

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

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

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

Andrés Sáez Gutiérrez
Guillermo Cano Gómez
Clara Sanvito
(editores)

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

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

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

© Fundación San Justino, 2015

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

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

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

Impresión
Gráficas De Diego

CONTENIDO

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

CULTURA PAGANA

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

RELIGIÓN DE ISRAEL

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

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

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

LA FILIACIÓN EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

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 DEL HOMBRE REGENERADO EN CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Bogdan G. Bucur

Department of Theology, Duquesne University

Introducción

Resulta lógico pensar que Clemente de Alejandría, que describe al maestro cristiano ideal como aquel que refleja la *oikovoμία* del Logos (*paed.* III,2,1; *str.* VII,52,1-2) en su tarea de diseñar «una progresión ordenada a lo largo del curriculum sacro»¹, organizase él mismo sus escritos de acuerdo con principios de formación intelectual y espiritual. Hay un consenso general sobre el hecho de que los *Stromateis* contienen un más alto y sofisticado nivel de iniciación en la verdad cristiana que el *Protréptico* y el *Pedagogo*². Y es bastante probable que las perdidas *Hypotyposesis* —de las cuales las *Églogas proféticas*, las *Adumbraciones* y los *Excerpta ex Theodoto* bien pueden ser fragmentos que se nos han conservado— fueran diseñadas para lectores avanzados y representen, dentro del programa de las obras clementinas, la más alta exposición de la doctrina cristiana (la *física* y la *epóptica*)³.

1. J. Kovacs, «Divine Pedagogy and the Gnostic Teacher According to Clement of Alexandria», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001) 3-25, aquí 17 y 25. De modo similar, cf. U. Neymeyr, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert: Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden 1989, 64-65; H. F. Hägg, *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford 2006, 141.143; J. Behr, *Asceticism and Anthropology in Irenaeus and Clement*, Oxford-New York 2000, 133-134.

2. Incluso aunque Marco Rizzi rechaza la división tripartita de la obra de Clemente en favor de una distinción entre escritos dirigidos a una audiencia general (*Protréptico*, *Pedagogo*, *Quis dives*) y obras «de erudición» designadas para dar expresión escrita a su enseñanza oral (*Stromateis*, *Excerpta ex Theodoto*), conserva la convicción de que el *Pedagogo* contiene una exposición más «baja» de la doctrina cristiana que los *Stromateis*. Véase también M. Rizzi, «The End of *Stromateis* VII and Clement's Literary Project», en M. Havrda, 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-Boston 2012, 299-314.

3. Cf. A. Méhat, *Étude sur les «Stromates» de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966, 516.521-

En tal caso, es evidente que los escritos de Clemente no pueden leerse como un todo homogéneo, indiferenciado: dependiendo de su posición en el presunto *curriculum*, se debe dar un mayor peso a algunas partes que a otras. La opinión que voy a defender es que, vista a través del prisma de las *Églogas proféticas*, las *Adumbraciones*, y los *Extractos de Teódoto* —textos que me gusta llamar «el otro Clemente», para resaltar su *status* marginal entre los estudiosos— las ideas del maestro alejandrino sobre la filiación del cristiano regenerado y perfeccionado ganarán en color y relieve, permitiéndonos entender mejor su atractivo para posteriores teóricos cristianos de la vida ascética y mística⁴.

1. *Filiación del creyente regenerado: observaciones preliminares*

1.1. «En el principio»: filiación protológica

Para entender la visión de Clemente de Alejandría de una humanidad regenerada y transformada lo mejor es comenzar por el principio —o más bien el Principio, para hacer teología con Clemente— y considerar su comprensión acerca del estado inicial de la humanidad. Un pasaje del *Pedagogo* dice lo siguiente:

El punto de vista que tomo es que Él mismo [Jesús, nuestro pedagogo] formó al hombre del polvo, y lo regeneró por el agua, y lo hizo crecer por su Espíritu, y lo educó por Su palabra para la adopción y la salvación, dirigiéndolo por medio de preceptos sagrados, para que, transformando progresivamente al hombre nacido de tierra en un ser santo y celestial (ἴνα δὴ τὸν γηγενῆ εἰς ἅγιον καὶ ἐπουράνιον μεταπλάσας ἐκ προσβάσεως ἀνθρώπων), Él pudiera cumplir al máximo esa expresión divina, «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Y, en verdad, Cristo se convirtió en la perfecta realización de lo que Dios habló; y el resto de la humanidad se concibe como habiendo sido creada simplemente a su imagen⁵.

La preocupación aquí no es la redención y la restauración de la humanidad caída, sino la llamada primordial para llegar a ser plenamente

522; P. Nautin, «La fin des *Stromates* et les *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 268-302, en particular 297-298.

4. Los ascetas del desierto egipcio tuvieron interés por Clemente; Evagrio y Paladio con toda seguridad le leyeron cuidadosamente. Véase A. Guillaumont, «Le gnostique chez Clément et chez Évagre», en M. Harl (ed.), *Alexandrina: Hellenisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie, FS Claude Mondésert*, Paris 1987, 195-201; PALL., *h. Laus.* 60 (tr. R. T. Meyer, New York 1964, 141); W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, Berlin 1952, 485.633-636; Behr, *Asceticism*, 217.132.

5. CLEM., *paed.* I,98,2-3 (ed. H.-I. Marrou y M. Harl, *SC* 70, Paris 1960, 284). *N. del T.*: Las traducciones al castellano de los pasajes de Clemente han sido realizadas respetando en cualquier caso el sentido de las traducciones inglesas ofrecidas por el autor de la contribución a partir de las ediciones que él mismo ha citado.

humano. Adán y Eva eran «niños», Clemente escribe en otro lugar⁶, y es esta humanidad infantil la que es convocada, en el principio, a transformarse de «terrestre» en «santa y celestial». La humanidad, por lo tanto, es llamada a una constante progresión desde su formación del polvo hasta la perfecta semejanza con Dios, de imagen a semejanza⁷. Además, este viaje es, desde el principio mismo, el trabajo del Logos —ya que «Él mismo formó al hombre del polvo»—, y se dirige hacia el Logos —ya que semejanza con Dios consiste en la reproducción, dentro de los parámetros del ser creado, del estado icónico del Logos en relación con Dios.

Esto no es sorprendente, ya que el Logos, que es, para Clemente, la «Imagen» y el «Rostro» de Dios⁸, el *archê* «en» el que sucede la creación⁹, el que estaba en el principio y antes del principio¹⁰, distinto de Dios no por esencia, sino por delimitación/circunscripción (κατὰ «περιγραφὴν» καὶ οὐ κατ' οὐσίαν)¹¹, es también «el salvador pre-existente» (ὁ προὖν σωτήρ), el prototipo del que Adán no es sino una copia¹² y el modelo (ὄπογραφή) de los creyentes¹³.

J. Behr concluye que, para Clemente, «la semejanza se concede al hombre sólo a través de un renacimiento, hecho posible por la economía de Cristo, *hubiera caído el hombre o no*», por lo que «para Clemente, la encarnación de Cristo no está determinada únicamente por la caída»¹⁴. Así el maestro alejandrino se une en este tema a un coro venerable de escritores —Ireneo, Tertuliano, San Cirilo de Alejandría, Ps.-Dionisio Areopagita, Anastasio Sinaíta, Máximo Confesor, Isaac de Nínive, Nicolás Cabasilas— que consideran la encarnación como un misterio del designio primordial de Dios, esencialmente sin relación con la caída¹⁵.

6. CLEM., *prot.* XI,111,1 (ed. C. Mondésert, SC 2bis, Paris ²2004, 179); *str.* III,103,1 (ed. L. Früchtel, U. Treu, GCS 52, Berlin 2011, 243).

7. CLEM., *str.* II,131,6 (ed. C. Mondésert, Th. Camelot, SC 38, Paris 1954, 133).

8. CLEM., *exc. Thdot.* 12,1 (ed. F. Sagnard, SC 23, Paris ²1970, 82); *paed.* I,57,2 (SC 70, 212); *str.* V,33,6-34,1 (ed. A. Le Boulluec, SC 278, Paris 1981, 78.80).

9. CLEM., *exc. Thdot.* 10,6; 19,4 (SC 23, 80.94); *ecl.* 3-4 (ed. L. Früchtel, O. Stählin, GCS 17, Berlin ²1970, 137-138).

10. CLEM., *prot.* I,7,3 (SC 2bis, 61): «Este es el Canto Nuevo, la manifestación de la Palabra que era en el principio y antes del principio (ἐν ἀρχῇ ὄντος καὶ προόντος λόγου). El Salvador, que existía antes (ὁ προὖν σωτήρ), ha aparecido en los tiempos recientes».

11. CLEM., *exc. Thdot.* 19,1-2 (SC 23, 92): «Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο», οὐ κατὰ τὴν παρουσίαν μόνον ἀνθρώπος γενόμενος, ἀλλὰ καὶ «ἐν Ἀρχῇ» ὁ ἐν ταυτῷ τῆι Λόγος, κατὰ «περιγραφὴν» καὶ οὐ κατ' οὐσίαν γενόμενος [ὁ] Υἱός.

12. CLEM., *paed.* I,98,2-3 (SC 70, 284), citado anteriormente.

13. CLEM., *paed.* I,26,1 (SC 70, 158).

14. Behr, *Asceticism*, 143. Las cursivas son mías.

15. Para una documentación y discusión exhaustiva, véase B. Bucur, «Foreordained from All Eternity: The Mystery of the Incarnation According to Some Early Christian and Byzantine Writers», *Dumbarton Oaks Papers* 62 (2008) 199-215.

1.2. Filiación en el bautismo

La espiritualidad de Clemente está enraizada en la vida sacramental de la Iglesia. En su tratamiento del bautismo cristiano, establece una visión muy elevada de la filiación de los bautizados:

Inmediatamente, en nuestra regeneración (ἀναγεννηθέντες), alcanzamos la perfección a la que aspirábamos... Siendo bautizados, somos iluminados; iluminados, nos convertimos en hijos; siendo hechos hijos, somos hechos perfectos; siendo hechos perfectos, somos hechos inmortales... «Yo», dice Él, «he dicho que vosotros sois dioses, y todos vosotros hijos del Altísimo» (Ps 81,6). (...) Ahora, llamamos perfecto a aquel que no quiere nada. Porque, ¿qué le falta todavía al que conoce a Dios? (...) Así pues, sólo nosotros, que hemos tocado primero las fronteras de la vida, somos ya perfectos; y vivimos ya nosotros, los que estamos separados de la muerte¹⁶.

Este breve fragmento es notable por su insistencia en la «perfección» adquirida «en seguida» por los nuevos bautizados —«hemos alcanzado la perfección», «somos hechos perfectos», «somos ya perfectos»—, una perfección que consiste en la inmortalidad —«somos hechos inmortales», «hemos tocado las fronteras de la vida», «nosotros vivimos ya»—, derivada de la adopción divina. Lo último está documentado por una cita del Salmo 81,6 (LXX), un pasaje fundacional para la doctrina patrística de la deificación¹⁷.

Deificación, inmortalidad, perfección: Clemente añade pronto matices a su anterior declaración triunfalista, y explica que esto constituye un *proceso* que comienza en el bautismo, y es realizado plenamente en el *eschaton*:

No decimos que ambas tengan lugar juntas al mismo tiempo —la llegada al final y la anticipación (πρόληψις) de esa llegada. (...) La fe, por así decirlo, es el intento generado en el tiempo; el resultado final es la consecución de la promesa, asegurada para la eternidad¹⁸.

1.3. La filiación y la vida ascética

Cantar las alabanzas de la filiación de los creyentes adquirida en el bautismo es exactamente lo que uno esperaría en una obra diseñada para los principiantes en la fe. En un nivel superior, sin embargo, se hace necesari-

16. CLEM., *paed.* I,25,1; 26,1-3 (SC 70,156.158).

17. Para el uso de Clemente de Ps 81,6 (LXX), véase A. van den Hoek, «I Said, You Are Gods...»: The Significance of Psalm 82 for Some Early Christian Authors», en L. V. Rutgers *et al.* (eds.), *The Use of Sacred Books in the Ancient World*, Leuven 1998, 203-219, en particular 213-218; N. Russell, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford 2004, 128-134.

18. CLEM., *paed.* I,28,3-5 (SC 70, 162.164).

rio ofrecer una discusión más precisa sobre *cómo* avanzar en la experiencia de la filiación, entendida como un proceso. Y esto es exactamente lo que Clemente ofrece en los *Stromateis* y en las *Églogas proféticas*.

En el siguiente pasaje de las *Églogas proféticas*, extraído de un tratamiento más amplio del bautismo (*ecl.* 4-8), Clemente destaca la dimensión ascética de la filiación:

Y en la medida que el bautismo es un signo de regeneración (ἀναγεννήσεως σημεῖον), ¿no es en sí un escapar de la materia (τῆς ὕλης ἐστὶν ἔκβασις) a través de la enseñanza del Salvador, aun cuando una corriente grande y violenta está constantemente arrastrándonos y llevándonos? Sacándonos del desorden, el Señor nos ilumina y nos lleva a la luz sin sombra, que ya no es material¹⁹.

La inmersión ritual es un signo (σημεῖον) de regeneración, un signo que señala la necesidad de luchar y pelear, a pesar de la adversidad, «para escapar de la materia»²⁰. Dado que, como hemos visto, llegar a ser hijo tiene que ver con el cambio y la transformación, la filiación implica la *askesis* —es decir, una remodelación del mismo yo, que «apunta no tanto a la eliminación de los movimientos naturales del hombre, sino a someterlos a una estricta obediencia al Logos»²¹.

Las inclinaciones encratitas de Clemente se muestran en su preocupación por «huir de la materia», así como en la imagen de los creyentes «caminando de puntillas sobre la tierra» —es particularmente adecuada la traducción de la edición de *AnteNicene Fathers*—, en un esfuerzo por «abstraer el cuerpo de la tierra» y de «despreciar las cadenas de la carne»²².

Nosotros, pues, que somos niños, no nos tiramos ya por el suelo ni reptamos como antes por la tierra como serpientes, arrastrándonos con todo el cuerpo sobre pasiones sin sentido; sino que, estirándonos hacia arriba en el alma, desatados del mundo y de nuestros pecados, tocando la tierra de puntillas (ὀλίγω ποδι ἐφαπτόμενοι τῆς γῆς) a fin de que parezca que estamos en el mundo, perseguimos la santa sabiduría²³.

Así también nosotros levantamos la cabeza y alzamos las manos al cielo y nos ponemos de puntillas (τούς τε πόδας ἐπεγείρομεν) en la aclamación final de la plegaria, siguiendo el deseo del espíritu dirigido hacia la esen-

19. CLEM., *ecl.* 5,2-3 (GCS 17, 138).

20. Evidentemente, Clemente no está pensando en un signo convencional, vacío de realidad, sino en «signo» como una visibilización de realidades espirituales. Así, el agua bautismal, cuyo poder de regeneración se deriva del bautismo de Cristo en el Jordán, purifica y santifica cuerpo y alma a la vez (*ecl.* 7,2 [GCS 17, 138]), de modo que incluso espíritus impuros que están «enredados» con el alma (συμπελεγμένα τῇ ψυχῇ) son filtrados y dejados fuera (διυλίζεσθαι).

21. Behr, *Asceticism*, 197.

22. Behr, *Asceticism*, 213: «los Gnósticos obtienen una condición angélica, sin carne, en la que viven por encima del mundo... practicando una oración incesante y celebrando una continua fiesta».

23. CLEM., *paed.* I,16,3 (SC 70, 140).

cia intelectual; y esforzándonos por abstraer el cuerpo de la tierra, junto con el discurso [es decir, las palabras de la oración], elevando el alma a lo alto, alada, con el deseo de las cosas mejores, le obligamos a avanzar a la región de la santidad, despreciando noblemente las cadenas de la carne²⁴.

La filiación adquirida en el bautismo y desarrollada a través de la vida ascética llegará a encarnar, incluso aquí y ahora, el estado celestial y escatológico del cristiano perfeccionado. Antes de pasar a esa discusión, sin embargo, es necesario discutir algunas de las señales que se encuentran a lo largo de la trayectoria ascensional descrita por la teoría ascética de Clemente.

1.3.1. De leche a alimentos sólidos

Clemente utiliza la imagen paulina de la leche y los alimentos sólidos —«Yo no pude hablarlos como a gente espiritual, sino más bien como a gente de la carne, como a niños en Cristo. Os alimenté con leche, no con alimento sólido, porque no estabais listos para alimentos sólidos» (1 Cor 3,1-2)— de dos maneras bien distintas. En *paed.* I,25-52, Clemente dedica considerable tiempo y esfuerzo para explicar que la leche «es alimento perfecto». Él sostiene que la declaración de Pablo se entiende mejor si se lee de modo ligeramente diferente, es decir haciendo que ἐν Χριστῷ califique no a «hijos» —como afirma el texto en realidad: son «niños en Cristo», por lo que Pablo tuvo que alimentarles con leche, no con alimento sólido—, sino a la bebida: en una palabra, él insiste en que la «leche» en cuestión es siempre γάλα ἐν Χριστῷ, en que es el Logos mismo quien «es figuradamente representado como leche», en que «la sangre de la Palabra también se ha mostrado como leche», para que la Palabra «como es propio, nos suministre a nosotros niños la leche del amor; y sólo son verdaderamente benditos los que maman de este pecho». Su interés aquí está en advertir contra cualquier separación elitista entre la leche, como enseñanza inferior, y alimentos sólidos²⁵. Y es de notar que «la abundancia de imágenes que Clemente utiliza para describir el nuevo estado de infancia espiritual de los cristianos —niños, pollos, bebés, potros, corderos, etc.— está en un marcado contraste con una cultura que no tenía aprecio real por la situación de la infancia»²⁶.

24. CLEM., *str.* VII,40,1 (ed. A. Le Boulluec, SC 428, Paris 1997, 140.142).

25. Cf. también la denominación de Cristo como «leche celestial» (γάλα οὐράνιον) en el himno al final de *paed.* III, *Hymnus* v. 43 (ed. C. Mondésert, Ch. Matray, H.-I. Marrou, SC 158, Paris 1970, 198). Para una amplia discusión de este texto, véase D. K. Buell, *Making Christians: Clement of Alexandria and the Rhetoric of Legitimacy*, Princeton 1999, 136-146; A. Bunt (Hoek), «Milk and Honey in the Theology of Clement of Alexandria», en H. J. auf der Maur *et al.* (eds.), *Fides Sacramenti, Sacramentum Fidei, FS Pieter Smulders*, Assen 1981, 27-39.

26. Behr, *Asceticism*, 152.

En los *Stromateis*, sin embargo, —es decir, en la parte más avanzada del itinerario— «leche» se refiere claramente a la «fe común» y a la catequesis, en claro contraste con el «alimento sólido» de la *gnosis*, y la inferioridad de la anterior y su subordinación al último se hace aún más evidente por su uso en conjunción con otro par de imágenes: «cimientos» (θεμέλιον) y «superestructura» (ἐποικοδομήματα).

Ahora bien, el apóstol, en claro contraste con la perfección gnóstica, llama a la fe común (τὴν κοινὴν πίστιν) a veces «cimiento» (θεμέλιον) y a veces «leche»²⁷.

Si, pues, se dice por medio del apóstol que «leche» pertenece a los niños pequeños, y que «carne» es el alimento de la plena madurez, se deberá entender que leche es la instrucción catequética —el primer alimento, por así decirlo, del alma—. Y carne es la contemplación mística; porque tal es la carne y la sangre del Verbo, esto es, la comprensión del poder y esencia divinos²⁸.

Por supuesto, carne «no es algo diferente de la leche, sino lo mismo en sustancia. Porque el mismo Verbo es fluido y suave como la leche, o sólido y compacto como la carne» (*paed.* I,37,3 [SC 70, 178]). Sin embargo, en los *Stromateis* Clemente revela algo que habría sido contraproducente en una etapa anterior:

El primer cambio salvador es el del paganismo a la fe, como he dicho antes, y el segundo, el de la fe a la *gnosis*²⁹.

Saber es más que *creer*, y ser dignificado con el más alto honor después de haber sido salvado es una cosa más grande que ser salvado³⁰.

1.3.2. De la μετριοπάθεια a la ἀπάθεια

Clemente pasa mucho tiempo —demasiado, la mayoría de los lectores estarán de acuerdo— regulando todos los detalles de la vida cristiana —comer, dormir, bañarse, los ejercicios físicos, el vestido, el habla, la sexualidad, la vida social, etc.—. En palabras de Behr, «[l]a exigencia estoica de una vida vivida “según el Logos” se llena de un nuevo significado, el de la obediencia al Logos-Pedagogo, Cristo»³¹. El concepto que gobierna la vida cristiana ideal es la μετριοπάθεια, la moderación de las pasiones, la templanza. Esto cambia, sin embargo, en los *Stromateis*, donde el listón se fija más alto, de la μετριοπάθεια a la ἀπάθεια.

27. CLEM., *str.* V,26,1 (SC 278, 64).

28. CLEM., *str.* V,66,2 (SC 278, 128).

29. CLEM., *str.* VII,57,4 (SC 428, 186).

30. CLEM., *str.* VI,109,2 (ed. P. Descourtieux, SC 446, Paris 2001, 278).

31. Behr, *Asceticism*, 164.

El conocimiento (γνώσις) produce la práctica (συνάσκησιν), y la práctica [produce] el hábito o disposición (ἔξιν ἢ διάθεσιν); y un tal estado como este produce la impassibilidad, no la moderación de las pasiones (ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριόπειαν)³².

Este pasaje nos permite añadir una breve nota sobre la tensión entre el «ya» y el «todavía no» que define la filiación de los creyentes. En el bautismo, como Clemente escribe con tanto énfasis, al creyente se le ha concedido ya la filiación con todos los aspectos implícitos de la regeneración y la perfección. No obstante, la filiación aún tiene que ser trabajada a lo largo de una trayectoria ascética siguiendo un protocolo disciplinado, paso a paso:

Porque se ha dicho, «al que tiene se le dará»: a la fe, la *gnosis*; y a la *gnosis*, el amor, y al amor, la herencia (κληρονομία)³³.

Tal cambio, entonces, de la incredulidad a la fe —y a la confianza en la esperanza y el temor— es divino. Y, en verdad, la fe es descubierta por nosotros, para ser el primer movimiento hacia la salvación; después de lo cual el miedo, y la esperanza, y el arrepentimiento, avanzando en compañía con la templanza y la paciencia, nos dirigen hacia el amor y el conocimiento³⁴.

Esta especie de algoritmo para la «alquimia» de la experiencia espiritual se hizo muy popular entre los posteriores teóricos y practicantes de la vida monástica. Autoridades monásticas como Evagrio, Máximo el Confesor y Juan Clímaco siguen todos a Clemente³⁵.

1.3.3. De la *abstención del mal* al *hacer el bien activamente*

Semejante a la transición de la *metriopatheia* a la *apatheia* es la progresión que Clemente prevé de la mera «abstención del mal», recomendada a los principiantes en la fe, a «hacer el bien activamente», característica del gnóstico.

Pero la primera purificación que tiene lugar en el cuerpo, siendo el alma la primera, es la abstinencia de las cosas malas (ἡ ἀποχή τῶν κακῶν), que algunos consideran la perfección, y es, en verdad, la perfección del creyente común, judío y griego. Pero en el caso del gnóstico, después de aquello que es tenido por perfección en los demás, su justicia avanza hacia la actividad en el hacer el bien (εἰς ἐνέργειαν εὐποιίας)³⁶.

32. CLEM., *str.* VI,74,1 (SC 446, 210).

33. CLEM., *str.* VII,55,7 (SC 428, 182).

34. CLEM., *str.* II,31,1 (SC 38, 57).

35. Acerca de la semejanza entre Clemente y los escritores ascéticos posteriores, véase Völker, *Der wahre Gnostiker*, 485.633-636; Guillaumont, «Le gnostique chez Clément et chez Évagre», 195-196.

36. CLEM., *str.* VI,60,2-3 (SC 446, 182.184).

Cuando habla del «hábito invariable de hacer el bien» del gnóstico, Clemente está pensando en la única cosa necesaria: encarnar la bondad de Dios y practicar una oración de intercesión eficaz.

Y además rezará para que el mayor número posible pueda llegar a ser como él. (...) Porque el que se hace como el Salvador también se dedica a salvar (lit. «salvífico», σωτήριος); realizando infaliblemente los mandamientos hasta donde la naturaleza humana puede admitir la imagen³⁷.

Y en quienquiera que la fuerza incrementada de la justicia avance para hacer el bien (εις αγαθοποιίαν), permanece en su caso la perfección en el hábito invariable de hacer el bien (ἐν ἀμεταβόλῳ ἔξει εὐποιίας) según la semejanza de Dios³⁸.

Así, el cristiano perfeccionado llega a ser una encarnación, una manifestación de la providencia divina:

Sin duda, la santidad del gnóstico, unida (συμπλακεῖσα) a la bendita Providencia, muestra sucesivamente (ἐπιδείκνυσι) en confesión voluntaria la perfecta beneficencia (εὐεργεσίαν) de Dios. Porque la santidad del gnóstico, la recíproca benevolencia del amigo de Dios, es un tipo de movimiento que corresponde a la Providencia (ἀντεπιστροφή τίς ἐστι τῆς προνοίας)³⁹.

Y es esta creciente adhesión a la obra de la Providencia divina lo que hace que del gnóstico, como los pasajes anteriores sugieren, un ser humano que cumple el potencial puesto ante él en el «a imagen y semejanza»: él es capaz de «realizar infaliblemente los mandamientos hasta donde la naturaleza humana puede admitir la imagen»; ha adquirido «el hábito invariable de hacer el bien según la semejanza de Dios». Por lo tanto, como encarnación de la Providencia, es eficaz en su oración de intercesión y se ha convertido en «salvífico», como el Salvador. Y precisamente por convertirse en un conducto para la Providencia divina, el gnóstico es semejante a los ángeles:

Él, entonces, que primero ha moderado sus pasiones (μετριοπαθήσας) y se ha entrenado para la impasibilidad (εις ἀπάθειαν) y se ha desarrollado para la beneficencia de la perfección gnóstica (εις εὐποιία γνωστικῆς τελειότητος), es aquí igual a los ángeles (ισάγγελος μὲν ἐνταῦθα). Luminoso ya y brillando como el sol el ejercicio de la beneficencia (κατὰ τὴν εὐεργεσίαν), se apresura por medio de *la gnosis* justa a través del amor a Dios hacia la morada sagrada, al igual que los apóstoles⁴⁰.

37. CLEM., *str.* VI,77,4-5 (SC 446, 214.216).

38. CLEM., *str.* VI,60,3 (SC 446, 184).

39. CLEM., *str.* VII,42,3 (SC 428, 148).

40. CLEM., *str.* VI,105,1 (SC 446, 270).

Está sobradamente claro a estas alturas que Clemente nos ha llevado más allá «de la fe común»: esto no es ya cristianismo para torpes, sino cristianismo para los que quieran ser perfectos. Pasemos entonces a la descripción de Clemente del creyente perfeccionado, el llamado verdaderamente «gnóstico».

1.4. «Herencia perfecta»: filiación escatológica

El gnóstico, en consecuencia, en virtud de ser un amante del único verdadero Dios, es el hombre realmente perfecto y amigo de Dios, y es colocado en la categoría de hijo... considerado digno de contemplar eternamente a Dios Todopoderoso, como está dicho, «cara a cara»⁴¹.

La herencia perfecta (κληρονομία) pertenece a los que alcanzan el estado de “hombre perfecto”, según la imagen del Señor... Así, a la semejanza de Dios es llevado el que es introducido en la adopción y la amistad de Dios, a la justa herencia (συγκληρονομίαν) de los señores y dioses, si es perfeccionado, según el Evangelio, como lo enseñó el Señor mismo⁴².

Al llamar a la filiación de los gnósticos «una herencia» (κληρονομία; συγκληρονομία) —y por tanto una realidad perteneciente a la expectativa futura— y al mismo tiempo describirla como un estado adquirido aquí y ahora, Clemente afirma implícitamente que la perfección cristiana, aunque es una realidad escatológica, debería ser concebida como escatología realizada. En efecto, en su descripción del gnóstico, pone el énfasis claramente en el «ahora ya» a costa del «todavía no»:

... vosotros que, viviendo todavía en el cuerpo (ἐν σώματι ἔτι ὄντες), al igual que los hombres justos de la antigüedad, disfrutáis de la impassibilidad (ἀπάθειαν) e inmutabilidad (ἀταραξίαν) del alma⁴³.

... uno tal ya ha alcanzado la condición de «ser igual a los ángeles»⁴⁴.

El que ha llegado a este estado es... como si estuviera ya sin cuerpo y hubiera llegado a ser santo por encima de esta tierra (οἶον ἀσάρκω ἦδη καὶ ἄνω τῆσδε τῆς γῆς ἀγίω γεγονότι)⁴⁵.

El gnóstico es divino (θεῖος) y ya santo (ἦδη ἅγιος), portador de Dios y llevado por Dios (θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος)⁴⁶.

41. CLEM., str. VII,68,3 (SC 428, 214).

42. CLEM., str. VI,114,4.6 (SC 446, 288).

43. CLEM., str. IV,55,4 (ed. A. Hoek, C. Mondésert, SC 463, Paris 2001, 148).

44. CLEM., str. VII,57,5 (SC 428, 186).

45. CLEM., str. VII,86,7 (SC 428, 266).

46. CLEM., str. VII,82,2 (SC 428, 250).

2. «El otro Clemente» acerca de la filiación del creyente regenerado

Nos hemos de preguntar cómo entender las afirmaciones anteriores. ¿Qué quiere decir Clemente llamando a los creyentes perfeccionados «dioses»? ¿Cómo entiende la condición isangélica del gnóstico? ¿En qué sentido el futuro está ya presente para los poseídos por el amor divino? Las ideas siguen siendo un tanto abstractas, como si algo fundamental hubiera sido excluido u oscurecido. Más aún, las afirmaciones más sorprendentes se ahogan en un mar de referencias, tanto de la Biblia como de la antigua poesía, dramaturgia y filosofía griega, como si Clemente estuviera probando la determinación de sus lectores de mantener su enfoque en la materia tratada. Esto, de hecho, es lo que Clemente había anunciado justo al principio de los *Stromateis*, cuando explicó su decisión y su estrategia de comprometerse a escribir las enseñanzas orales recibidas.

Reivindica, *en primer lugar*, que sus obras están dando forma escrita a tradiciones orales heredadas de tempranos maestros autorizados, e incluso carismáticos⁴⁷; *en segundo lugar*, que la transmisión oral dentro del marco del discipulado espiritual sigue siendo el modo ideal de la formación en la fe⁴⁸; y, *en tercer lugar*, que, más allá de la oscuridad intrínseca de los textos escritos —una oscuridad causada por la ausencia de la relación viva maestro-discípulo—, la instrucción cristiana comprendida en escritos como los suyos también debe ser ocultada intencionadamente por una preocupación pastoral⁴⁹. La preocupación es, para Clemente,

47. «Ahora bien, este trabajo mío de escritura es... realmente una imagen y un esbozo de los vigorosos y animados discursos que tuve el privilegio de escuchar; y de benditos y verdaderamente notables hombres» (CLEM., *str.* I,11,1 [SC 30, 51]); «La redacción de estos *memoranda* míos, lo sé muy bien, es débil en comparación con ese espíritu, lleno de gracia, que tuve el privilegio de escuchar. Pero será una imagen para recordar el arquetipo de lo que fue golpeado con el *thyrsus*» (*str.* I,14,1 [SC 30, 53]); «Ahora bien, los presbíteros no escribieron porque no querían debilitar su preocupación por la enseñanza de la tradición con otra, a saber, con poner(la) por escrito; ni tampoco querían gastar en escribir el tiempo dedicado a reflexionar lo que iba a ser dicho. Pero, convencidos quizá de que conseguir una composición correcta y el contenido de la enseñanza son cuestiones totalmente separadas, delegaron en otros naturalmente dotados (como escritores). (...) Pero lo que sea consultado repetidamente por aquellos que tengan acceso a ello [es decir, el libro] es merecedor del sumo esfuerzo, y es, por así decirlo, la confirmación escrita de la instrucción y de la voz así transmitida a (nuestros) descendientes por medio de la composición (escrita). Hablando por escrito, el «depósito en circulación» de los ancianos utiliza al escritor para el propósito de una transmisión que conduce a la salvación de los que van a leer. Por tanto, al igual que un imán, que repele toda la sustancia y sólo atrae el hierro, a causa de la afinidad, los libros también atraen sólo aquellos que son capaces de comprenderlos, a pesar de que hay muchos que los abren» (CLEM., *ecl.* 27,1-7 [GCS 17, 144]). Cf. EUS., *h.e.* VI,13,9: «En su libro *Sobre la Pascua* reconoce que había sido apremiado por sus amigos a poner por escrito, para las generaciones posteriores, las tradiciones orales que él había escuchado a los ancianos presbíteros».

48. «Las cosas secretas son confiadas al habla, no a la escritura, como es el caso de Dios. (...) Los misterios son entregados místicamente, de modo que lo que se habla puede estar en la boca del orador; no tanto en su voz, sino en su entendimiento» (CLEM., *str.* I,13,2,4 [SC 30, 52]).

49. «Algunas cosas las omito deliberadamente, en el ejercicio de una selección inteligente, asustado de escribir lo que me he guardado de hablar: no por envidia —pues esto sería injusto— sino temiendo por mis lectores, no sea que tropiecen por llevarles en un sentido equivocado, y,

el cual cita aquí la segunda carta del Ps.-Platón, que «es imposible que lo que ha sido escrito no se divulgue (οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ (οὐκ) ἐκπεσεῖν)». Por tanto, los *Stromateis* son diseñados a propósito (ἔξῆπιτηδες) como «una mezcla de árboles cargados de fruto y sin fruto, ya que la escritura tiene como objetivo la ocultación, a causa de aquellos que tienen la osadía de hurtar y robar los frutos maduros»; el lector ideal, sin embargo, sabrá «trasplantar los retoños y las plantas, con el fin de adornar un hermoso parque y una arboleda encantadora»⁵⁰.

Dado que la voz de los ancianos maestros de Clemente se escucha con más frecuencia y con mayor claridad en las *Églogas proféticas*, las *Adumbraciones* y los *Excerpta* que en otros lugares del corpus clementino, tiene bastante sentido utilizar estos escritos a menudo olvidados como una lente de lectura que nos permita una mejor comprensión de la noción del Alejandrino acerca de la filiación del cristiano regenerado.

2.1. «El Otro Clemente»: un esbozo

2.1.1. La «jerarquía cósmica»⁵¹

Sobre la base de fuentes más antiguas, Clemente suministra una descripción detallada de la estructura jerárquica del universo espiritual⁵².

como dice el proverbio, (temiendo) ser encontrados “dando una espada a un niño”. Porque es imposible que lo que ha sido escrito no se divulgue (οὐ γὰρ ἔστι τὰ γραφέντα μὴ (οὐκ) ἐκπεσεῖν), aun permaneciendo sin ser publicado por mi parte. Pero estando siempre dando vueltas, usando una única voz, la de la escritura, ellos [los escritos] no responden nada al que hace preguntas más allá de lo que está escrito, porque requieren por necesidad la ayuda de alguien, ya sea de quien lo escribió, o de alguna otra persona que ha caminado tras sus pasos» (CLEM., *str.* I,14,3-4 [SC 30, 54]); «Mi tratado insinuará algunas cosas; en algunas se detendrá; otras simplemente las mencionará. Tratará de hablar de manera imperceptible, para exhibir en secreto y para demostrar en silencio» (CLEM., *str.* I,15,1 [SC 30, 54]).

50. CLEM., *str.* VII,111,1 (SC 428, 330).

51. Aunque hablar de «jerarquía» en el caso de primitivos textos judíos o cristianos es, *stricto sensu*, anacrónico, porque este término fue acuñado al final del siglo quinto por el Pseudo-Dionisio Areopagita, «jerarquía» es sencillamente una designación muy conveniente para el cosmos de múltiples niveles característico de escritos apocalípticos como la *Ascensión de Isaías*, 2 *Enoch* o la *Epistula Apostolorum*. De hecho, el escoliasta del sexto siglo del Corpus Dionysiacum, Juan de Escitópolis, era bien consciente de las semejanzas, en este punto, entre Clemente y el Pseudo-Dionisio, y estaba convencido de su esencial armonía. Véase la discusión en B. Bucur, *Angelomorphic Pneumatology: Clement of Alexandria and Other Early Christian Witnesses*, Leiden 2009, 32-35.

52. Que el universo rigidamente jerárquico de Clemente se remonta a una tradición anterior ha sido demostrado por la investigación hace tiempo: P. Collomp, «Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies Pseudo-Clémentines», *Revue de Philologie* 37 (1913) 19-46; W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom: Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus*, Göttingen 1915. A pesar de la pertinente crítica de algunas de las conclusiones de Bousset (J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart 1933, 127-204), la tesis de una fuente literaria detrás de Clemente de Alejandría y de las *Homilias* pseudo-clementinas permanece sólidamente establecida (véase G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie*, Tübingen 1956, 68 n. 3); M. Pellegrino-Roncaglia, «Pantène et le Didascalée d'Alexandrie: du judéo-christianisme au christianisme hellénistique», en R. H. Fischer (ed.), *A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East*, Chicago 1977, 211-233.

Esta visión del mundo se presenta de manera un tanto más velada en los *Stromateis*:

Porque de un primer principio original, que actúa de acuerdo con el querer [del Padre], dependen lo primero y lo segundo y lo tercero; a continuación, en el extremo más alto del mundo visible está la morada bienaventurada de los ángeles (μακαρία ἀγγελοθεσία); y descendiendo hasta nosotros están ordenados, un [nivel] bajo el otro (ἄλλοι ὑπ' ἄλλοις), los que, del Uno y por el Uno, son a la vez salvados y salvan (σώζομενοι τε καὶ σώζοντες)⁵³.

El poder operativo (ἡ δραστικὴ ἐνέργεια) se distribuye por descenso a través de aquellos seres que son movidos sucesivamente (διὰ τῶν προσεχέστερον κινουμένων)⁵⁴.

La descripción se enriquece con gran detalle en *exc. Thdot.* 10, 11 y 27 y *ecl.* 56-57. La «jerarquía celestial» presenta, en orden descendente, al Logos, a los siete ángeles creados primero (*protocistas*), a los arcángeles y a los ángeles⁵⁵. El principio orientador (ἀρχή) de la jerarquía es el «Rostro de Dios». Que «el Rostro de Dios» es el Hijo (*exc. Thdot.* 10,6 [SC 23, 80]) no es nada nuevo: Clemente lo dice en *paed.* I,57,2, inspirándose en la teofanía que tuvo lugar en «Rostro de Dios»/Εἶδος Θεοῦ/Peniél según *Gen* 32,30. Lo que es nuevo es la rica y detallada descripción de los principios que gobiernan la jerarquía: hay una propagación continua de la luz del Rostro desde un nivel de la jerarquía al inmediatamente inferior, hasta el nivel más bajo de la existencia; cada rango de entidades espirituales es «movido» por el de arriba y a su vez, «moverá» al nivel inmediatamente inferior.

El «avance» (προκοπή) a lo largo de la jerarquía conduce a la progresiva transformación de un nivel en el siguiente, ya que, como ha sido claramente expresado por Jean Daniélou, «[l]os distintos grados de la jerarquía no son naturalezas inmutables, sino más bien grados de un ascenso espiritual, por lo que es posible pasar de un orden al siguiente»⁵⁶. Esta función transformativa de la jerarquía permanecerá en el corazón de la tradición cristiana. De cualquier manera, la fluidez de los distintos nive-

53. CLEM., *str.* VII,9,3 (SC 428, 60).

54. CLEM., *str.* VI,148,6 (SC 446, 356).

55. Dado que Dios no es ni un accidente (συμβεβηκός), ni puede ser descrito por nada accidental (cf. CLEM., *str.* V,81,5 [SC 278, 158]), está más allá de la jerarquía; y no debería ser contado como el primero de los cinco niveles jerárquicos. Dios es uno y está *más allá* del uno y la mónada (cf. *paed.* I,71,1 [SC 70, 236]), y *más allá* de toda causa (τὸ ἐπέκεινα αἰτίων: *str.* VII,2,3 [SC 428, 42]; cf. PL., R. 509b).

56. J. Daniélou, «Les traditions secrètes des Apôtres», *Eranos Jarhbuch* 31 (1962) 199-215, en particular 207; de modo similar, C. Nardi, «Note di Clemente Alessandrino al Salmo 18: EP 51-63», *Vivens homo* 6 (1995) 9-42, según el cual Clemente no ve una diferencia esencial entre humanos, ángeles y protocistas (19). Para una discusión más detallada, véase Collomp, «Une source», 23-24; C. Oeyen, *Eine frühchristliche Engelpneumatologie bei Klemens von Alexandrien. Erweiterter Separatdruck aus der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift*, Bern 1966, 8-9.12.

les dentro de una jerarquía temporal, concebida por Clemente, Orígenes y Evagrio, será finalmente reemplazada por una jerarquía «estable» de niveles original y permanentemente distintos en el Pseudo-Dionisio.

2.1.2. Los Proctotistas

El primer nivel de entidades celestes que contemplan el Rostro se menciona por primera vez en los *Stromateis*: Clemente nos informa de que «los príncipes primogénitos de los ángeles (πρωτόγονοι ἀγγέλων ἄρχοντες), que tienen el mayor poder, son siete»⁵⁷. En otros lugares se les llama «los (seres) creados primero», πρωτόκτιστοι, siete en total, pero con «su liturgia común e indivisa»:

En cuanto a los *proctotistas*, incluso aunque son distintos en número, e individualmente definidos y circunscritos, la similitud (ὁμοιότης) de sus obras, sin embargo apunta a [su] unidad, igualdad y semejanza (ὁμοιότη-
τα)⁵⁸. Entre los siete, no se le ha dado más a uno y menos a otro; ni ninguno de ellos carece de avance: [ellos] han recibido la perfección desde el principio, en el primer [momento de su] entrada en el ser, de parte de Dios a través del Hijo⁵⁹.

Y cada uno de los seres espirituales tiene, por un lado, tanto su potencia adecuada como su dispensación individual; pero, por otra parte, dado que los *proctotistas* han llegado a ser y han recibido [su] perfección al mismo tiempo, su liturgia es común e indivisa⁶⁰.

Ellos son los que «siempre están mirando el Rostro del Padre» (*Mt* 18,10). Pero el Rostro del Padre es el Hijo, por medio del cual se conoce al Padre... Por lo tanto, cuando el Señor dijo: «No despreciéis a ninguno de estos pequeños. En verdad os digo: sus ángeles ven continuamente el Rostro del Padre» (*Mt* 18,10), [se refería a que] tal como es el modelo, así será también el elegido, recibiendo el perfecto progreso. Porque «bienaventurados son los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios» (*Mt* 5,8)⁶¹.

Estos *proctotistas* son, por un lado, contados con los ángeles y arcángeles, sus subordinados⁶², y equiparados con «los siete ojos del Señor»

57. CLEM., *str.* VI,143,1 (SC 446, 344).

58. He usado dos palabras inglesas para ὁμοιότης («similarity» y «being alike» [aquí traducidas por «similitud» y «semejanza»: *N. del T.*]), porque nuestro prejuicio teológico post-niceno debilitaría automáticamente el alcance de esta palabra en Clemente: la segunda vez que usa ὁμοιότης, Clemente tiene en mente «ser como» en oposición a «no ser como», no en oposición a «ser lo mismo que».

59. CLEM., *exc. Thdot.* 10,3-4 (SC 23, 78).

60. CLEM., *exc. Thdot.* 11,4 (SC 23, 82).

61. CLEM., *exc. Thdot.* 10,6-11,1 (SC 23, 80).

62. *Hae namque primitivae virtutes ac primo creatae* (que traduce πρωτόγονοι καὶ πρωτόκτιστοι δυνάμεις), *immobiles existentes secundum substantiam, cum subiectis angelis et archangelis* (CLEM., *Adumbr.* 1 Io 2,1 [GCS 17, 211]). La edición crítica de Stählin introduce una coma entre *immobiles* y *existentes*. Prefiero recurrir al texto de T. Zahn (*Forschungen zur Geschichte des neotestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur. III. Teil, Supplementum Clementinum*,

(*Zac* 3,9; 4,10; *Apoc* 5,6), los «tronos» (*Col* 1,16), y los «ángeles que siempre contemplan el rostro de Dios» (*Mt* 18,10)⁶³. Por otro lado, son portadores del nombre divino, y como tales, se les llama «dioses»⁶⁴. En relación con Cristo, los *proctistas* presentan las oraciones que ascienden desde abajo; en relación con los niveles subordinados de la realidad, funcionan como «sumos sacerdotes» con respecto a los arcángeles; en igual que los arcángeles son los «sumos sacerdotes» para los ángeles; en su incesante contemplación del rostro de Dios, los *proctistas* representan el modelo (προκέντημα) de las almas perfeccionadas⁶⁵. Evidentemente, Clemente se hace eco aquí de tradiciones judías y cristianas sobre la más alta agrupación angélica septiforme⁶⁶.

2.1.3. Jerarquía y el Espíritu Santo angelomórfico

La jerarquía celestial de Clemente es paradigmática para la ampliamente difundida cosmología jerárquica en los primeros siglos de nuestra era, así como para el tipo de dificultades a las que se enfrentaba la emergente teología cristiana. Uno de esos problemas era si la jerarquía cósmica y la presencia y actividad englobantes del Logos permitía la articulación de una pneumatología suficientemente robusta, y, de este modo, una teolo-

Erlangen 1884, 88), que no tiene coma. Así, entiendo que *immobiles existentes secundum substantiam* significa que su sustancia es inmóvil de acuerdo a la sustancia, es decir, no sufre cambio.

63. CLEM., *ecl.* 57,1 (GCS 17, 153); *exc. Thdot.* 10,6-11,1 (SC 23, 80). Para una presentación sintética de los *proctistas*, véase el comentario de A. Le Boulluec en SC 279, 143; J. Barbel, *Christos Angelos: Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte des Ursprungs und der Fortdauer des Arianismus*, Bonn 1941, 198-202; Bucur, *Angelomorphic Pneumatology*, 38-41.

64. CLEM., *str.* VII,56,3 (SC 428, 184); *Adumbr. Iuda* v. 24 (GCS 17, 209). Para un análisis detallado de estos y otros pasajes relevantes, véase Bucur, *Angelomorphic Pneumatology*, 42-51.

65. CLEM., *exc. Thdot.* 11,1 (SC 23, 80).

66. El grupo de los siete seres celestes aparece en *Ex* 9,2-3 (siete seres angélicos de los cuales el séptimo es más importante que los otros seis); *Tob* 12,15 (siete «ángeles santos» que tienen acceso delante de la Gloria, donde presentan las oraciones de «los santos»); *1 Enoch* (c. 20, siete arcángeles; c. 90,21, «los siete primeros blancos como la nieve»); *T. Lev* 7,4-8,3 (siete hombres con vestidura blanca, que revisten a Leví con la indumentaria sacerdotal [de siete elementos]); *2 Enoch* 19,6 (siete fénix, siete querubines y siete serafines, todos cantando al unísono). La noción de «creado primero» es importante para el autor del Libro de los *Jubileos*: los ángeles de la presencia se dice que están circuncidados desde su creación en el segundo día, poseyendo así una cierta perfección y funcionando como modelos celestes y destino final del pueblo de Israel (*Jub.* 2,2; 15,27). Según la *Oración de José*, datada en el siglo I d.C., Israel es un ser celeste —llamado indistintamente ἄγγελος θεοῦ y πνεῦμα ἁρχικόν— cuyo rango es más elevado que el de los siete arcángeles, como capitán en jefe y primer ministro ante el rostro de Dios. Véase también la discusión de tradiciones heptádicas en el judaísmo del Segundo Templo en W. F. Smelik, «On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism», *Journal for the Study of Judaism* 26 (1995) 131-141; R. Elior, *The Three Temples: On the Emergence of Jewish Mysticism*, Oxford-Portland 2005, 77-81. En cuanto se refiere a textos cristianos, el *Apocalipsis* menciona siete espíritus/ángeles ante el trono divino (*Apoc* 1,4; 3,1; 4,5; 5,6; 8,2) y el *Pastor* de Hermas conoce un grupo de siete que consiste en los seis «primero creados» (πρώτοι κτισθέντες) que acompañan tanto al Hijo de Dios como al séptimo de su grupo (HERM., *vis.* 3,4,1; HERM., *sim.* 5,5,3).

gía trinitaria⁶⁷. Ciertamente, la escala cósmica descrita anteriormente parece no reservar ningún lugar al Espíritu Santo: en orden descendente, se lee acerca del Padre, del Hijo/Logos como principio de todas las cosas, y de los *protocistas*, el nivel en que la multiplicidad se asienta. Es digno de mención, sin embargo, que Clemente también llama a los siete *protocistas* «la héptada del Espíritu»⁶⁸.

La relación entre los siete *protocistas* y el Espíritu Santo ha sido tratada en detalle por Christian Oeyen, cuya tesis era que el maestro alejandrino establece una *Engelpneumatologie*⁶⁹. Las cuidadosas observaciones de Hans-Dieter Hauschild parecen sumamente apropiadas llegados a este momento: interpretar la pneumatología de Clemente depende en gran medida de determinar hasta qué punto el Alejandrino está de acuerdo con las tradiciones que está reelaborando. Muy probablemente se está haciendo eco de una visión tradicional que simplemente no hablaba de un «Espíritu Santo», y no tenía la capacidad de doblegar el marco heredado para acomodar la hipóstasis del Espíritu⁷⁰. Por mi parte, he argumentado que Clemente y otros de los primeros escritores cristianos son testigos de un arcaica pneumatología «angelomórfica», que hizo uso de la imaginaria apocalíptica de los siete ángeles más altos, y que asociaba «poseer el Espíritu» con un proceso de «auténtica» angelificación. Está claro, sin embargo, que Clemente sometió este material apocalíptico heredado de anteriores autoridades —la jerarquía angélica, los siete *protocistas*, el proceso de angelificación— a la interpretación espiritualizante y a la teología del Logos heredadas de Filón. La exégesis noética ayuda a Clemente a entender los siete *protocistas* como el Espíritu septiforme, al igual que le ayuda a equiparar el «tercero» del Pseudo-Platón con el tercer artículo de la regla de la fe cristiana⁷¹.

67. Véanse las observaciones críticas sobre Clemente en Zahn, *Forschungen*. III. Teil, 98; Kretschmar, *Trinitätstheologie*, 63; W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Garden City-New York 1967, 264; H.-D. Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch: Studien zur frühchristlichen Pneumatologie*, München 1972, 83; H. Ziebritzki, *Heiliger Geist und Weltseele: das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern*, Tübingen 1994, 123.

68. CLEM., *paed.* III,12,87,4 (SC 158, 168): «Y por un solo Dios muchos tesoros son dispensados; algunos son desvelados por medio de la Ley, otros por medio de los profetas; algunos por la boca divina, otros por la héptada del espíritu (τῶν πνεύματος τῆ ἐπτάδι) cantando en acompañamiento. Y siendo uno solo el Señor, el Pedagogo es el mismo en todos estos dones».

69. Para una presentación de la identidad funcional entre el Espíritu Santo y los *protocistas*, véase Oeyen, *Engelpneumatologie*, 22-23. Ladaria rechaza esta identificación argumentando que la obra de inhabitación del Espíritu no encuentra contrapartida en la acción de los *protocistas*, y que existe una clara distinción entre el *status* paradigmático de los *protocistas* con respecto a la visión de Dios, y la obra del Espíritu Santo que capacita a uno para ver a Dios (L. Ladaria, *El Espíritu en Clemente Alejandrino: Estudio teológico antropológico*, Madrid 1980, 252 y n. 17). Contra estas objeciones hago notar que los *protocistas* sirven como «sumos sacerdotes» de la acción deificante y teofánica realizada en última instancia por el Logos, y por tanto como mediadores de la *visio dei*.

70. Hauschild, *Gottes Geist*, 79 n. 10.

71. CLEM., *str.* V,103,1 (SC 278, 196). Para una detallada discusión y relevante bibliografía

2.2. «El Otro Clemente» sobre la filiación de los creyentes perfeccionados

2.2.1. Filiación como «angelificación»

A la luz de la jerarquía «fluida» descrita anteriormente, las referencias en los *Stromateis* sobre el asceta cristiano «viviendo como un ángel en la tierra, ya luminoso», «ya sin cuerpo y ya crecido santo por encima de esta tierra», «habiendo» alcanzado ya la condición de «ser igual a los ángeles» toma un significado más concreto. El gnóstico perfecto de Clemente no sólo es un ser humano que ha alcanzado la cercanía al reino angélico, sino un ser humano realmente en proceso de convertirse en un ángel. En efecto, los creyentes están siendo instruidos por los ángeles, y su horizonte es un horizonte de angelificación: al final de un ciclo milenar, serán trasladados al rango de los ángeles, mientras que sus instructores se convertirán en arcángeles, en sustitución de sus propios instructores, que a su vez, serán promovidos a un nivel superior. Todos los niveles de la jerarquía se mueven un paso más arriba cada mil años:

Porque aquellos entre los seres humanos que comienzan a ser transformados en ángeles son instruidos por los ángeles durante mil años, a fin de ser promovidos a la perfección (εις τελειότητα ἀποκαθιστάμενοι). A continuación, los instructores son trasladados a la autoridad arcangélica, mientras que los que han recibido la instrucción a su vez instruirán a aquellos de entre los seres humanos que son transformados en ángeles; acto seguido son, en el período especificado, promovidos al adecuado estado angélico del cuerpo (ἀποκαθίστανται τῆ οἰκεία τοῦ σώματος ἀγγελοθεσία)⁷².

Nótese la expresión εἰς τελειότητα ἀποκαθιστάμενοι en referencia a la promoción de los arcángeles al *status* de *protocistas*. Unas cuantas frases antes (*ecl.* 57,1), Clemente llamaba al ser de más alto rango οἱ ἐν τῇ ἄκρᾳ ἀποκαταστάσει πρωτόκτιστοι («los primeros creados, que están en la cima»). Entiendo ἀποκατάστασις aquí en el sentido de «promoción» para la perfección escatológica en lugar de en el sentido de «restauración» a un estado protológico. Como André Méhat explica:

La *apocatástasis* es una escala y en ningún modo un retorno. La expresión se acerca a otras similares: la cumbre de la herencia, la adopción, el Descanso, etc. (*str.* II,22,134; II,22,136; IV,22,145). Los *Protocistas*,

secundaria, cf. F. Dünzl, *Pneuma: Funktionen des theologischen Begriffs in frühchristlicher Literatur*, Münster 2000, 143-144.

72. CLEM., *ecl.* 57,5 (GCS 17, 154). Esta «actualización» periódica también se aplica a los *protocistas*, que son colocados más alto, «de modo que ya no ejercen más un ministerio definido, según la providencia, sino que pueden morar en descanso y únicamente en la contemplación de Dios solo. Pero los más cercanos a ellos avanzarán al nivel que estos mismos han dejado. Y lo mismo sucede por analogía con los que están en un nivel inferior» (*ecl.* 56,7 [GCS 17, 153]).

que recibieron desde el principio la perfección (*exc. Thdot.* 10,1-12) no aparecen en ninguna parte como habiendo caído en ningún momento en absoluto. Por tanto, la *apocatástasis* no es un retorno, sino que es el estado definitivo en el que Dios ha clasificado el mundo de los Espíritus que están más cerca de él. El prefijo *ἀπο-* no expresa otra cosa aquí que la idea de acabamiento⁷³.

2.2.2. Filiación perfecta: convertirse en un protoctista

Las referencias de Clemente a los *protoctistas* arrojan la luz necesaria sobre su retrato del creyente perfeccionado, el llamado verdaderamente «gnóstico». Consideremos los siguientes pasajes:

[Se dice que las almas gnósticas] sobrepasan en la grandeza de la contemplación el modo de vida de cada uno de los órdenes santos (τῆ μεγαλοπρεπεία τῆς θεωρίας ὑπερβαινούσας ἐκάστης ἁγίας τάξεως τὴν πολιτείαν)... siempre moviéndose a lugares más y más altos [lit. llegando a lugares mejores que los mejores lugares: ἀμείνους ἀμεινόνων τόπων τόπους], abrazando la visión divina (θεωρίαν) no en espejos o por medio de espejos⁷⁴.

Entonces llegan a ser puros de corazón y cercanos (κατὰ τὸ προσεχῆς) al Señor, allí les espera la promoción (ἀποκατάστασις) a la contemplación eterna. Y ellos son llamados con el apelativo de «dioses», para ser co-entronizados (σύνθρονοι) con los otros «dioses» que han sido establecidos primero (πρώτων τεταγμένων) por el Salvador⁷⁵.

El verdadero gnóstico ha sido llevado *ante la presencia de su gloria*: quiere decir delante de los ángeles; *sin defecto en el gozo*, después de haberse convertido en ángeles (*angelos factos*)⁷⁶.

En estos pasajes, el «alma gnóstica» es descrita como aquella que ha ascendido todos los niveles de la jerarquía y alcanzado el acceso sin mediación a la visión del Rostro, posible gracias a la inmediata proximidad. El verdadero gnóstico ha plantado su tienda en *Él*, es decir, en Dios⁷⁷. Nótese la expresión para esta proximidad —κατὰ τὸ προσεχῆς— que evoca el uso repetido de *προσεχῶς* en los *Excerpta* para expresar la inmediatez, ¡la falta de cualquier intervalo entre los niveles de la jerarquía! Bien podría decirse que los gnósticos se convierten realmente en *protoctistas*, ya que Clemente asevera que «son llamados con el apelativo de «dioses»,

73. A. Méhat, «“Apocatatastase”: Origène, Clément d’Alexandrie, Act. 3, 21», *VigChr* 10 (1956) 196-214, aquí 205. Véase también el antiguo estudio de J. Hering, *Étude sur la doctrine de la chute et de la préexistence des âmes chez Clément et Alexandrie*, Paris 1923, y el enorme trabajo reciente de I. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena*, Leiden 2013, 119-136, en particular 132-133.

74. CLEM., *str.* VII,13,1 (SC 428, 68).

75. CLEM., *str.* VII,56,5-6 (SC 428, 184).

76. CLEM., *Adumbr. Iuda* v. 24 (GCS 17, 209).

77. CLEM., *ecl.* 57,3 (GCS 17, 154).

para ser co-entronizados (σύνθρονοι) con los otros «dioses» que han sido establecidos primero (πρώτων τεταγμένων) por el Salvador»⁷⁸.

2.2.3. Filiación perfecta: convertirse en un serafín

Una concepción similar se presenta en la discusión de Clemente acerca de la teofanía de *Is 6*. Aquí nuestro autor se muestra como un digno continuador de lo que Eric Osborn llamó la «exégesis noética» de Filón⁷⁹.

[El arca] significa el reposo que habita con los espíritus que dan gloria (ἀνάπαυσιν (...) τὴν μετὰ τῶν δοξολόγων πνευμάτων), los cuales son representados por los querubines oscuramente (ἃ αἰνίσσεται Χερουβίμ). (...) Pero el rostro es un símbolo del alma racional; y las alas son los altos ministros y las energías de los poderes a derecha e izquierda; y la voz es gloria deleitable en incesante contemplación (ἡ φωνὴ δὲ δόξα εὐχάριστος ἐν ἀκαταπαύστῳ θεωρίᾳ)⁸⁰.

Él [el gnóstico] día y noche, hablando y cumpliendo los mandatos del Señor, se alegra en extremo [...] y está siempre dando gracias a Dios, al igual que los seres vivos que dan gloria (τὰ ζῶα τὰ δοξολόγα), como Isaías dijo figuradamente (διὰ Ἡσαΐου ἀλληγορούμενα)⁸¹.

Clemente identifica a los serafines de *Is 6* (que él llama τὰ ζῶα τὰ δοξολόγα) con los querubines del arca en *Ex 25* (τὰ πνεύματα τὰ δοξολόγα) y con los dos ζῶα que se encuentran en la peculiar lectura de *Hab 3,2* de LXX («serás conocido entre los dos ζῶα»). Su punto principal, sin embargo⁸², es que los serafines y los querubines deben ser interpretados alegóricamente como referencias a la vida del alma perfeccionada: para él, es el «gnóstico» el que «descansa» en un estado de incesante contemplación y perpetua alabanza de Dios. En última instancia, la filiación perfecta consiste en convertirse en un serafín.

En general, Clemente de Alejandría conserva una antigua tradición bíblica y extra-bíblica —a saber la de la transformación de humano en ángelico— también conservada por ciertas ramas del judaísmo (e.g., *1 Enoch* 71,11; *2 Enoch* 28,11; cf. *3 Enoch* 15,48C)⁸³. *T. Lev 4, 2*, por ejemplo,

78. CLEM., *str.* VII,56,6 (SC 428, 184).

79. E. F. Osborn, «Philo and Clement: Quiet Conversion and Noetic Exegesis», en *The Studia Philonica Annual* 10 (1998) 108-124.

80. CLEM., *str.* V,36,3-4 (SC 278, 84).

81. CLEM., *str.* VII,80,3-4 (SC 428, 246).

82. Parece que, aunque «Clemente parece reflejar una influencia filoniana», él «desarrolla el tema de un modo tan diferente que parece aquí ser esencialmente independiente; los ecos pueden reflejar simplemente una tradición ampliamente común» (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, 134).

83. Véase la discusión y la extensa lista de fuentes primarias en W. D. Davies, D. C. Allison Jr., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew*, London 1989, vol. 3, 227-228; J. H. Charlesworth, «The Portrayal of the Righteous as an Angel», en J. J.

es explícito sobre la posibilidad de convertirse en un «hijo» para Dios y en un «príncipe de la presencia»⁸⁴. Del mismo modo, en 2 *Enoch*, el patriarca no es simplemente un visitante de los reinos celestiales, sino «un funcionario permanentemente instalado en la oficina del *sarhappaninim*»⁸⁵. De modo semejante, en el así llamado *Himno de Autoglorificación* de Qumrán (4Q491c), «[l]a ascensión... no es solamente un caso de turismo celeste, viendo las maravillas del cielo, y recibiendo una comisión profética y/o sacerdotal. Implica transformación —angelificación, posiblemente incluso *apotheosis*—. El que asciende toma su asiento en el cielo por encima de los ángeles»⁸⁶. De acuerdo con Rachel Elior, los qumranitas «expresaron profunda identificación con los ángeles... se hicieron una imagen de un culto celestial de sacerdotes angélicos» y se vieron a sí mismos como «socios y homólogos de los ángeles»⁸⁷. Los sabios rabínicos, por el contrario, fueron como mucho ambivalentes —y por lo general críticos— acerca de este misticismo transformativo; sin embargo, «tradiciones rechazadas a menudo quedaron bajo tierra sólo para emerger de nuevo tan pronto como las circunstancias cambiaron»⁸⁸. De hecho, la literatura Hekhalot habla acerca de llegar a ser superior, más glorioso que los «ocho grandes príncipes» (3 *Enoch* 10,2-6), incluso de llegar a ser «el YHWH menor» (3 *Enoch* 12).

La descripción de la humanidad escatológica como si hubiese experimentado una transformación hacia un *status* angélico (o quasi-angélico) también se afirma en el cristianismo primitivo⁸⁹. En el Nuevo Testa-

Collins, G. W. E. Nickelsburg (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism; Profiles and Paradigms*, Chico, CA 1980, 135-151; J. J. Collins, «The Angelic Life», en T. K. Seim, J. Økland (eds.), *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, Berlin 2009, 291-310; M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1992, 163-173. Véase también N. Deutsch, *Guardians of the Gate: Angelic Vice Regency In Late Antiquity*, Leiden-Boston 1999, 32-34: «La transformación de Metatron de ser humano en un ángel refleja un proceso ontológico que puede ser repetido por los místicos...». Para una opinión diferente, véase K. P. Sullivan, *Wrestling with Angels: A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament*, Leiden 2004, 229-230.

84. «El Altísimo entonces ha oído tu oración para separarte de la injusticia y hacerte su hijo y servidor y un ministro en su presencia». Cf. 4Q5b 4,25: «toda la Gloria de Adán será suya».

85. A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition*, Tübingen 2005, 156.

86. P. Alexander, *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*, London-New York 2006, 90.

87. Elior, *Three Temples*, 58.171.99.93. Véase también J. L. Angel, *Otherworldly and Eschatological Priesthood in the Dead Sea Scrolls*, Leiden 2010, *passim*.

88. C. R. A. Morray-Jones, «Transformational Mysticism in the Apocalyptic-Merkabah Tradition», *Journal of Jewish Studies* 43 (1992) 1-31, aquí 11; W. F. Smelik, «On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism», *JSJ* 26 (1995) 122-144, en particular 127.

89. En un brillante ensayo titulado «Qumran and the Genealogy of Western Mysticism», Philip Alexander ofrece el siguiente resumen: «la vieja doctrina sacerdotal judía de la liturgia celestial, que hemos descubierto floreciente ya en el período del Segundo Templo, fue recogida en la tradición cristiana, y en ella contribuyó poderosamente al desarrollo de una influyente rama *angelikos bios* de la mística cristiana. (...) Con misticismo del tipo *angelikos bios* me refiero a un misticismo en el que los ángeles son vistos como los ejemplares de la suprema relación con Dios que una criatura puede alcanzar. El objetivo del místico es, a través de un proceso de elevación y

mento, el estado escatológico de los creyentes se describe en términos de cambio (1 Cor 15,51, «todos seremos transformados», πάντες ἀλλαγησόμεθα), de semejanza o igualdad con los ángeles (ὡς ἄγγελοι, Mc 12,25 y Mt 22,30; ἰσαγγελοι y υἱοὶ θεοῦ, Lc 20,36) y de participación en la adoración angelical (Col 2,18: ἐν... θρησκεία τῶν ἀγγέλων ἃ ἐόρακεν ἐμβατεῦων, tomando ἐμβατεῦων como entrada en el templo celestial y θρησκεία τῶν ἀγγέλων como genitivo subjetivo —«adoración angelical»—; cf. Hbr 8-9; Ap 4-5). No obstante, los primeros cristianos recontextualizaron la noción de una transformación angélica en el tiempo final, la hicieron depender del *kerygma* apostólico. Por ejemplo, de acuerdo con Phil 3,20-21, la transformación del creyente es efectuada por Cristo a su regreso al final de los tiempos (σωτήρα ἀπεκδεχόμεθα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ὃς μετασηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν) y consiste en un cambio que da lugar a una humanidad «cristomórfica» ([Χριστός]) (σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ)⁹⁰. Con todo, algunos de los primeros cristianos (Hermas, Ireneo) expresan la convicción de que, en el *eschaton*, la humanidad incluso sobrepasará a los ángeles⁹¹; otros (Tertuliano, Orígenes) asumen que el anterior pasaje del NT indica un proceso de verdadera «angelificación»⁹².

transformación, conocido en algunos textos cristianos posteriores como *theosis*, unirse a los coros de los ángeles y así compartir su cercanía con Dios». Véase P. Alexander, «Qumran and the Genealogy of Western Mysticism», en Esther Chazon et al. (eds.), *New Perspectives on Old Texts: Proceedings of the Tenth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature, 9-11 January, 2005*, Leiden 2010, 215-235, en particular 232 y 218 n. 12. Estos temas se discuten con mayor extensión en Alexander, *Mystical Texts*, 138-143. El estudio fundamental continúa siendo K. S. Frank, *Angelikos Bios: Begriffsanalytische und begriffsgeschichtliche Untersuchung zum 'engelgleichen Leben' im frühen Mönchtum*, Münster 1964. Sobre el tropo monástico de la «vida angelical», véase P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966; U. Ranke-Heinemann, «Zum ideal der vita angelica im frühen Mönchtum», *Geist und Leben* 29 (1956) 347-357; E. von Severus, «BIOS AGGELIKOS: Zum Verständnis des Mönchslebens als "Engelleben" in der christlichen Überlieferung», *Liturgie und Mönchtum* 21 (1960) 73-88; N. Ricklefs, «An Angelic Community: The Significance of Beliefs about Angels in the First Four Centuries of Christianity» (Tesis Doctoral, Macquarie University, Sydney, 2002); E. Muehlberger, «Ambivalence about the Angelic Life: The Promise and Perils of an Early Christian Discourse of Asceticism», *Journal of Early Christian Studies* 16 (2008) 447-478.

90. Cf. Mc 9,1-2, donde la realidad escatológica del «Reino de Dios que viene en poder» es representada por el Jesús transfigurado.

91. El mejor exponente de esta visión es Ireneo de Lyon (*haer.* V,36,3): después de la *parousia*, el género humano «contendrá al Verbo, y ascenderá hasta Él, pasando más allá de los ángeles (*supergradiens angelos*)». Cf. *Apoc. Bar. Sir.* 51,12, «Y la excelencia del justo será más grande que la de los ángeles». En el *Pastor* de Hermas, la recompensa escatológica se describe sucesivamente como «ser contado entre nosotros [los ángeles]» (HERM., *sim.* IX,24,4), o «ser concedida la entrada (πάροδος) con los ángeles» (HERM., *sim.* IX,25,2; HERM., *vis.* II,6,7). Sin embargo, llegar a ser «coheredero con el hijo» (HERM., *sim.* V,2,7-8) es, lógicamente, un *status* superior al de los consejeros angélicos; esto sugeriría (aunque Hermas nunca lo dice explícitamente) que el cristiano glorificado será colocado *por encima* de los ángeles, incluso por encima de los ángeles primero-creados. Véase la discusión en Y. de Andia, *Homo Vivens: Incorruptibilité et divinisation de l'homme chez Irénée de Lyon*, Paris 1986, 327-328.

92. TERT., *adv. Marc.* III,9,4,7: «Y, ciertamente, si tu dios promete a los hombres alguna u otra vez la verdadera naturaleza de los ángeles (*veram substantiam angelorum*) —pues dice,

La tradición cristiana finalmente descartó la idea de una verdadera «angelificación». A pesar del amplio tratamiento sobre el santo ascético viviendo como un «ángel en el cuerpo», y a pesar de la descripción de una vida angélica en el cielo, el santo transformado de la literatura monástica es «angelomórfico» en lugar de «angélico».

2.2.4. Filiación como deificación

En la actualidad sabemos que «por el tiempo en que Porfirio escribió el primero acerca del filósofo que se deifica a sí mismo, los cristianos ya habían hablado de la deificación durante más de un siglo». Ciertamente, escribiendo no mucho después de que Ireneo de Lyon afirmara que «el Verbo de Dios se hizo hombre... de modo que el hombre, habiendo sido asumido en el Verbo y recibiendo la adopción, pudiera llegar a ser hijo de Dios» (*haer.* III,19,1), Clemente de Alejandría es «el primer escritor eclesiástico en aplicar los términos técnicos de la deificación a la vida cristiana»⁹³.

Para él, el cristiano perfeccionado «estudia para ser un dios» (μελετᾷ εἶναι θεός), se espera que llegue a ser «un dios que camina en la carne» (ἐν σαρκί περιπολῶν θεός), e incluso puede ser llamado «divino» (θεῖος) y «ya santo» (ἤδη ἅγιος), portador de Dios y portado por Dios (θεοφορῶν καὶ θεοφορούμενος)⁹⁴. Pero es, una vez más, la arcaica teoría de los presbíteros, postulando la jerarquía celestial como el lugar de una verdadera transformación de arcángeles en *protoctistas*, de ángeles en arcángeles, y de seres humanos en ángeles, la que arroja luz sobre la comprensión de Clemente de la «divinización». Deificación —llegar a ser como y realizar

«Serán como ángeles»— ¿por qué no podría también mi Dios haber acomodado en los ángeles la verdadera sustancia de los hombres (*veram substantiam hominum*), de dondequiera la hubiera sacado?... Ya que el Creador “hace a sus ángeles espíritus, y a sus ministros una llama de fuego”... él [Dios] un día reformará los hombres en ángeles, él que una vez formó a los ángeles en hombres (*homines in angelos reformandi quandoque qui angelos in homines formarit aliquando*); OR., *Cels.* IV,29: «Y sabemos que, en este sentido, los ángeles son superiores a los hombres; puesto que los hombres, cuando sean perfectos, serán como los ángeles. Porque en la resurrección ni se casarán ni serán dados en matrimonio, sino que los justos son como los ángeles en el cielo, y también serán iguales a los ángeles. Sabemos también que en el ordenamiento del universo existen ciertos seres denominados tronos, y otros dominaciones, y otros potestades y otros principados; y vemos que nosotros los hombres, que somos muy inferiores a éstos, podemos albergar la esperanza de que por medio de una vida virtuosa, y obrando en todas las cosas de acuerdo con la razón, podemos elevarnos a una semejanza con todos ellos».

93. Russell, *Doctrine of Deification*, 52.121. Para la deificación del cristiano perfeccionado, Clemente usa principalmente θεοποιέω y ἔκθεόω. Y aunque no utiliza el término θέωσις, es un gran defensor de la noción de deificación. Véase, por ejemplo, *prot.* I,8,4 (SC 2bis, 63): ὁ λόγος ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος γενόμενος, ἵνα δὴ καὶ σὺ παρὰ ἀνθρώπου μάθῃς, πῆ ποτε ἄρα ἄνθρωπος γένηται θεός; *prot.* XI,114,4 (SC 2bis, 183): οὐρανίῳ διδασκαλίᾳ θεοποιῶν τὸν ἄνθρωπον. Para un estudio de la deificación en Clemente, véase G. W. Butterworth, «The Deification of Man in Clement of Alexandria», *JTS* 17 (1916) 157-169; Russell, *Doctrine of Deification*, 121-140. Desafortunadamente, Russell no discute las *Eclogae* y las *Adumbrationes*.

94. CLEM., *str.* VI,113,3 (SC 446, 286); *str.* VII,101,4 (SC 428, 304); *str.* VII,82,2 (SC 428, 250).

las funciones de un dios— significa, para Clemente, que uno ha alcanzado el rango de los *prototistas* de modo que sea «llamado con el apelativo de «dioses» para ser co-entronizado con los otros «dioses» que han sido establecidos primero (πρωτων τεταγμένων) por el Salvador»⁹⁵.

He afirmado anteriormente que continuando «la exégesis noética» de Filón de textos autoritativos, tanto bíblicos como griegos, Clemente interioriza la escala cósmica y la experiencia asociada de ascenso y transformación. Todos los detalles de la imagería, como los intervalos específicos de espacio o tiempo («siete días», «mil años», «siete cielos», «arcángeles», «*prototistas*», etc.) son vaciados del significado literal que habían tenido en la cosmología apocalíptica de los «presbíteros».

Así pues, ya se denomine o góada al tiempo en que a través de los siete períodos enumerados se retorna al reposo más perfecto, o a los siete cielos, que algunos cuentan ascendentemente, o también a la esfera fija que limita con el mundo intelectual, la expresión denota que el gnóstico debe emerger de la esfera de la creación y del pecado⁹⁶.

Una fórmula adecuada para describir el tratamiento de Clemente de Alejandría de la cosmología apocalíptica heredada de los presbíteros sería «apocalipticismo interiorizado». Este término se ha propuesto para el uso de motivos apocalípticos en la literatura monástica bizantina y su definición parece perfectamente aplicable a Clemente: «la transposición del escenario cósmico de la literatura apocalíptica, y, en particular, de la experiencia “fuera del cuerpo” de ascenso celestial y transformación, al del teatro interior del alma»⁹⁷. Releída de esta manera, la escala cósmica se convierte en una metáfora de la ascensión espiritual de cada creyente. Es evidente que el interiorizado ascenso al cielo y la transformación ante el divino Rostro, tan prominente en la apocalíptica judía, es lo que la tradición cristiana, siguiendo a Clemente, llama, de forma abreviada, *theosis*, «divinización».

2.2.5. Filiación y presbíteros

Si para Clemente la filiación es un proceso de remodelación de uno mismo a lo largo de un camino ascético, es igualmente cierto que «llegar a ser un hijo» se ejercita en el discipulado. Y ya que estamos hablando, en última instancia, acerca de un proceso de angelificación, este discipulado consiste en recibir la guía de esos ángeles, que están en el nivel más

95. CLEM., *str.* VII,56,6 (SC 428, 184), adaptando el plural del texto de Clemente al singular.

96. CLEM., *str.* IV,159,2 (SC 463, 320.322).

97. A. Golitzin, «Earthly Angels and Heavenly Men: the Old Testament Pseudepigrapha, Nicetas Stethatos, and the Tradition of Interiorized Apocalyptic in Eastern Christian Ascetical and Mystical Literature», *Dumbarton Oaks Papers* 55 (2001) 125-153.

bajo de la jerarquía y más cercano a los seres humanos. Clemente los considera actuando en las teofanías, en la inspiración profética, en el don providencial dado a los filósofos griegos y bárbaros, orientando la incorporación de las almas (*ecl.* 50,1: ilos ángeles incluso «manipulan» el impulso erótico, impulso que conduce a la procreación!), en el abandono del cuerpo en el momento de la muerte y en el continuado crecimiento espiritual después de la muerte (*ecl.* 41,1)⁹⁸. Pero el esfuerzo ascético también es ayudado por los gnósticos perfeccionados que, aunque «ya» en el estado de *isaggelia*, todavía están en un cuerpo y viven entre los seres humanos.

Es importante en este momento recordar las jerarquías de Clemente y hacer notar que el punto de contacto entre los mundos humano y angélico no es el obispo, como algunos siglos más tarde en las *Jerarquías* del Pseudo-Dionisio, sino más bien (como en el *Apocalipsis*, el *Pastor* de Hermas, la *Ascensión de Isaías*) el profeta —y, en la nueva dispensación, el asceta gnóstico.

A pesar incluso de que Clemente prevé una continuación de la «jerarquía celeste» por parte de una jerarquía eclesiástica —escribe que «los avances (προκοπαι) pertinentes a la Iglesia de aquí abajo, a saber, los de obispos, presbíteros y diáconos, son imitaciones (μιμήματα) de la gloria angélica»⁹⁹—, las denominaciones de «obispo», «sacerdote» o «diácono» son interpretadas como etapas de un avance espiritual más que como denominaciones de oficios eclesiásticos¹⁰⁰.

Uno es realmente un presbítero de la Iglesia, y un verdadero ministro (diácono) de la voluntad de Dios, si hace y enseña lo que es del Señor; no como si fuera ordenado por los hombres, ni considerado justo porque es un presbítero, sino inscrito en el presbiterado porque es justo. Y aunque

98. CLEM., *ecl.* 51,2 (GCS 17, 151): «Las alianzas fueron forjadas (ἐνηργήθησαν) por las visitas de ángeles, principalmente aquellas de Adán, Noé, Abraham y Moisés. Ya que, movidos por el Señor, los ángeles primero creados obraron en los ángeles que están cerca de los profetas (οἱ πρωτόκτιστοι ἄγγελοι ἐνήργουν εἰς τοὺς προσεχεῖς τοῖς προφήταις ἄγγέλους εἰς τοὺς προσεχεῖς τοῖς προφήταις ἄγγελους)»; *Adumbr. Juda* 9 (GCS 17, 207): «Miguel designa aquí al que luchaba con el diablo por medio de un ángel cercano a nosotros (*per propinquum nobis angelum*)»; *Adumbr. 1 Io* 2,1 (GCS 17, 211): «Moisés invoca el poder del ángel Miguel por medio de un ángel cercano a él mismo y del grado más bajo (*vicinum sibi et infimum*)»; *str.* VII,12,5 (SC 428, 66): la providencia divina conduce las almas al arrepentimiento «por medio de ángeles próximos» (διὰ τῶν προσεχῶν ἄγγελων). El mismo fenómeno se aplica al don de la filosofía a los paganos: el Logos «dio la filosofía a los griegos por medio de los ángeles inferiores (διὰ τῶν ὑποδεστέρων ἄγγελων)» (*str.* VII,6,4, SC 428,52).

99. CLEM., *str.* VI,107,2 (SC 446, 274).

100. Evidentemente, las afirmaciones de Clemente sobre la jerarquía de la Iglesia implican la existencia real de titulares de oficios eclesiásticos en Alejandría, aunque para Clemente (y después para Orígenes), es la cualidad interior la que crea la función, que se ve luego reflejada en el orden eclesiástico. Este punto es discutido con énfasis y apoyado con citas de Orígenes y Cipriano de Cartago, por G. Roncaglia, *Histoire de l'église copte*, Beirut 1971, vol. 3, 187-189.192-194. Véase también A. Jakob, *Ecclesia Alexandrina: Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin, I^{er} et III^e siècles*, Bern 2004, 183.

aquí en la tierra no será honrado con el asiento principal, se sentará en uno de los veinticuatro tronos, para juzgar a los pueblos, como dice Juan en el Apocalipsis¹⁰¹.

... aquellos que, siguiendo las huellas de los apóstoles, han vivido en la perfección de la justicia según el Evangelio... [son] arrebatados en las nubes, escribe el apóstol, primero servirán [como diáconos], luego serán insertados en el presbiterado, por promoción en gloria (porque una gloria difiere de otra gloria) hasta que crezcan hasta (convertirse) en «un hombre perfecto»¹⁰².

El siguiente pasaje en *Stromateus* VII merece especial atención:

Para el gnóstico, pues, el servicio de Dios consiste en el constante cuidado de su alma y en atender a lo que, según la caridad incesante, hay de divino en él mismo. Ahora bien, en cuanto atañe al cuidado de los hombres, un tipo es para su mejora (βελτιωτική), el otro para su servicio (ὕπηρετική)... Por tanto también en la Iglesia los πρεσβύτεροι reflejan el [cuidado] de la mejora, los διάκονοι el del servicio. Ambos ministerios se llevan a cabo por los ángeles (en la gestión de los asuntos terrenales para Dios) y por el gnóstico mismo que, por una parte, sirve a Dios, y, por otra, da a conocer a los seres humanos la contemplación que conduce a su progreso¹⁰³.

Clemente asume un cierto reflejo entre las realidades del cielo y las de la Iglesia. Describe una doble actividad angélica, la «meliorativa» y la «ministrativa» (ἢ μὲν βελτιωτική, ἢ δὲ ὑπηρετική [θεραπεία]), y afirma que los presbíteros y los diáconos reproducen ese modelo —literalmente, ellos «preservan la imagen» (σώζουσιν εἰκόνα) de la actividad angélica en sus aspectos—. Sin embargo, la referencia a πρεσβύτεροι y διάκονοι es una breve inserción destinada a añadir algo de claridad; el interés de Clemente en este pasaje es realmente hablar del perfecto reflejo entre el ministerio de los ángeles y *el del gnóstico*. La frase es muy clara: ἄγγελοί τε... καὶ αὐτὸς ὁ γνωστικός, cualquier cosa que hacen los ángeles también la hace el gnóstico¹⁰⁴.

Pero el maestro gnóstico de Clemente no es tan solo «funcionalmente» angélico —esto es, «angélico» en la medida en que imita un modelo angélico—. Clemente se expresa con mayor claridad sobre este tema en el pasaje discutido anteriormente (*ecl.* 57,5):

Porque aquellos entre los seres humanos que comienzan a ser transformados en ángeles son instruidos por los ángeles... A continuación, los ins-

101. CLEM., *str.* VI,106,2 (SC 446, 272).

102. CLEM., *str.* VI,107,2-3 (SC 446, 274).

103. CLEM., *str.* VII,3,1-4 (SC 428, 42.44). La traducción es mía.

104. El texto griego lee del modo siguiente: Ταύτας ἅμω τὰς διακονίας ἄγγελοι τε ὑπηρετοῦνται τῷ θεῷ κατὰ τὴν τῶν περιγείων οἰκονομίαν καὶ αὐτὸς ὁ γνωστικός, θεῷ μὲν διακονοῦμενος, ἀνθρώποις δὲ τὴν βελτιωτικὴν ἐνδεικνύμενος θεωρίαν.

tructores son trasladados a la autoridad arcangélica, mientras que los que han recibido la instrucción a su vez instruirán a aquellos de entre los seres humanos que son transformados en ángeles...¹⁰⁵.

Así pues, concluyendo, para Clemente (y sus antiguos lectores cristianos) trabajar para convertirse en hijo requiere sumisión a un programa ascético diseñado para llevar a cabo la «angelificación» del devoto, bajo la guía de un maestro que a su vez ha avanzado él mismo por el camino de la angelificación, y a quien ha sido divinamente encomendada la instrucción de «aquellos entre los seres humanos que son transformados en ángeles». Tal maestro gnóstico, escribe Clemente, «media el contacto y la comunión con la divinidad (πρὸς τὸ θεῖον συνάφειάν τε καὶ κοινωνίαν ἐμμεσιτεύει)»¹⁰⁶. Por lo tanto, mediante la apropiación de «la contemplación que conduce al progreso» de parte de un maestro gnóstico de confianza, uno se integra en la jerarquía que canaliza el Logos hasta el nivel más bajo de la existencia. Presbiterado y discipulado son, pues, condición *sine qua non* para la filiación del creyente.

3. *A modo de conclusión: filiación y la práctica de leer a Clemente*

Hablar de la teoría de la «filiación del creyente» del Alejandrino nos acerca a la intención de Clemente a la hora de escribir sobre la conversión a Cristo, la instrucción catequética, la iniciación más avanzada en los misterios de la fe —todo en apoyo de la transformación del lector siguiendo los razonamientos comentados anteriormente—. Por consiguiente, sería una terrible traición no preguntarse cómo Clemente hubiera querido ser leído.

Ya que Clemente ve la doctrina cristiana como revelación divina, dispensada pedagógicamente por el Logos con el fin de apropiarse de ella mistagógicamente; y considera la actividad docente del gnóstico como reflejo de la del Logos (*paed.* III,1,2,1; *str.* VII,9,52,1-2), podemos asumir que Clemente tiene elevadas expectativas para sus lectores. Para ser más precisos, el lector ideal de Clemente ha de asumir no una perspectiva «objetiva» de la escala cósmica, sino una perspectiva continuamente cambiante, ascensional, determinada por la transformación mistagógica del exegeta, de acuerdo con el patrón trazado ante él en el texto sagrado. Dentro del contexto interpretativo teológico, ascético y litúrgico de la «jerarquía celeste», el mismo acto de descifrar las Escrituras bajo la guía de Clemente de Alejandría debe ser una experiencia transformativa cada vez más profunda¹⁰⁷. Dicho brevemente, las afirmaciones de Clemente

105. CLEM., *ecl.* 57,5 (GCS 17, 154).

106. CLEM., *str.* VII,52,1 (SC 428, 174).

107. Para un intento de aplicar este tipo de lectura a Orígenes, véase M. V. Niculescu, *The Spell of the Logos: Origen's Exegetic Pedagogy in the Contemporary Debate Regarding Logocentrism*, Piscataway, NJ 2009.

sobre la filiación asumen que sus lectores están dispuestos a implicarse en «estudiar para ser un dios».

Es evidente que leemos a Clemente de modo diferente al que él hubiera recomendado. De hecho, somos precisamente el tipo de lectores que temía: de modo muy parecido a los ladrones de los tesoros de las pirámides, somos «los que tienen la osadía de hurtar y robar los frutos maduros». El acercamiento de la investigación moderna, por definición, mantiene una distancia crítica hacia el texto. Ciertamente, el contexto interpretativo teológico, ascético y litúrgico, que asegura al lector una perspectiva continuamente cambiante, ascensional, determinada por la transformación mistagógica del exegeta de acuerdo con el modelo trazado por la propia presentación de Clemente acerca de la verdad sagrada, se nos ha perdido en gran medida, y puede ser tan solo objeto de una reconstrucción académica. A menos, por supuesto, que el alejandrino decida hacer una aparición en su cuerpo angélico...