, Firenze 1934, 49); también Orígenes retomará este razonamiento en *Cels.* IV,74.

58. CLEM., *prot.* 58,4.

59. Una igualmente convencida argumentación antipoliteísta y antidolátrica se lee en los Apologetas, cf. por ejemplo: ARIST., *apol.* 3; 13; JUST., *1 apol.* 9; TAT., *orat.* 8; ATHENAG., *leg.* 14; 16-22; 26; THPHL. ANT., *Autol.* I,9-10; II,3.35; TERT., *apol.* 10-13.

Dios no es representable, el arte de las imágenes es mentiroso y solo el hombre es el verdadero y único portador de la imagen de Dios<sup>60</sup>.

Así pues, hecho patente el contexto en el que está inserto el parágrafo 63, tratemos ahora de destacar las particularidades sobre el Dios creador que se contienen en él.

En *prot.* 63,2, Clemente, para subrayar la grandeza de la obra de Dios con respecto a la de las obras del hombre, afirma que las obras de Dios (ὁ θεὸς) no pueden ser siquiera enumeradas y que todo el mundo (ὁ κόσμος) es reconducido hacia Él:

Ἀλλ' ἡ μὲν ἀνθρωπεΐα τέχνη οἰκίας τε καὶ ναῦς καὶ πόλεις καὶ γραφὰς δημιουργεῖ, θεὸς δὲ πῶς ἂν εἶποιμι ὅσα ποιεῖ; Ὅλον ἴδε τὸν κόσμον, ἐκείνου ἔργον ἐστὶν· καὶ οὐρανὸς καὶ ἥλιος καὶ ἄγγελοι καὶ ἄνθρωποι «ἔργα τῶν δακτύλων αὐτοῦ». Ὅση γε ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ.

Pero el arte humano crea casas, naves, ciudades y pinturas, mientras que las cosas que hace Dios, ¿cómo podría enumerarlas? Mira el mundo entero: es obra suya; y el cielo y el sol y los ángeles y los hombres son «obra de sus dedos» (*Ps* 8,4). ¡Qué grande es la potencia de Dios!

Llegado a este punto amplía el razonamiento sobre la creación, testimonio de la voluntad potente del único Dios creador:

Μόνον αὐτοῦ τὸ βούλημα κοσμοποιΐα· μόνος γὰρ ὁ θεὸς ἐποίησεν, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄντως ἐστὶ θεὸς· ψιλῶ τῷ βούλεσθαι δημιουργεῖ καὶ τῷ μόνον ἐθελῆσαι αὐτὸν ἔπεται τὸ γενεῆσθαι.

¡La creación del mundo es sólo voluntad suya! Dios, en efecto, lo ha creado solo, ya que él solo es verdaderamente Dios. Él crea únicamente en su deliberación y la existencia toma origen de la simple expresión de su voluntad (cf. *Ps* 32,9; *Gen* 1,3) (*prot.* 63,3).

Nótese cómo en *prot.* 63,3 son ligados más términos a la esfera protológica y a la del Creador en particular: κοσμοποιΐα, ὁ θεὸς ἐποίησεν, δημιουργεῖ. Ὁ θεὸς ἐποίησεν es una afirmación del gusto de LXX; de hecho en *Gen* 1-3, hablando de la obra creadora de Dios, se utiliza el verbo ποιέω<sup>61</sup>. En el texto citado, Clemente refiere ὁ θεὸς a Dios Padre, aunque no explícitamente. En primer lugar, porque el contexto ya viene dado por la afirmación y defensa del monoteísmo cristiano contra el politeísmo, y por tanto el objetivo que el Alejandrino se fija de antemano es el de afirmar la unicidad de Dios; en segundo lugar, porque en *prot.* 63,2, hace referencia a la tarea particular desarrollada por

60. La profesión del monoteísmo que se encuentra en este pasaje de los *Stromateis* es frecuente en otros autores cristianos contemporáneos a Clemente, como por ejemplo: IREN., *haer.* IV, 1,1; MIN. FEL., *Oct.* 18,10; TERT., *orat.* 2,2; CYPR., *domin. orat.* 9.

61. Cf. *Gen* 1,1; 1,7; 1,16; 1,21; 1,25; 1,27; 1,31; 2,2; 2,3; 2,4; 3,1; 3,7; 3,12; 3,14; 3,21.

el Logos respecto a la realizada por ó θεός<sup>62</sup>, que indica propiamente al Padre.

En *prot.* 99,3 se lee:

Λάβετε οὖν ὕδωρ λογικόν, λούσασθε οἱ μεμολυσμένοι, περιρράνατε αὐτοὺς ἀπὸ τῆς συνηθείας ταῖς ἀληθιναῖς σταγόσιν· καθαρούς εἰς οὐρανοὺς ἀναβῆναι δεῖ. Ἄνθρωπος εἶ, τὸ κοινότατον, ἐπιζήτησον τὸν δημιουργήσαντά σε· υἱὸς εἶ, τὸ ἰδιαίτατον, ἀναγνώρισον τὸν πατέρα.

Acoged, por tanto, el agua racional; lavaos, vosotros que os habéis enfangado; y purificaos de las manchas de la tradición con las gotas de verdad: hace falta ser puros para poder subir al cielo. Eres hombre (esto es lo que te hace común a todos): busca a aquel que te ha creado; eres hijo (y esto es lo que principalmente te distingue): reconoce al Padre.

Estamos frente a una exhortación, la de recibir el agua racional, ὕδωρ λογικόν, es decir el agua del bautismo que libera de todos los pecados; lo que conlleva el abandono de los precedentes hábitos de vida para acoger la vida nueva, gotas de verdad, con ánimo libre porque se ha recibido la liberación. Llegado a este punto, Clemente inserta una interesante reflexión sobre la relación entre criatura y Creador y la propone formulando una especie de sentencia: Ἄνθρωπος εἶ, τὸ κοινότατον, ἐπιζήτησον τὸν δημιουργήσαντά σε· υἱὸς εἶ, τὸ ἰδιαίτατον, ἀναγνώρισον τὸν πατέρα.

El cristiano, que es «el verdadero gnóstico», es aquel que se interroga sobre el propio existir, sobre las causas que han determinado no sólo la propia vida, sino también la existencia de todo el cosmos. No obstante, esta búsqueda no es exclusiva del discípulo de Cristo, sino que ha sido también el objetivo de todo hombre antes de la venida del Nazareno, y se ha afirmado como una constante dentro de las diversas corrientes filosóficas, que han individuado una causa primera de la existencia de lo creado, obra del ó δημιουργήσας, tal como lo define Clemente de modo genérico, contrastando con lo acentuado en cambio en la segunda parte de la frase, donde el Alejandrino pone de manifiesto cuál es la peculiaridad de la vida y por tanto de la búsqueda «existencial» del hombre seguidor de Cristo: reconocer que ó δημιουργήσας es ó πατήρ, que el Creador no es una simple divinidad, no se añade al *pantheon* de los dioses paganos, sino que es el Dios único, el solo y verdadero Dios y por tanto es el Creador; y, se podría decir que fundamentalmente esta unicidad le viene dada justo por el hecho de que es Padre de la humanidad y que todo hombre puede invocarlo como tal y sentirse profunda e ininterrumpidamente amado por Él<sup>63</sup>.

62. En *prot.* 63,2, Clemente parece individuar citando *Ps* 32,6 una especificidad del Logos respecto a la del Padre en el momento de la creación. Este dato estaría confirmado por el pasaje inmediatamente siguiente (*prot.* 63,3) en el que el Alejandrino emplea la cita de *Ps* 8,4.

63. Son numerosísimos, dentro del *corpus* clementino, los pasajes en los que Dios es presentado como ligado por un profundo amor en su relación con la humanidad. Reproduzco uno

Si la filosofía griega, como se ha visto, utilizaba la categoría de padre en referencia al creador, esta página muestra la transformación relacional que Clemente querría que fuera comprendida por sus destinatarios; ello explica la voluntaria contraposición entre δημιουργήσας y πατήρ: en la antigua relación entre creador y criatura se inserta la relación, del todo nueva y desconocida para el mundo pagano, entre Creador-Padre y criatura-hijo.

En la misma línea van otros dos pasajes del *Protréptico*:

Επί τὸ λουτρόν, ἐπὶ τὴν σωτηρίαν, ἐπὶ τὸν φωτισμὸν παρακαλεῖ μονονουχὶ βοῶν καὶ λέγων· γῆν σοι δίδωμι καὶ θάλατταν, παιδίον, οὐρανὸν τε καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ζῷά σοι χαρίζομαι· μόνον, ὃ παιδίον, δίψησον τοῦ πατρὸς, ἀμυσθεῖ σοι δειχθήσεται ὁ θεός· οὐ καπηλεύεται ἡ ἀλήθεια, δίδωσί σοι καὶ τὰ πτηνὰ καὶ τὰ νηκτὰ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· ταῦτα σου ταῖς εὐχαρίστοις τρυφαῖς δεδημιούργηκεν ὁ πατήρ.

En una sola noche nos llama al lavacro, a la salvación, a la iluminación gritando y diciendo: a ti, oh hijo, te doy la tierra, el mar, el cielo y te regalo también todos los seres vivientes que se encuentran en éstos; una cosa solamente, oh hijo: ten sed del Padre; a ti Dios se te revela sin (pedir) merced; la verdad no se regatea, él te regala también los animales alados, los del mar y los (que viven) en la tierra. Estas cosas ha creado el Padre para tu grato disfrute (*prot.* 94,2-3).

Ὑμεῖς δὲ πρὸς τὴν ἀλήθειαν ἀνάπηροι καὶ τυφλοὶ μὲν τὸν νοῦν, κωφοὶ δὲ τὴν σύνεσιν ὄντες οὐκ ἀλγεῖτε, οὐκ ἀγανακτεῖτε, οὐ τὸν οὐρανὸν ἰδεῖν καὶ τὸν τοῦ οὐρανοῦ ποιητὴν ἐπεθυμήσατε, οὐδὲ τὸν τῶν πάντων δημιουργὸν καὶ πατέρα ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν ἐξεζητήσατε, τὴν προαίρεσιν τῇ σωτηρίᾳ συνάψαντες.

Pero vosotros, aun siendo inválidos respecto a la verdad, y por ello ciegos de mente y sordos de inteligencia, no os afligís, no os turbáis: vosotros no habéis deseado ver el cielo y al Creador del cielo, ni habéis buscado oír y conocer al Creador y Padre de todas las cosas, uniendo vuestra elección a la salvación (*prot.* 105,1).

El primer texto pertenece a la sección parenética: después de haber mostrado las características del seguimiento del Verbo (par. 77-88),

entre todos tomado de una obra en la que Clemente se detiene en este aspecto de la divinidad, el *Quis dives salvetur*, donde la bondad de Dios se vincula al hecho de que Él se manifiesta como el dispensador de la eternidad para el hombre: «Llamado bueno, parte de esta misma expresión, de la que da inicio también a su enseñanza, dirigiendo al discípulo hacia Dios bueno, primer y único dispensador de vida eterna, que el Hijo da recibíendola de Él. Desde el principio por tanto se debe poner en el ánimo la más importante y la principal de las enseñanzas que conducen a la vida: conocer al Dios eterno, dador de bienes eternos, primero, sumo, único Dios bueno. Y es posible poseerlo mediante conocimiento y comprensión; este es el principio inmutable y firme y fuente de vida; el conocimiento de Dios, de Aquel que es verdaderamente y que da las cosas que son, o sea las cosas eternas, y del cual también para las otras realidades procede el ser y se recibe la existencia. De hecho ignorar a Dios es muerte, mientras el conocimiento de Él, la familiaridad, el amor y la asimilación a Él son la única vida» (*q.d.s.*, 6,4-7,3). Adopto la traducción italiana de S. Cives, *Clemente Alessandrino. Quis dives salvetur?*, Cinisello Balsamo 2003.

desde el párrafo 89 Clemente pone de manifiesto qué importante es mantener una relación de familiaridad con Dios, y en el par. 94 muestra cómo la piedad de Dios hace que el hombre consiga la salvación, que es el don máximo que Dios puede ofrecer y que el hombre puede perseguir.

Bajo esta óptica el cosmos asume la fisionomía de don<sup>64</sup> y aquellos que entran en la economía salvífica, razonando en la libertad de hijos, comprenden que todo ha sido creado (nótese el empleo del verbo δημιουργέω) por el Padre por su inmenso amor hacia la humanidad que él no quiere perder<sup>65</sup>.

También en el segundo texto del *Protréptico* (105,1), el término creador (δημιουργός) está acompañado por el sustantivo Padre. En este contexto se imputa al maligno el haber dejado ciegos y sordos a los hombres, incapaces de mirar al cielo y de escuchar la enseñanza de Dios<sup>66</sup>. Clemente estigmatiza la aquiescencia de sus interlocutores con la tiranía malévolamente del diablo, a causa del cual éstos no buscan ni la visión ni la escucha de Dios, impidiéndose a sí mismos la elección de la salvación. Quien, en efecto, elige la salvación adquiere la gnosis de Dios poniéndose directamente en su escuela, lo que equivale a ver a quien se escucha: la vista y la escucha —como ya afirmaba Ireneo de Lyon<sup>67</sup>— caminan a la par. En el fondo, escoger la salvación, significa reconocer al creador como Padre y dejarse alcanzar por su amor y por la amorosa atención que abriga hacia el hombre por el cual ha creado el universo entero.

## 5. Filiación universal del hombre

En la segunda parte de la presente investigación intentaremos poner de manifiesto cuáles son las características que definen la realidad del hombre creado como hijo de Dios: primero, el ser imagen y semejanza de Dios; segundo, ser una criatura libre.

### 5.1. El hombre creado a imagen y semejanza

Afrontando el discurso sobre la creación del hombre a imagen y semejanza, de la totalidad de los escritos de Clemente emerge cómo este tiende a explotar las fuentes más diversas con el fin de conseguir una interpretación espiritual, o por lo menos espiritualizante, de la revelación. Este objetivo aparece de manera más significativa cuando el Alejandrino trata la creación del hombre, y especialmente cuando afronta la exégesis de los dos relatos de la creación: *Gen 1,26-27* y *Gen 2,7*<sup>68</sup>.

64. Cf. CLEM., *prot.* 105,1.

65. Cf. A. Brontesi, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Roma 1972, 28.30-32.50.298.447.

66. Cf. CLEM., *prot.* 104,4.

67. Cf. IREN., *haer.* IV,20,1-7.

68. Para un reciente tratamiento y análisis de los conceptos de imagen divina y semejanza en el texto genesíaco, cf. I. Fischer, M. Navarro Puerto, A. Taschl-Erber, *Torah*, Atlanta 2011,

La tradición exegética alejandrina precedente a Clemente<sup>69</sup>, que tiene su máximo exponente en Filón, subraya la diversidad de los dos relatos creacionistas llegando a formular la doctrina de la doble creación del hombre<sup>70</sup>.

Para Filón el hombre plasmado de *Gen 2,7* es el hombre concreto, individualizado, sexuado, compuesto de alma y de cuerpo y sujeto a la muerte, mientras que el hombre a imagen y semejanza de *Gen 1,26-27* es una idea, un género, una impronta, inteligible, incorpóreo, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza<sup>71</sup>. De hecho el hombre a imagen<sup>72</sup> es el modelo del hombre sensible y pertenece al mundo de las ideas contenidas en el intelecto divino. En *Gen 2,7* se expresa en cambio la dinámica de la creación verdadera y propia. Para Filón en un momento inicial (que se ha de entender empero no en sentido cronológico porque el

193-249; J. Blenkinsopp, *Creazione, de-creazione, nuova creazione. Introduzione e commento di Genesi 1-11*, Bologna 2013, 44-49.

69. Para una reflexión global y sintética sobre este argumento, cf. G. Visonà, «L'uomo a immagine di Dio. L'interpretazione di Genesi 1,26 nel pensiero cristiano dei primi 3 secoli», *Studia Patavina* (1980) 393-430; S. Fernández-Ardanaz, *El mito del «hombre nuevo» en el siglo II. El diálogo cristianismo-helenismo*, Madrid 1991, 151-186; A. G. Hamman (ed.), *L'uomo immagine somigliante di Dio*, Milano 1991, 30-40; M. Simonetti, «Modelli culturali nella cristianità orientale del II-III secolo», en L. Holtz, J.-C. Fredouille, M.-H. Jullien (eds.), *De Tertullien aux Mozarabes I. Antiquité tardive et Christianisme ancien (IIIe-vie). Mélanges offerts à Jacques Fontaine*, Paris 1992, 381-392, ahora en M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994, 315-331.

70. Sobre este argumento se pueden consultar los siguientes trabajos: G. Sfameni Gasparro, «Doppia creazione e peccato di Adamo nel *Peri Archon* di Origene: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana», en U. Bianchi (ed.), *La «doppia creazione» dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Roma 1978, 43-82; Id., «Doppia creazione e peccato di Adamo: fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana», en H. Crouzel, A. Quacquarelli (eds.), *Origeniana secunda*, Roma 1980, 57-67; Id., «Restauration de l'image du celeste et abandon de l'image du terrestre nella prospettiva origeniana della doppia creazione», en U. Bianchi (ed.), *Arché e Telos. L'antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa. Analisi storico-religiosa*, Milano 1981, 231-66; Id., «La doppia creazione di Adamo e il tema paolino dei due uomini nell'esegesi di Origene», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 18, Oxford, New York 1982, 897-903; A. G. Hamman, «L'homme, image de Dieu. Essai d'une anthropologie chrétienne dans l'Église des cinq premiers siècles», *AJPh* 108 (1987) 368-377; B. Degórski, «Visioni antropologiche dei Padri», en G. Iammarrone (ed.), *Antropologia cristiana. Bibbia, Teologia, Cultura*, Roma 2001, 373-414.

71. Cf. Ph., *Opif.* 69.134-135; *Leg. All.* 1,31-42. Cf. C. Spuntarelli, «L'uomo a immagine in Filone: assimilazione della legge e immortalità dell'albero dei virtuosi», en E. Prinzivalli (ed.), *Il Commento a Giovanni di Origene: Il testo e i suoi contesti. Atti dell'VIII Convegno di Studi del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (Roma, 28-30 settembre 2004)*, Villa Verucchio 2005, 381-411.

72. La formulación del hombre creado a imagen de Dios es el concepto esencial de la antropología de Filón, el cual introducirá una verdadera y propia revolución. En efecto, mientras para todo el pensamiento griego la imagen tiene que ver con el mundo sensible y visible (en Platón indicaba la imagen del mundo sensible impresa en el alma, cf. *Prm.* 132D; *Cra.* 439A-B), en Filón, en cambio, la imagen de Dios de la que habla Moisés se convierte en la máxima expresión del valor invisible y espiritual de la inteligencia. De este modo se va a modificar la perspectiva: la oposición fundamental no se establece entre universo sensible y universo inteligible, sino entre Dios y creación. Cf. J. Giblet, «L'homme image de Dieu dans les commentaires littéraires de Philon d'Alexandrie», *Studia Hellenistica* 5 (1948) 98ss.

tiempo pertenece a la realidad sensible<sup>73</sup>), Dios crea el modelo «ideal» del hombre, el eterno paradigma<sup>74</sup>; seguidamente plasma al hombre concreto, en el cuadro de la creación del mundo físico y de la temporalidad. Filón llama al modelo ideal de hombre «hombre creado» (el que es a imagen y semejanza de Dios), mientras denomina a su realización empírica «hombre plasmado»<sup>75</sup>.

Esta neta distinción filoniana entre los dos relatos genesíacos está bastante redimensionada en Clemente<sup>76</sup>; solamente dos pasajes pueden ser traídos en apoyo de la teoría de la doble creación: *str.* IV,150,2<sup>77</sup> y *str.* V,93,5-94,6<sup>78</sup>. La primera creación, fundada sobre *Gen* 1,26, acontecería en la realidad inteligible y concerniría a la creación del hombre modelo con un acto inmediato del pensamiento de Dios, un hombre hecho a

73. Cf. PH., *Opif.* 13.26-28; QG 1,1.

74. Cf. PH., *Opif.* 69-71.

75. Sobre la antropología filoniana, cf. J. Daniélou, *Filone d'Alessandria*, Roma 1991, 199-202; A. M. Mazzanti, «Creazione dell'uomo e rivelazione in Filone di Alessandria», en A. M. Mazzanti, F. Calabi (eds.), *La Rivelazione in Filone di Alessandria: Natura, Legge, Storia*, Villa Verrucchio 2004, 75-103.

76. Cf. A. Le Boulluec, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, II, 303.

77. «Por tanto el hombre es formado genéricamente según la representación del “espíritu innato” (κατ'ἰδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος): ya que no sin representación o sin forma acontece la creación en la “oficina de la naturaleza” (τὸ τῆς φύσεως ἐργαστήριον), donde se cumple misteriosamente la generación del hombre, y donde son una sola cosa el arte y la esencia; pero el hombre individual está caracterizado por la impronta, que se forma en el alma, de sus decisiones» (CLEM., *str.* IV,150,2).

En este pasaje, más que la formulación de la doble creación (cf. L. Rizzerio, «Creazione e antropologia in Clemente d'Alessandria», en F. Carcione [ed.], *Creazione-Uomo-Donna parte seconda: negli scritti dei Padri*, Roma 1995, 105-129 y en particular 121-122) me parece encontrar, sobre todo en el concepto de τὸ συμφυοῦς πνεῦμα, una noción ya conocida por Aristóteles, pero desarrollada por el estoicismo (cf. CHRYSIPP. STOIC., *Fragmenta logica et physica* 774.777-778.792.885.911): el alma es descrita como un *pneuma* que es congénito al hombre y que afecta al cuerpo entero. Clemente adopta esta noción, probablemente en razón de sus implicaciones morales, en particular de la capacidad de escoger. Se halla ciertamente presente también una influencia platónica y conviene notar cómo en otros lugares Clemente propone una concepción menos corporal y más platónica del alma, cf. por ejemplo *str.* VI,163,2. Los términos corporales o carnales aplicados al *pneuma* que Clemente utiliza, tienen connotaciones diferentes y quieren expresar más bien un contraste con la parte superior del alma: cf. *str.* VI,52,2; VI,135,2; VI,136,2.

78. «Y en la mónada pone juntos el cielo invisible, la tierra virgen y la luz inteligible. En efecto, dice la Escritura: “En el principio Dios hizo el cielo y la tierra; y la tierra era invisible”; después añade: “Y dijo Dios: Sea hecha la luz y la luz fue” (*Gen* 1,1-3). En la formación del mundo sensible en cambio crea el cielo sólido (y aquello que es sólido es perceptible con los sentidos), la tierra visible y la luz perceptible al ojo. Con que, ¿no te parece que Platón parta de aquí, cuando sitúa en el mundo inteligible las ideas de los seres vivientes y hace crear las especies sensibles según el modelo de los géneros inteligibles? Por tanto, es lógico que Moisés afirme que el cuerpo fue plasmado de tierra —Platón lo llama “envoltura de tierra”— mientras que el alma racional, desde arriba, fue “insuflada en el rostro” por Dios. En efecto, se afirma que aquí reside la facultad que nos guía y se interpreta así la sobrevenida introducción del alma en el progenitor a través de los órganos sensoriales: así “el hombre fue hecho a imagen y semejanza”. Imagen de Dios es el Logos divino y soberano —Hombre no sujeto a pasiones—, imagen de la imagen es la razón humana. Y si quieres entender bajo otro nombre esta asimilación, encontrarás que en Moisés es llamada *acompañamiento* de Dios; dice en efecto: “Id tras el Señor vuestro Dios y observad sus mandamientos”. Y todos los virtuosos son, naturalmente, *seguidores* y devotos de Dios» (CLEM., *str.* V,93,5-94,6).

imagen de Dios con los caracteres de la perfección divina en sí; la segunda (*Gen* 2,7) tendría lugar en la «oficina de la naturaleza»<sup>79</sup> y contemplaría la generación del hombre individual con todas las características que le competen en cuanto ser singular y particular. Considero en cambio que, sea la aproximación conceptual de *str.* IV,150,2 y *str.* V,93,5-94,6 (que no presentan afirmaciones explícitas sobre la distinción de las dos creaciones, como en cambio sucede en Filón), sea la fusión de los dos relatos genesíacos —como parece emerger en muchos otros pasajes en los que se trata de la creación del hombre<sup>80</sup>— dejan suponer que la distinción exegética filoniana no haya sido acogida del todo por Clemente por ser considerada, tal vez, excesivamente platónica y dualista<sup>81</sup>.

Por el contrario, los numerosos pasajes examinados<sup>82</sup> muestran que la atención del Alejandrino se dirige más bien a la enseñanza contenida en los versículos 26 y 27 del primer capítulo de *Gen.* Además, el método exegético adoptado por Clemente para explicar los dos versículos difiere no sólo de obra a obra, sino a veces también dentro del mismo escrito: según el contexto se adopta un esquema de pensamiento que condiciona la exégesis y en consecuencia el resultado doctrinal.

A partir de cuanto escribe Clemente, parece mostrarse más bien un uso diferente de los términos εἰκών y ὁμοίωσις, que a su vez determina una diversa exégesis, a partir de la que es posible dividir en tres grupos los textos clementinos en que se habla del hombre creado:

- textos en los que Clemente se detiene solo sobre el concepto de imagen<sup>83</sup>;
- textos en los que es analizado sólo el concepto de semejanza<sup>84</sup>;
- textos en los que el Alejandrino toma en consideración tanto el concepto de imagen como el de semejanza<sup>85</sup>.

79. Para Clemente la expresión τὸ τῆς φύσεως ἐργαστήριον designa el útero. Cf. CLEM., *str.* III,83,2. El primero en utilizarla, por lo que se puede conocer, fue Filón (*Aet.* 66; *Mos.* 2,84; *Spec.* 3,33; 3,109).

80. El verbo πλάσσω de *Gen* 2,7 es referido a menudo a la creación a imagen y semejanza narrada en *Gen* 1,26-27, donde LXX utiliza el verbo ποιέω (cf. CLEM., *paed.* I,7,2; I,98,1-2; III,100,1; *str.* VI,136,3). La sensibilidad lingüística de Clemente lo conduce a una elección: cada vez que utiliza la forma verbal πλάσσω se refiere a la creación del ser humano (probablemente para subrayar su valor figulino), mientras que no sucede lo contrario, es decir, no siempre emplea πλάσσω para hablar de la creación del hombre. En el empleo del verbo πλάσσω se reconoce la alusión a la creación del hombre tal como es narrada en LXX, que confía a este verbo el aspecto material de la creación: cf. *Gen* 2,7; 2,8; 2,15; 2,19.

81. Téngase presente que Clemente, además de conocer la solución exegética de Filón, conocía también la gnóstica que refiere en *exc. Thdot.* 50-55, pero parece distanciarse para proponer su alternativa hermenéutica.

82. Cf. CLEM., *prot.* 5,4; 49,2; 59,2-3; 86,2; 98,4; 121,1; 122,4; *paed.* I,7,2; I,9,1; I,98,1-2; III,66,2; III,101,1; *str.* II,97,1; II,102,2; III,42,6; IV,137,1; IV,171,4; V,94,4-5; VI,97,1; VI,114,4-5; VI,136,3; VII,16,7; *q.d.s.* 36,2; *exc. Thdot.* 50-55.

83. Cf. CLEM., *prot.* 5,4; 49,2; 59,2-3; *paed.* I,7,2; *str.* II,102,2; III,42,6; V,94,4-5; VI,97,1; VI,136,3.

84. Cf. CLEM., *prot.* 86,2; *str.* II,97,1; IV,137,1; IV,171,1.

85. Cf. CLEM., *prot.* 98,4; 121,1; 122,4; *paed.* I,9,1; I,98,1-2; III,66,2; III,101,1; *str.* I,98,1-2; II,131,6; IV,137,1; IV,171,1; V,94,4-5; VI,114,4-5; VII,16,7.

El primer grupo de textos atestigua que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y precisamente por esto es icono<sup>86</sup>: εικόν en efecto designa al hombre en la plenitud de su semejanza con el Verbo<sup>87</sup> y esto se verifica sobre todo cuando Clemente quiere confrontar al Verbo imagen del Padre y al hombre imagen del Verbo, es decir, imagen de la imagen<sup>88</sup>. Así la imagen de Dios se fija en aquel que recibe la potencia divina<sup>89</sup>: la herencia perfecta es dada a aquel que llega a ser el hombre perfecto a imagen del Señor<sup>90</sup>.

Además, Clemente explica en varias ocasiones qué significa concretamente para el hombre el hecho de ser creado a imagen de Dios y cuáles son las características específicas que se siguen de ello más allá de la de la libertad<sup>91</sup>. Entre los testimonios más significativos, se encuentra el de *str.* VI,136,3: «El hombre nace a imagen de Dios, no por la forma de su estructura, sino porque, si Dios crea todo con el Logos, el hombre que llega a ser gnóstico cumple el bien con aquello que tiene en él la característica del Logos»<sup>92</sup>.

Si por tanto el hombre es creado a imagen de Dios, posee, a diferencia de las demás criaturas, una parte racional con la cual y por la cual la naturaleza llega a tener conciencia de sí y a descubrir estar llamada a realizar la misma perfección de Dios, por el hecho de que posee una parte de los instrumentos para hacerlo.

Clemente define generalmente como νοῦς dicha parte racional, por la cual el hombre es por naturaleza semejante a Dios, y atestigua que tal νοῦς es el elemento gracias al cual el ser humano participa de la vida del Logos divino y, a través de este último, de la vida misma de Dios. La razón humana, por tanto, imagen del Logos, es el fundamento sobre el que Clemente construye una visión antropológica que se opone a los gnósticos, refutando la división en naturalezas diversas, suministrando una gnoseología adecuada a la presentación del verdadero gnóstico, a imagen y semejanza, expresión con la que Clemente designa al cristiano perfecto. Ello no quiere decir, sin embargo, que el Alejandrino identifique al hombre solamente con su parte racional, eliminando, por ejemplo, de su humanidad todo lo que corresponde a la corporalidad. A diferencia de los gnósticos de su tiempo y más aún, precisamente contra estos últimos, el maestro de Alejandría, tratando del desarrollo y de la concepción de la naturaleza humana, asigna al cuerpo un papel fundamental: generar el

86. Cf. CLEM., *prot.* 59,2-3; *paed.* I,7,2.

87. Cf. CLEM., *prot.* 5,4; *str.* II,102,2; VI,97,1.

88. Cf. CLEM., *prot.* 98,4; *paed.* III,66,2; III,101,1; *str.* III,69,4; V,94,4-5; VII,16,6-7.

89. Cf. CLEM., *str.* III,42,6.

90. Cf. CLEM., *prot.* 49,2; *str.* III,42,6; VI,112,4.

91. Cf. sobre todo CLEM., *str.* II,102,6; V,94,4-5; VI,136,3.

92. Μή τι οὖν εἰκότως κατ' εἰκόνα θεοῦ γεγονέναι ὁ ἄνθρωπος εἴρηται, οὐ κατὰ τῆς κατασκευῆς τὸ σχῆμα, ἀλλ' ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς λόγῳ τὰ πάντα δημιουργεῖ, ὁ δὲ ἄνθρωπος ὁ γνωστικὸς γενόμενος τῷ λογικῷ τὰς καλὰς πράξεις ἐπιτελεῖ (CLEM., *str.* VI,136,3).

hombre individual, el realizado por la mano divina, mostrando así, a este nivel al menos, su absoluta necesidad<sup>93</sup>.

El segundo grupo de textos está caracterizado por el concepto de *semejanza* (ὁμοίωσις) y, desde el punto de vista del contenido, está estrechamente ligado al grupo precedente: «La piedad (θεοσέβεια), pues, dado que, en cuanto es posible, hace al hombre semejante a Dios (ἐξομοιοῦσα τῷ θεῷ), le asigna a Dios como idóneo maestro, el único capaz de realizar de manera adecuada esta semejanza del hombre con Dios»<sup>94</sup>.

La misma impostación conceptual, que no es ciertamente formulada por primera vez por Clemente<sup>95</sup>, se halla también en algunos pasajes de *str.*: II,97,1; IV,137,1; IV,171,4<sup>96</sup>. En estos textos aparecen los conceptos de imagen y semejanza de *Gen* 1,26, pero se presenta sólo el significado de semejanza y el modo, esto es el estilo de vida, que el cristiano debe emprender para alcanzarla. El ser humano conquista la semejanza mediante una purificación, una conversión del pensamiento y de la vida moral, que lo conduce a descubrir el propio fundamento divino. Esto sucede cuando supera la realidad sensible y se libera de este modo de la multiplicidad del ente, reconduciéndolo, mediante el pensamiento, a su esencia, es decir a su Creador: llegar a ser simple equivale, por tanto, a asimilarse al ser divino, el único y el simple por excelencia<sup>97</sup>.

Estos primeros dos grupos de textos muestran que el significado de εἰκόν no difiere sustancialmente del de ὁμοίωσις: los creyentes deben asi-

93. Cf. CLEM., *str.* III,83ss. La valorización del cuerpo humano es evidente también en *str.* VI,135,1-2, donde Clemente describe al hombre concreto como una unidad de diez partes distintas.

94. CLEM., *prot.* 86,2.

95. El concepto es de matriz platónica (cf. *Tht.* 176A-B; *R.* 597E; 613B) y tiene como fundamento el antiguo axioma de la metafísica del conocimiento griega, según la cual lo semejante sólo puede ser conocido por lo semejante (cf. EMP., *fr.* B109) y que en la visión antropológica se explica en la idea de que la «sustancia» del alma es semejante a la «sustancia» divina. Dentro del concepto griego (retomado también por Filón, *Fug.* 12,63), Clemente realiza con naturalidad injertos cristianos. Así la ὁμοίωσις, además de implicar el cumplimiento de los mandamientos bíblicos (cf. *str.* II,100,4), se funde, en la práctica concreta de la vida cristiana, con la imitación (ἀκολουθεῖω, ἐπίστημι, μιμέομαι) del divino maestro (cf. *str.* I,9,3; I,29,3; II,39,5). El Alejandrino reelabora el pensamiento de impronta platónica según la categoría bíblica del hombre a imagen y semejanza de Dios, donde la imagen aludiría al acto creatural en sí y la semejanza a la efusión del espíritu en el hombre, indicando el aspecto dinámico, por el cual el hombre persigue como objetivo consciente la imitación. Además hay que tener presente una diferencia fundamental entre cuanto es sostenido por Platón y cuanto es formulado por Clemente: si para el pensamiento griego la asimilación a Dios constituye esencialmente un autoperfeccionarse del hombre, el concepto cristiano resulta determinado de modo sustancial por la acción gratuita de Dios. Puesto que Dios se ha hecho hombre, el hombre es susceptible de hacerse Dios sin agotarse en su ser hombre. Por tanto, mientras en el pensamiento griego el fundamento que hace posible la asimilación es propiamente ontológico, en la teología cristiana es en cambio de naturaleza soteriológica y escatológica.

96. Cf. también CLEM., *prot.* 122,4; *paed.* I,4,1-2; I,9,1; I,99,1; *str.* I,52,3; II,45,7; II,80,5-81,1; II,97,1; II,100,3-4; II,131,5-6; II,136,6; III,42,1; III,42,5; III,69,3; IV,14,2; IV,30,1; IV,95,1; IV,137,1; IV,139,4; IV,152,3; IV,168,2; IV,171,4; V,94,4-95,1; VI,77,4-5; VI,104,2; VI,114,4; VI,115,1; VI,150,3; VII,13,2-3; VII,16,5-6.

97. Cf. CLEM., *str.* VI,126,3.

milarse al Señor lo más posible<sup>98</sup>; la asimilación a Dios, en cuanto se puede, consiste en conservar el espíritu en una disposición de pureza<sup>99</sup>. Una posible diferencia se puede captar en el hecho de que εἰκὼν subraya principalmente la semejanza con Dios como constitutiva del verdadero destino del hombre; ὁμοίωσις declara el aspecto dinámico de esta perfección como objetivo que hay que perseguir.

A estos dos grupos se añade un tercero, representado por aquellos textos en los que Clemente establece una recíproca relación entre εἰκὼν y ὁμοίωσις<sup>100</sup>. En el *Protréptico* Clemente declara que todos los hombres son a imagen de Dios, pero sólo algunos a semejanza<sup>101</sup>, sólo el cristiano es una imagen semejante<sup>102</sup> y solamente con la imitación de Cristo la imagen se convierte en semejante<sup>103</sup> y se realiza perfectamente el texto de *Gen*. En *prot.* 98,4 el Alejandrino explica y valora los dos sustantivos:

«Εἰκὼν» μὲν γὰρ «τοῦ θεοῦ» ὁ λόγος αὐτοῦ (καὶ υἱὸς τοῦ νοῦ γνήσιος ὁ θεὸς λόγος, φωτὸς ἀρχέτυπον φῶς), εἰκὼν δὲ τοῦ λόγου ὁ ἄνθρωπος ἀληθινός, ὁ νοῦς ὁ ἐν ἀνθρώπῳ, ὁ «κατ'εἰκόνα» τοῦ θεοῦ καὶ «καθ'ὁμοίωσιν» διὰ τοῦτο γεγενῆσθαι λεγόμενος, τῇ κατὰ καρδίαν φρονήσει τῷ θεῷ περειαζόμενος λόγῳ καὶ ταύτῃ λογικός.

«Imagen de Dios» (2Cor 4,4; Col 1,15) es, en efecto, su Logos (y el Logos divino, luz arquetipo de la luz, es legítimo hijo del Nous) e imagen del Logos es el hombre verdadero, es decir la mente que está en el hombre, el cual por este motivo se dice que fue creado «a imagen» de Dios y «a su semejanza» (*Gen* 1,26), porque, por medio de la inteligencia de su corazón, él se hace semejante al divino Logos y por esto se hace racional.

Para Clemente la imagen de la que habla la Escritura es el Logos<sup>104</sup>, mientras el hombre, y con más precisión, su razón, se configura como la imagen de la imagen («imagen de la imagen es la razón humana»<sup>105</sup>). En *paed.* I,98,1-3 se lee así:

Τούτων ἤδη προδιηυσμένων ἐπόμενον ἂν εἴη τὸν παιδαγωγὸν ἡμῶν Ἰησοῦν τὸν βίον ἡμῖν τὸν ἀληθινὸν ὑποτυπώσασθαι καὶ τὸν ἐν Χριστῷ παιδαγωγῆσαι

98. Cf. CLEM., *str.* III,42,5.

99. Cf. CLEM., *str.* IV,139,4; V,95,1; VI,112,4.

100. Clemente no es ciertamente el iniciador de esta tradición exegética. Se encuentra ya en Ireneo y, como en el Alejandrino, en relación con la lucha contra el gnosticismo. Clemente mismo, por otra parte, reconoce que no es el primero en usarla: en efecto, recuerda que Platón distingue el δαίμων y la εὐδαιμονία, indicando δαίμων el ἡγεμονικὸν del alma y εὐδαιμονία la perfección del bien; y añade: «¿No es así que algunos de los nuestros explican que el hombre recibe lo a imagen inmediatamente en el nacimiento y que debe obtener más tarde lo a semejanza con su perfección?» (*str.* II,131,6).

101. Cf. CLEM., *prot.* 120,4.

102. Cf. CLEM., *prot.* 122,4.

103. Cf. CLEM., *paed.* I,9,1.

104. Tal concepto aparece también en otros pasajes: cf. CLEM., *paed.* III,66,2; III,101,1; *str.* V,94,4-5.

105. Cf. CLEM., *str.* V,94,4-5.

ἄνθρωπον. Ἔστι δὲ ὁ χαρακτηρισμὸς οὐ φοβερὸς ἄγαν αὐτοῦ οὐδὲ ἐκλυτός κομιδῇ ὑπὸ χρηστότητος. Ἐντέλλεται δὲ ἅμα καὶ χαρακτηρίζει τὰς ἐντολάς <ὡς ἡμᾶς> αὐτὰς ἐκτελεῖν δύνασθαι. Καὶ μοι δοκεῖ αὐτὸς οὗτος πλάσαι μὲν τὸν ἄνθρωπον ἐκ χοῦς, ἀναγεννῆσαι δὲ ὕδατι, αὐξῆσαι δὲ πνεύματι, παιδαγωγῆσαι δὲ ῥήματι, εἰς υἰοθεσίαν καὶ σωτηρίαν ἀγίας ἐντολαῖς κατευθύνων, ἵνα δὴ τὸν γηγενῆ εἰς ἅγιον καὶ ἐπουράνιον μεταπλάσας ἐκ προσβάσεως ἄνθρωπον, ἐκείνην τὴν θεϊκὴν μάλιστα πληρώσῃ φωνήν· «ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν». Καὶ δὴ γέγονεν ὁ Χριστὸς τοῦτο πλήρης, ὅπερ εἶρηκεν ὁ θεός, ὁ δὲ ἄλλος ἄνθρωπος κατὰ μόνην νοεῖται τὴν εἰκόνα.

De cuanto se ha dicho, podemos concluir diciendo que nuestro Pedagogo Jesús ha trazado para nosotros el modelo de la vida verdadera y en Cristo ha educado al hombre. Su actitud no es ni demasiado severa ni demasiado permisiva a causa de su bondad. Da mandatos, pero infunde en ellos un carácter tal que los hace practicables. Y pienso que fue Él mismo quien plasmó<sup>106</sup> al hombre del polvo, lo regeneró con el agua, lo elevó con el Espíritu, lo educó con la palabra, lo guió con santos preceptos hacia la adopción filial y la salvación, para replasmar así al hombre de tierra, transformándolo en hombre santo y celeste y dar de ese modo cumplimiento a lo que está escrito: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (*Gen* 1,26). Y esto, que Dios ha dicho, Cristo lo ha llevado a cabo perfectamente, mientras que de todo otro hombre se puede sólo decir que es a imagen [y no a semejanza].

La pedagogía que ha caracterizado la acción del Padre durante la historia de la salvación, sobre todo veterotestamentaria, es la misma adoptada por el Pedagogo que, según las situaciones, aplica severidad o bondad. El Alejandrino, confiándose a ambos relatos bíblicos, si bien referidos con alguna variante<sup>107</sup>, afirma en el pasaje arriba citado que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, mientras que sólo Cristo es imagen y semejanza de la divinidad y, en cuanto tal, hombre perfecto<sup>108</sup> que todo

106. Una vez más, en referencia a la creación del hombre, es utilizado el verbo πλάσσω, y quien cumple la acción es el Logos. La creación del hombre no contempla el obrar solamente del Padre sino que ve también la implicación del Logos. Recuérdese el significado plástico-figulino encerrado en el verbo y bien recogido por el texto del *Pedagogo*, en el que se pone de manifiesto la actividad plasmadora del Logos. Cf. también CLEM., *paed.* I,6,2, donde también aludiendo al hombre es utilizado el verbo πλάσσω.

107.

	LXX	PAED. 1,98,2-3
GEN 1,26	Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν.	«ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν ἡμῶν». Καὶ δὴ γέγονεν ὁ Χριστὸς τοῦτο πλήρης, ὅπερ εἶρηκεν ὁ θεός
GEN 2,7	Καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς καὶ ἐνεφύησεν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς καὶ ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν.	αὐτὸς οὗτος πλάσαι μὲν τὸν ἄνθρωπον ἐκ χοῦς

108. Cf. CLEM., *paed.* I,4,2, un pasaje donde el Logos es presentado como el icono sin mancha; y *paed.* I,97,2 donde Jesús es imagen y semejanza del Padre.

ser humano está llamado a imitar para volver a adquirir la semejanza originaria con Dios<sup>109</sup>, una semejanza que deriva de las virtudes pero que no es ciertamente absoluta: el hombre, en efecto, no podrá nunca ser totalmente semejante a la imagen, es decir, al maestro<sup>110</sup>.

Las consideraciones de Clemente acerca de los términos εἰκόν y ὁμοίωσις y acerca de los dos pasajes genesíacos, varían, como se ha visto, según los contextos; es, sin embargo, posible poner de manifiesto una constante perspectiva cristológica. La antropología clementina, como ya en Ireneo, contempla y resuelve en clave cristológica al hombre creado a imagen<sup>111</sup>. El ser humano es considerado imagen de la imagen de Dios, es decir de Cristo, según Col 1,15: «Cristo es imagen del Dios invisible». Solamente Cristo puede realizar en plenitud y perfección cuanto se dice del hombre plasmado a imagen y semejanza. Es a Él a quien Dios confía sus hijos, como a un pedagogo, para que en ellos se realice el fin diseñado en la creación. El hombre es imagen de Dios solamente a través de la mediación del Logos; es, por tanto, imagen de la imagen. Más exactamente: no es el hombre, sino su espíritu, el νοῦς, el portador de la imagen que hace al hombre λογικός, es decir, asimilable al Verbo. Clemente, espiritualizando el tema de la imagen, si por una parte sigue a Filón introduciendo una especie de dicotomía que excluye el cuerpo de la imagen y de la semejanza, por otra se separa en cuanto que precisamente alaba la belleza física del cuerpo y ve en la posición del hombre erguido una ulterior imagen del Logos<sup>112</sup>.

## 5.2. La libertad del hombre

La segunda característica de la relación de *filición* que liga a Dios y al hombre se capta en el concepto de libertad: el acto creador lleva al hombre a la existencia y, al conceder la vida, Dios dona la libertad, y con ella la tarea de perseguir la perfección inicial que Dios le ha asignado; la imagen que el hombre ha recibido de Dios será así transformada en verdadera y propia semejanza con él:

Οἱ τοιοῦτοι ἐκ δεξιῶν ἴστανται τοῦ ἁγιάσματος· οἱ δὲ διὰ τῆς τῶν φθαρτῶν δόσεως οἴομενοι ἀντικαταλλάσσεσθαι τὰ τῆς ἀφθαρσίας ἐν τῇ τῶν θυεῖν ἀδελφῶν παραβολῇ μίσθιοι κέκληνται, καὶ μὴ τί γε ἐνταῦθα τὸ καθ' ὁμοίωσιν καὶ εἰκόνα ἀνακύπτει, ἵν' οἱ μὲν κατὰ τὴν πρὸς τὸν σωτήρα ὁμοίωσιν συμπολιτεύωνται, οἱ δὲ ἐξ εὐωνύμων ἰστάμενοι κατὰ τὴν τούτων εἰκόνα.

109. En *paed.* III,1,5, Clemente afirma que el hombre es semejante a Dios en el momento en el que es inhabitado por el Logos (cf. también CLEM., *paed.* III,25,3).

110. Cf. CLEM., *str.* VI,114,4-5.

111. Cf. E. Prinziavalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012, 282.

112. Cf. CLEM., *paed.* III,64,3.

El que se comporta así está a la *derecha del santuario*<sup>113</sup>. Los que en cambio se hacen la ilusión de obtener el bien de la incorruptibilidad a cambio del don de cosas corruptibles, son los mercenarios de la parábola de los dos hermanos (cf. *Lc 15,17*). Ni se excluye que precisamente aquí se vislumbre el sentido de la expresión *a semejanza e imagen*<sup>114</sup>: algunos vivirían *a semejanza* del Salvador; otros, puestos a la izquierda, *a imagen* de aquellos (*str.* IV,30,1).

Ἦ γὰρ οὐχ οὕτως τινὲς τῶν ἡμετέρων τὸ μὲν κατ'εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένεσιν εἰληφέναι τὸν ἄνθρωπον, τὸ καθ'ὀμοίωσιν δὲ ὕστερον κατὰ τὴν τελείωσιν μέλλειν ἀπολαμβάνειν ἐκ δέχονται;

¿No es así que algunos de los nuestros<sup>115</sup> explican que el hombre recibe lo a imagen inmediatamente en el nacimiento y que debe obtener más tarde lo a semejanza con su perfección?<sup>116</sup> (*str.* II,131,6).

Un pasaje seguramente explícito sobre el tema es *str.* IV,150,2-4:

Ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπλῶς οὕτως κατ'ιδέαν πλάσσεται τοῦ συμφυοῦς πνεύματος· οὐδὲ γὰρ ἀνείδεος οὐδὲ ἀσημάτιστος ἐν τῷ τῆς φύσεως ἐργαστηρίῳ δημιουργεῖται, ἐνθα μυστικῶς ἀνθρώπου ἐκτελεῖται γένεσις, κοινῆς οὐσίας καὶ τῆς τέχνης καὶ τῆς οὐσίας, ὃ δὲ τις ἄνθρωπος κατὰ τύπωσιν τὴν ἐγγινομένην τῇ ψυχῇ ὧν ἂν αἰρήται χαρακτηρίζεται ἢ καὶ τὸν Ἀδάμ τέλειον μὲν ὡς πρὸς τὴν πλάσιν γεγονέναι φαμέν· οὐδὲν γὰρ τῶν χαρακτηριζόντων τὴν ἀνθρώπου ιδέαν τε καὶ μορφήν ἐνεδέχσεν αὐτῷ. ὃ δὲ ἐν τῷ γίνεσθαι τὴν τελείωσιν ἐλάβανεν καὶ δι' ὑπακοῆς ἐδικαιοῦτο, τοῦτο ἦν ἀπανδροῦμενον τὸ ἐπ' αὐτῷ κείμενον· αἰτία δὲ ἐλομένου, καὶ ἔτι μᾶλλον τὸ κωλυθὲν ἐλομένου, ὁ θεὸς ἀναίτιος· διττὴ γὰρ ἡ γένεσις, ἡ μὲν τῶν γεννωμένων, ἡ δὲ τῶν γινομένων.

Por tanto, el hombre es formado genéricamente según la representación del espíritu innato<sup>117</sup>: ya que no sin representación o sin forma acontece la creación en la «oficina de la naturaleza», donde se cumple misteriosamente la generación del hombre, y donde son una sola cosa el arte y

113. Cf. H. Kutter, *Clemens Alexandrinus und das Neue Testament: Eine Untersuchung*, Gießen 1897, 85. La expresión en cursiva indica el primer grado en el reino de Dios: cf. *Mt 25,34*; *HERM.*, *vis.* III,2,1; *CLEM.*, *str.* IV,16,5.

114. Los términos están invertidos respecto al texto bíblico de *Gen 1,26*. Cf. también *CLEM.*, *str.* II,80,5-81,1; la particular explicación simbólica del versículo no se menciona en ninguna otra parte. La oscura glosa parece querer transferir al ámbito de la elección moral y de la teología (1.º Salvador, 2.º gnóstico, 3.º imitador) la tripartición platónica de la realidad: idea-naturaleza-arte (cf. *PL.*, *R.* 597E). Cf. A. Brontesi, *La soteria*, 438 n. 264.

115. Cf. *IREN.*, *haer.* III,33,1; V,6,1; V,16,2.

116. Clemente está hablando de la relación entre la filosofía y el sumo bien y qué se entien-de por felicidad y cómo se consigue. Después de una amplia presentación de lo que las escuelas filosóficas a él precedentes y contemporáneas han sostenido y sostienen, presenta el pensamiento de Platón en relación con este aspecto. En este pasaje y en otros sucesivos, Clemente aproxima el pensamiento platónico al cristiano en una óptica positiva, subrayando que algunas afirmaciones de Platón son compartidas también por el pensamiento cristiano.

117. Sobre el concepto antropológico de *espíritu*, cf. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, París 1957, 195-197.200-203; L. F. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino*, Madrid 1980, 143-158.

la esencia; pero el hombre individual está caracterizado por la impronta, que se forma en el alma, de sus decisiones. Así decimos que también Adán, por lo que respecta a su formación, fue un ser perfecto, porque nada le faltó de aquello que caracteriza la representación y la forma del hombre. Pero lo que al nacer recibía su forma perfecta y estaba justificado por la obediencia era su libre querer que debía hacerse adulto: por la responsabilidad de quien elige, y aún más todavía si elige lo que está prohibido, Dios está exento de culpa. Doble es, en cambio, la generación, una la de los seres que nacen, otra la de los seres que llegan a ser.

Clemente subraya la importancia de la libre elección de cada individuo, y en los mismos términos habla de Adán, mostrando cómo también este último, junto con la perfección característica del hombre en general, había recibido el libre arbitrio e inmediatamente había sido llamado a hacerse semejante a Dios<sup>118</sup>. Del mal ejercicio de tal libertad, de la cual también el primer hombre gozaba, derivará el pecado original y todas sus consecuencias.

Como sucede con muchísimos otros aspectos del pensamiento clementino, no se puede minusvalorar el débito que Clemente tiene con respecto a Filón, según el cual el intelecto permanece libre, capaz de llegar a ser virtuoso, obediente a la Ley divina: «El intelecto, siguiendo el camino de la virtud, se mueve sobre las huellas de la recta razón y sigue a Dios, acordándose de sus mandamientos y poniéndolos en práctica todos, siempre y en todo lugar, en las acciones y en los pensamientos»<sup>119</sup>.

Por tanto, la gracia es concebida como coronación del esfuerzo del hombre o como don excepcional que introduce en los misterios divinos más profundos, contraponiéndose a la natural capacidad de juicio: «Sin la gracia divina es imposible dejar la multitud de las cosas mortales y persistir establemente en las inmortales. El alma que se colma de gracia rápidamente se goza, sonríe y da saltos de alegría; en efecto, está llena de entusiasmo, hasta el punto que a muchos de los no iniciados les parece que está en estado de ebriedad o presa de la embriaguez o fuera de sí»<sup>120</sup>. De modo que el Espíritu divino, inspirador de la profecía, surge solamente cuando el intelecto desaparece del horizonte<sup>121</sup>.

Clemente también reconoce que en el alma del hombre está impresa la huella de lo divino, pero rechaza la idea de que esté realmente predes-

118. Sobre el libre arbitrio concedido por Dios, cf. CLEM., *ecl.* 21.

119. Ὁ νοῦς εἰς τὴν ἀρετῆς ἀτραπὸν ἑλθὼν κατ' ἔχνος ὀρθοῦ λόγου βραῖνη καὶ ἐπιταὶ θεῶ, τῶν προστάξεων αὐτοῦ διὰ πληρωθῆναι ψυχῆ, γένηθεν εὐθὺς καὶ μειδιᾷ καὶ ἀνορχεῖται· βεβήκχεται γάρ, ὡς πολλοῖς τῶν ἀνοργιάστων μεθύειν καὶ παροινεῖν καὶ ἐξεστάναι ἂν δόξαι (PH., *Migr.* 128). Texto griego reproducido según la edición: *Philonis Alexandrini. Opera quae Supersunt*, II, ed. P. Wendland, Berlin 1897, 268-314.

120. Ἄνευ γὰρ θείας χάριτος ἀμύχανον ἢ λιποτακτῆσαι τὰ θνητὰ ἢ τοῖς ἀφθάρτοις ἀεὶ παραμειναι· χάριτος δ' ἦτις ἂν πληρωθῆ ψυχῆ, γένηθεν εὐθὺς καὶ μειδιᾷ καὶ ἀνορχεῖται· βεβήκχεται γάρ, ὡς πολλοῖς τῶν ἀνοργιάστων μεθύειν καὶ παροινεῖν καὶ ἐξεστάναι ἂν δόξαι (PH., *Ebr.* 145-146). Para el texto griego ha sido adoptada la edición *Philonis Alexandrini. Opera quae Supersunt*, II, ed. P. Wendland, Berlin 1897, 170-214.

121. Cf. PH., *Her.* 263-265.

tinado a obtener la gnosis salvífica desde lo alto, y que sólo algunos puedan alcanzar la perfección, con menoscabo de los muchos natural y necesariamente condenados a la ignorancia y a las imperfecciones<sup>122</sup>.

Para Clemente, a diferencia de cuanto sostienen los gnósticos, el elemento divino penetra en cada hombre espiritual no porque se separe y caiga del «mundo pleromático» realizando una unión temporal entre alma y cuerpo mortal, ni con motivo de una predestinación que habría privilegiado sólo a algunos individuos independientemente de sus obligaciones y de sus opciones de vida<sup>123</sup>. Tal elemento divino, en cambio, está presente en el ser humano como una potencialidad que Dios ofrece a todos los hombres, indistintamente, en el momento mismo de su generación y que debe ser desarrollado gracias al ejercicio de la libertad a través de un trabajo personal de purificación y de ascesis.

Se comprenden ahora algunas afirmaciones clementinas que insisten en la capacidad del hombre para salvarse: «(Adán) no nació perfecto en su constitución, sino apto para acoger la virtud. E importa no poco, en referencia a la virtud, ser aptos para su adquisición. Pero el Señor quiere que nos salvemos por nosotros mismos. La naturaleza del alma consiste, por tanto, en sacar de sí misma el impulso para el movimiento»<sup>124</sup>.

La revelación cristiana llama al reconocimiento y al cumplimiento del don de la inteligencia espiritual: el don gratuito compromete a una respuesta debida, que es la misma realización de la imagen de Dios. Esto significa que la inteligencia libre de la criatura está llamada a alcanzar la plenitud de autonomía, de señoría, de potencia que es propia de Dios mismo, donde se revelan con fuerza las influencias de la filosofía clásica.

Ser a imagen de Dios significa ser señor de sí mismo, ejercitar poder, desplegar el propio querer libre e inteligente<sup>125</sup>, no depender de una potencia coactiva<sup>126</sup> o ser movido por otro —por todo lo que es material, sensible, servil—, sino ser principio de movimiento para sí mismo, cumplirse finalmente a sí mismo, reuniéndose con la fuente ontológica absoluta: «Lo que está en nuestro poder es cada acto sobre el que somos árbitros. Sobre él y de igual modo sobre su contrario: por ejemplo, filosofar o no, creer o no. Por tanto, por ser nosotros árbitros de igual modo sobre cada uno de los dos actos contrarios, resulta que la elección que depende de nosotros es potente»<sup>127</sup>.

Al final de los *Stromateis*, precisamente en VII,93-95<sup>128</sup>, Clemente describe cuál es la condición del cristiano, en la tentativa de presentar el

122. Cf. D. Dainese, *Passibilità divina. La dottrina dell'anima in Clemente Alessandrino*, Roma 2013, 57-59.

123. Cf. D. Dainese, *Passibilità*, 47-49.

124. CLEM., *str.* VI,96,2.

125. Cf. CLEM., *paed.* I,33,3.

126. Cf. CLEM., *str.* VII,1,2,6; VI,98,1.

127. CLEM., *str.* IV,153. Cf. también CLEM., *str.* I,83-84; I,89-90; IV,94.

128. Sobre el libro VII de *Stromateis* téngase presente el recentísimo estudio de M. Havrda,

ideal de la verdadera gnosis católica contra los falsos gnósticos que pretenden ascender a la luz divina con las propias fuerzas y según arbitrarias interpretaciones del Evangelio. Para el Alejandrino (según una convicción esculpida con claras letras ya en el c. 5 del *Ad Diognetum*) el cristiano es un peregrino encaminado hacia la paz eterna, el cual debe abandonar la vida dirigida a todo lo que está ligado a los sentidos. Ciertamente tal vía que sube a la paz es fatigosa y estrecha. He aquí el hombre en su *crisis*, es decir, en su capacidad espiritual de decisión: él, dice Clemente, está entre el Logos y el placer, puede dejarse tomar y guiar por el único Mediador, o en cambio puede abandonarse a lo que es irracional.

Esta visión clementina recompone en unidad la libertad del hombre y la acción redentora obrada por el Logos; recupera por tanto cristianamente la impostación platónica y rechaza, superándola, la estoica, en cuya base estaba la idea de un hombre sujeto a un desarrollo puramente natural y determinado.

El hombre por su parte tiene la responsabilidad de ser o bien hombre de Dios, bien una bestia del demonio. Precisamente en esto consiste la *crisis* del ser humano y la curación del alma es posible sólo a condición de que el hombre llegue a ser un decidido enamorado de la verdad que le viene de lo alto. Pero para que eso acontezca, le hace falta una ayuda que supera la dimensión humana, una ayuda que al mismo tiempo sea saber y fuerza. Clemente sintetiza los efectos de tal guía que Dios ofrece al alma en una palabra ingeniosamente acuñada: la εὐτομία espiritual (δεῖ τῷ τῆς ἀληθείας ἐραστῇ ψυχικῆς εὐτομίᾳ<sup>129</sup>), es decir el vigor fuerte, la tenaz firmeza, peculiar de aquel que vive conforme a la verdad. Clemente está convencido de que el saber y la fuerza para la εὐτομία provienen no del hombre mismo, sino sólo de lo alto. El hombre sana en su alma solo en la obediencia a uno que esté por encima de él, y en esto consiste la plenitud de la obediencia cristiana en relación con el mensaje de Dios, entregado por el Mediador y puesto ante el hombre en *crisis* por el Evangelio que la Iglesia visible interpreta y custodia. El hombre, para sanar y llegar a ser luminoso, debe dejarse instruir por la verdad que lo subyuga desde lo alto, es decir por el Logos en persona. Así se expresa el maestro de Alejandría: «Es en efecto inevitable que caigan en los más graves errores aquellos que han acometido las más altas tareas, si no han recibido de la Verdad en persona, y por tanto no poseen, la norma de la verdad»<sup>130</sup>.

Y así, al concepto de voluntad libre e inteligente, en virtud de la cual el hombre decide también si adherirse o no a Dios, Clemente enlazará el problema del pecado original, identificándolo fundamentalmente con

V. Hušek, J. Plátová (eds.), *The Seventh Book of the Stromateis. Proceedings of the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21-23, 2010)*, Leiden 2012.

129. CLEM., str. VII,94,5.

130. CLEM., str. VII,94,5.

una desobediencia a Dios ya por parte del primer hombre, Adán<sup>131</sup>; y es propenso a creer que el cuerpo es objeto de pasiones y por tanto de una posible perdición. Pero también está persuadido de que estas realidades actúan sólo como inhibidores de las facultades volitivas del hombre, de su capacidad para discernir el bien y desearlo, pero que no son en ningún modo responsables, por ejemplo, del estado de depravación o de salvación en el cual el hombre se encuentra en cuanto ser mortal, sometido a las pasiones y a las tentaciones del mundo. Pues aun en su debilidad, en efecto, el hombre conserva para Clemente todas sus facultades morales y puede ejercitarlas haciendo funcionar correctamente su *espíritu hegemónico*, buscando la luz proveniente del *nous* y del alma sobrenatural para dirigirse hacia el bien, hasta llegar a ser semejante a Dios en cuanto es posible a un hombre.

Objetivo de la educación, que el maestro de Alejandría considera tan importante, es precisamente el de colaborar al reforzamiento de tales facultades de modo que se orienten definitivamente y constantemente al bien, y hacer que éstas deseen a Dios, prefiriéndolo a las cosas del mundo. Nunca se encuentra en los escritos del Alejandrino el más mínimo descrédito respecto al cuerpo ni la idea de que este último sea un castigo infringido por Dios al hombre después de la caída de Adán y en consecuencia de los pecados cometidos por cada uno<sup>132</sup>. Sólo el ejercicio de la libre voluntad puede obtener al hombre la salvación y la asimilación definitiva a Dios, libertad que, para Clemente, se ejercita en el hombre que está dotado de alma y de cuerpo.

La gracia llama a la libertad a realizar su autonomía, su capacidad de apropiarse de sí misma, de la propia naturaleza espiritual: la noción de origen platónico del alma como principio autónomo de movimiento parece imponerse sobre la bíblica heteronomía de la salvación: «Puesto que el alma se mueve por sí misma, la gracia de Dios exige del alma lo que ella tiene, el empeño, como participación en la salvación. El Señor quiere que el bien que da al alma le sea propio, pues no está privada de sensibilidad, como para ser movida como un cuerpo [...] Por eso Dios ha dado al alma el libre arbitrio, para que (Dios) le indique aquello que es debido y ésta con su elección lo acoja y lo haga propio»<sup>133</sup>.

De aquí el inevitable interrogante: si el don que habilita a la identidad de hijos de Dios es ontológicamente universal y disponible, dado que es concebido como una ordenada, consecuente, y, por tanto, justa distri-

131. Cf. CLEM., *str.* III,94,3-95,1.

132. Cf. J. A. Soggin, «La caduta dell'uomo nel terzo capitolo della Genesi», *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 33 (1962) 227-256.

133. Ἐπει ἐξ ἑαυτῆς κινεῖται ἡ ψυχή, ἡ χάρις ἢ τοῦ Θεοῦ, ὁ ἔχει ἡ ψυχή, τὴν προθυμίαν, ἀπαιτεῖ παρ' αὐτῆς, οἷον ἔρανον εἰς σωτηρίαν· βούλεται γάρ τῆς ψυχῆς ἴδιον εἶναι τὸ ἀγαθόν, ὃ δίδωσιν αὐτῇ ὁ Κύριος· οὐ γὰρ ἔστιν ἀναίσθητος, ἵνα φέρηται ὡς σῶμα (...) Διὰ τοῦτο ἐπὶ τῆ ψυχῆ ὁ Θεὸς τὴν αἴρεσιν δέδωκεν, ἵνα αὐτὸς μὲν μηνύσῃ τὸ δέον, ἡ δὲ ἐλομένη δέξῃται καὶ κατὰσχῃ (CLEM., *ecl.* 22,1.3).

bución de gracias que se basa en los méritos de las criaturas<sup>134</sup>, ¿en qué se diferencia la revelación cristiana de la ley judía<sup>135</sup> o de la filosofía griega<sup>136</sup>? En efecto, si solamente el ejercicio de la libertad inteligente es responsable de la salvación, ninguna discriminación de tipo histórico o revelador podrá condicionar el dinamismo y, en consecuencia, se desvanece no solamente la distinción de naturaleza gnóstica, sino también el mismo misterio bíblico de la elección: «De su acción benéfica participa cada uno de nosotros cuanto quiere. Solamente la libre elección y la perseverancia en la práctica de cada alma, según lo que sea digna de alcanzar, crea las diferencias de elección»<sup>137</sup>.

No sorprende, por tanto, encontrar en *str.* II,26 una interpretación de la revelación a partir de las categorías retóricas y pedagógicas clásicas: el cristianismo es la universal enseñanza persuasiva digna de asentimiento, obrada por el Logos, que solamente la libertad y las diversas capacidades de las almas individuales, probadas por el estudio y el ejercicio repetidos, pueden poner en práctica: «Él es el Salvador, no de algunos sí, de otros no, sino que en relación con el grado de disponibilidad de cada uno, infundió toda su propia acción benéfica a griegos y a bárbaros... Aquel que ha llamado igualmente a todos»<sup>138</sup>.

Respecto a la apertura mostrada por los apologetas en relación con la cultura pagana, Clemente va todavía más allá, afirmando que la entera cultura universal es revelación *lógica* del Logos<sup>139</sup>, educación de la inteligencia en la libertad espiritual, en el conocimiento y en el amor del único Dios Padre: «Verdaderamente sagrado es todo lugar y todo tiempo en el cual obtenemos la noción de Dios»<sup>140</sup>.

Ciertamente la revelación universal del Logos se cumple en la superior evidencia de la revelación histórica de Cristo, que permite a los hombres —olvidados de su identidad ontológica— conocerse a sí mismos y convertirse en su auténtica naturaleza de libres inteligencias; así como la reducción de la fe a libre elección de un camino de perfección espiritual no excluye su más tradicional interpretación de ser fruición de un don, el del Espíritu Santo, que desde el bautismo vivifica y sostiene el esfuerzo libre del hombre<sup>141</sup>.

Cuando trata en *prot.* 111,1<sup>142</sup> de la creación del primer hombre, estableciendo un paralelo entre las fases de la vida del ser humano y los di-

134. Cf. CLEM., *str.* VII,69; *ecl.* 17,2: «(Dios) nos salva con su gracia, si resultamos dignos e idóneos; si no, nos dejará caer en el fin apropiado, porque “es Señor de los vivos y de los muertos”».

135. Cf. su apología en *str.* I,167-175.

136. Es interpretada como tercer testamento salvífico, donado a los griegos por la gracia de Dios: cf. CLEM., *str.* I,19-21 y I,27,5-32; VI,41-42.

137. CLEM., *str.* V,141,3; cf. también IV,94.

138. CLEM., *str.* VII,6,6-7,1.

139. Cf. CLEM., *str.* VI,47-48.

140. CLEM., *str.* VII,43,1.

141. Cf. CLEM., *paed.* I,26,1-3; *ecl.* 7,1-8,2; 25,1-4.

142. Μικρὸν δέ, εἰ βούλει, ἀνωθεν ἄθρει τὴν θεϊὰν εὐεργεσίαν. Ὁ πρῶτος ὅτε ἐν παραδείσῳ ἔπαι-

versos momentos de la historia de la salvación vividos por la humanidad, Clemente alude a la condición paradisíaca del hombre y designa con el adjetivo *πρῶτος* el tiempo de la infancia<sup>143</sup>: el hombre era el niño de Dios (*παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ*) que jugaba en el paraíso<sup>144</sup>. La característica fundamental que distinguía la vida paradisíaca de la criatura, a la cual Dios había concedido un puesto del todo particular, era la de la libertad (*αὐτὸς ἀνδριζόμενος*), una libertad que el hombre perdió por la desobediencia al mandamiento divino: se abandonó al placer y tal abandono marcó el paso de la edad de la infancia al de la madurez desde el punto de vista humano (*ὁ παῖς ἀνδριζόμενος*).

Cuando Clemente formula su pensamiento sobre el pecado de los orígenes<sup>145</sup>, ya desde tiempo atrás se interrogaba sobre la responsabilidad del hombre en relación con el mal, esto es, hasta qué punto el hombre era víctima de una realidad que invadía su alma, concepción esta última heredada de la apocalíptica<sup>146</sup>.

ζε λελυμένος, ἐπὶ παιδίον ἦν τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ ὑποπίπτων ἡδονῇ (ὄφεις ἀλληγορεῖται ἡδονῇ ἐπὶ γαστέρα ἔρπουσα, κακία γῆϊνη, εἰς ὕλας στρεφομένη) παρήγετο ἐπιθυμίαις ὁ παῖς ἀνδριζόμενος ἀπειθεία καὶ παρακούσας τοῦ πατρὸς ἠσχύνετο τὸν θεόν. Οἷον ἴσχυσεν ἡδονῇ· ὁ δὲ ἀπλότῃτα λελυμένος ἄνθρωπος ἀμαρτίας εὐρέθη δεδεμένος. «Si quieres, examinemos un poco desde el principio el beneficio de Dios. El primer hombre, cuando jugaba con libertad plena en el paraíso, era todavía un niño de Dios, pero cuando después cedió al placer (la serpiente representa alegóricamente el placer que se arrastra sobre el vientre, vicio terreno que tiende a la materia), el niño, convertido en hombre a causa de su desobediencia, fue presa de las pasiones y, no habiendo escuchado al Padre, se avergonzaba de Dios. ¡He aquí la fuerza que ha tenido el placer! El hombre, que por su inocencia había sido totalmente libre, se encontró cautivo por los pecados» (*prot.* 111,1).

143. De esta expresión se hace eco la fórmula *ὁ ἀρχαῖος ἄνθρωπος* que Clemente utiliza en *paed.* II,111,3 para indicar una vez más la vida del hombre en el paraíso. Este pasaje es de carácter moral: se exhorta a evitar el uso de la seda, de los vestidos teñidos y de todo lujo, en cuanto productos no naturales; y todo lo que es contra *natura* en forma excesiva constituye un pecado, concepto casi constante en las indicaciones morales de los libros II y III del *Pedagogo*. En este texto Clemente no habla de Adán y/o Eva en el paraíso, sino que utiliza la expresión genérica *hombre antiguo*. De éste el Alejandrino dice que se había fabricado una sobria cubierta para esconder las partes más íntimas. Hay que notar cómo Clemente habla positivamente de esta fase de la vida de los progenitores, apartándose del relato bíblico. De hecho, presenta como un modelo el comportamiento mantenido por el hombre antiguo, no considerando en cambio que el hombre y la mujer en el paraíso vivían desnudos sin vergüenza (cf. *Gen* 2,25) y sólo después de la desobediencia se fabricaron las cubiertas (cf. *Gen* 3,7). El razonamiento clementino parece fácilmente explicable teniendo presente que el discurso tal como es referido por el maestro de Alejandría está en función del discurso moral que está desarrollando.

144. Clemente utiliza la imagen del hombre niño también en *paed.* I,59,3. Antes del Alejandrino había sido ya utilizada por Teófilo de Antioquía, *Autol.* II,25,2.

145. Con la expresión «pecado original» los autores cristianos antiguos han indicado sea el pecado personal de Adán (posteriormente definido pecado original originante) sea la condición de pecado transmitido a todos los hombres desde el nacimiento (posteriormente definido pecado original originado): será este el significado prevalente, en particular en ausencia de ulteriores especificaciones. Amplísima la bibliografía sobre este argumento. Cf. A. Trapè, L. Longobardo, «Peccato», en A. di Berardino (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* III, 2010, Roma 2008, 3988-3992.

146. Piénsese, por ejemplo, en el así llamado *Pentateuco Enóquico* donde emerge la convicción de que la aparición del mal en el mundo es consecuencia de eventos acontecidos en una esfera superior. El mal es identificado con la contaminación entre lo divino y lo humano, más aún como consecuencia de la unión sexual entre los ángeles y las hijas de los hombres: cf. *1 Henoch*

El hombre en su condición primitiva era semejante a un niño inocente y estaba predestinado a avanzar, por fases progresivas, hacia la perfección<sup>147</sup>. Contra el determinismo gnóstico el Alejandrino subraya que Adán fue creado para que consiguiese la virtud ejercitando su libre arbitrio. La virtud significa avanzar hacia el bien y el progreso depende de la voluntad. La culpa de Adán y de Eva consistió en el mal uso de su facultad de querer; y, libres para elegir, decidieron abandonarse a la relación sexual antes de que Dios lo permitiese<sup>148</sup>.

No era el sexo de por sí pecaminoso, a diferencia de cuanto sostenían los encratitas<sup>149</sup>; la culpa consistía en la violación del orden de Dios. Consecuencia de la transgresión fue la pérdida de la vida inmortal del paraíso; la voluntad y la capacidad racional de Adán y Eva se debilitaron y se convirtieron en presa de las pasiones pecaminosas<sup>150</sup>.

Clemente no niega la historicidad de la existencia del primer hombre pero lo considera también símbolo de la humanidad en su conjunto, de la humanidad en la que todo hombre tiene en sí una centella divina y en virtud del libre arbitrio es capaz de decidir si obedece o desobedece las leyes de Dios<sup>151</sup>. Sin embargo, la centella divina no hace inmune al pecado y todo hombre, excepto el Logos encarnado, es pecador<sup>152</sup> aunque no se manche con la misma culpa de Adán. Todo hombre, aun participando del elemento divino, está inclinado a la enfermedad, a la ceguera, a la desviación y termina siendo esclavo de las pasiones, de los sentidos, de la materialidad y del demonio. Su condición puede ser descrita como muerte<sup>153</sup>.

7,1ss. En *Gen* se hace referencia al mito de la caída en *Gen* 6,1-4. El *Pentateuco Enóquico* está formado por cinco libros con algunos pequeños apéndices. Los cinco libros son, en orden: *Liber Vigilantium*, *Liber Gigantum*, *Liber Astronomiae*, *Liber Somniorum* y *Epistula Henoch*. De estos, el *Liber Somniorum* es el único del que, sobre la base de los elementos internos, es posible establecer una datación: ya que fue escrito inmediatamente después de la batalla de Betsur, y por tanto hacia el 160 a.C. Puesto que la *Epistula Henoch* es datada, con buenas razones, hacia la mitad del siglo I a.C.; y puesto que el fragmento qumránico del siglo III a.C. contiene partes del *Liber Astronomiae* y el de la primera mitad del siglo II a.C. partes de los cap. 1-12 del *Liber Vigilantium*, se sigue que el *Pentateuco Enóquico* debió de ser estructurado sobre una base cronológica. El *Liber Vigilantium*, el *Liber Gigantum* y el *Liber Astronomiae* deben de ser todos anteriores al menos al final del siglo III a.C. Cf. E. Prinzivalli, «Il rapporto fra mito protologico e destino escatologico nel cristianesimo antico», en E. Prinzivalli, *Questioni di storia del cristianesimo antico, I-IV sec. L'organizzazione ecclesiale, il rapporto con l'impero romano, la teologia della storia e la visione dell'uomo*, Roma 2009, 89-111.

Un esquema completo de la subdivisión del *Liber Vigilantium* se encuentra en P. Sacchi, «Per una storia dell'apocalittica», en *Atti del III Convegno dell' AISG - Idice, Bologna, 9-11 Novembre 1982*, Roma 1985, 9-34, reproducido en *L'apocalittica giudaica e la sua storia*, Brescia 1990, 99-130.100-101. Cf. también J. T. Milik, *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford 1976; W. Schmithals, *L'apocalittica*, Brescia 1976; K. Koch, *Difficoltà dell'apocalittica*, Brescia 1977.

147. Cf. CLEM., *prot.* 111; *str.* II,131.

148. Cf. CLEM., *prot.* 111; *str.* III,103.

149. Cf. CLEM., *str.* III,88; III,102.

150. Cf. CLEM., *str.* II,98; *paed.* I,101; *prot.* 111.

151. Cf. CLEM., *prot.* 68; *str.* II,62; III,63; IV,153.

152. Cf. CLEM., *paed.* I,4; III,93.

153. Cf. CLEM., *prot.* 6.114; *paed.* I,53; I,83; *str.* III,63,4. La muerte pertenece al orden na-

Es la inclinación al mal la que se hereda de los primeros padres y no la culpa. Esta, para ser tal, debe ser deliberadamente querida y cometida y precisamente por esto el niño es inocente, aunque su naturaleza, de algún modo, está marcada a causa del primer padre. Pero propenso al mal no significa todavía pecador; de otro modo no sería posible ni predicar ni obrar la virtud. Tal inclinación consiste en una sensualidad desordenada, dominada y completamente sometida al elemento irracional que sofoca el elemento racional, suprimiendo la imagen del Logos. Presa de los instintos, de las pasiones y de las pulsiones de la carne, todo hombre se arriesga a ser pecador si renuncia a mantener en sí la imagen de Dios<sup>154</sup>.

## 6. *En conclusión*

Muchos podían haber sido los modos de plantear la investigación sobre la *filiación* en el hombre creado. He preferido poner de manifiesto las peculiaridades de la relación que se establece en el momento en el cual Dios crea a su criatura predilecta: el ser humano. Una relación que se inserta dentro de dos conceptos fundamentales, el de paternidad y el de filiación: el uno estrechamente correlacionado con el otro y en función del otro.

Tal relación, sobre la cual Clemente insiste para refutar sea a los politeístas sea a los herejes, gnósticos y marcionitas, conduce al hombre a reconocer en la propia existencia un único Padre, hasta tal punto que al ser humano que a su vez genera a la vida, se le reconoce una función de mediación: ser ministro de generación. No solamente eso. La paternidad de Dios está marcada por la universalidad, en cuanto que alcanza a todos los hombres: ninguno es excluido de la paterna y amorosa benevolencia del Creador.

Al hombre le compete una respuesta: acoger libremente este don gratuito o rechazarlo. El hombre no es un simple elemento de la realidad creada por Dios, sino que constituye su vértice. Todo ser humano puede gozar de la relación de filiación, ninguno es excluido; en efecto, todo hombre, por griego o bárbaro que sea, lleva impresa la imagen divina en su racionalidad, fundamento de la relación de filiación. A cada uno, en cambio, atañe la elección y la consiguiente tarea de dar plena realización al elemento racional que empuja a los hijos de Dios a emprender la vía de la perfección, que en Clemente se identifica con la vía del verdadero conocimiento.

tural de las cosas, y en consecuencia no es vista como un mal. Clemente considera que la muerte, como el nacimiento, tiene su utilidad: si al nacimiento está ligada la posibilidad de la investigación y el conocimiento, la muerte hace posible la restauración de la edad primitiva.

154. Cf. CLEM., *str.* III,100; *str.* IV,100; IV,160.